

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

---

CALL No. 891.04 Kya  
Vol. I

D.G.A. 79.

Rs 55/-





ANALECTA ORIENTALIA







# ANALECTA ORIENTALIA

POSTHUMOUS WRITINGS AND SELECTED  
MINOR WORKS

OF

J. H. KRAMERS

LATE PROFESSOR OF ARABIC AND ISLAMIC STUDIES  
IN THE UNIVERSITY OF LEIDEN

5898

VOLUME I



891.04  
Kra

LEIDEN  
E. J. BRILL  
1954

MUNSHI RAM MANOHAR LAL

SANSKRIT & HINDI BOOKSELLERS

NAI SARAK DELHI-6

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 5898.....

Date..... 24/4/57.....

Call No. 891.04/Kia.....

*Copyright 1954 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

*All rights reserved, including the right to translate or to reproduce  
this book or parts thereof in any form.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## CONTENTS

Preface . . . . .	vii
Johannes Hendrik Kramers . . . . .	xi

### TURCOLOGY

Historiography among the Osmanli Turks . . . . .	3
Islam in Asia Minor . . . . .	22
The rôle of the Turks in the history of Hither Asia . . . . .	33
Les Pays-Bas et le régime des Capitulations en Turquie . . . . .	78
Oriental Bazaars . . . . .	108
The Netherlands and Turkey in the Golden Age . . . . .	113
Les Khazars . . . . .	130

### GEOGRAPHY

L'influence de la tradition iranienne dans la géographie arabe . . . . .	147
L'Erythrée au Xe siècle . . . . .	157
Al-Ushmunain in den Arabischen Quellen des Mittelalters . . . . .	166
La littérature géographique classique des Musulmans . . . . .	172
Al-Birūnī's determination of geographical longitude by measuring the distances . . . . .	205

### IRANIAN STUDIES

The 'Daēnā' in the Gathas . . . . .	225
The earliest period of Iranian history . . . . .	232
De historische rol van Elam . . . . .	255
De Achaemeniedisch-Elamitische inscriptie Dar Susa . . . . .	265
De Zoroastrische Geloofsbelijdenis . . . . .	272
L'Iran dans l'histoire et dans la légende . . . . .	275
Mithra . . . . .	292
Omar Chajjâm . . . . .	306
De Magiërs en hun boodschap . . . . .	331
Iranian Fire-worship . . . . .	342
Die Feuertempel in Fars in islamischer Zeit . . . . .	364
Peshāwar . . . . .	366





## PREFACE

This Foreword is intended as an introduction to the late Dr. J. H. Kramers' "Opera Inedita", to which a selection from his previously published minor writings has been added. The book was edited by a few of his friends who knew him not only as a scholar but also as a man whose outward modesty often concealed his inward richness of mind. The field of his research was unusually wide, but the link that bound together all the work of an exceptionally active life was his great attachment to the problems of linguistic study in the widest sense. From the first contacts between Kramers and Bergsträsser during his stay at Istanbul as dragoman of the Netherlands Legation to the end of his fruitful career, it was above all linguistic science and its problems which captivated his heart. Without due emphasis on this point, no true estimate can be made of all that his critical and constructive mind achieved.

Johannes Hendrik Kramers was born at Rotterdam on 26th February, 1891. After passing the final examination of the Erasmian Gymnasium in 1909 he was drawn to Leiden by the fame of Snouck Hurgronje who advised him to work on Law side by side with Oriental studies. Thus it happened that the promising young orientalist passed his examinations in the Faculty of Law, whilst the subject of his doctor's thesis, defended on 5th March, 1915, belonged to a territory on the borderline between his two spheres of interest. Its title was "Strafrechtspraak over Nederlanders in Turkije" (Penal Jurisdiction applicable to the Dutch in Turkey). In the same year he went to Istanbul as interpreter to the Netherlands Legation. The six years he spent in Turkey brought him his first vivid contacts both with the Eastern world and with an international diplomatic circle. Here he forged bonds of friendship with the Turkish people and learnt to speak their language with perfect fluency.

When in 1922 the Readership in Persian and Turkish fell vacant in the University of Leiden, Kramers was appointed to this post on the initiative of his old teacher, Snouck Hurgronje. Thus he returned to his own university town where he was to pass the rest of his life, first as Reader and afterwards as Professor. On 22nd February, 1922, he delivered his inaugural lecture on the Historio-

graphy of the Ottoman Turks. It was followed by several publications on Turkish language and history, whilst numerous other writings bear witness to his thorough study of Persian in its three phases as well as of the Avesta and the history of Iran.

Gradually his scholarly interests turned more and more towards Arabic. This tendency was greatly stimulated by a small study-circle which he founded together with his former fellow-students, the arabists Palache and Van Arendonk. These meetings certainly helped him to develop into a very versatile Arabist. In addition to his interest in the language itself, he was fascinated by classical Arabic literature, preferring, however, secular to religious texts. As his special subject he chose the abundant literature on ancient Geography. Several publications testify to this predilection, chief among them his great edition of the important work of Ibn Ḥawḳal, the tenth century geographer. The two volumes of the text appeared in 1938 and 1939, while the materials for the third volume, comprising the introduction, indices and notes, were found among his papers. Their publication is assured.

After the premature death of Wensinck in 1939 Kramers was called to the vacant Chair of Arabic and Institutions of Islam and was thus charged with the onerous task of maintaining the Leiden tradition in Arabic studies established by scholars like De Goeje, Snouck Hurgronje and Wensinck. He assumed his new office on 9th February, 1940, with an inaugural lecture on the Language of the Koran which shows clearly how far his interests had moved in the direction of linguistics. He was now mainly occupied with Arabic, but his remarkable competence in the other Semitic Languages is proved by the able survey of them which he published in 1949. This was the first handbook of its kind written in Dutch.

His scholarly interest however was not restricted to linguistic research. As a pupil of Snouck Hurgronje he paid special attention to Islamology, and in this domain it was the history of Islam which attracted him rather than its doctrines. A complete Dutch translation of the Koran from the Arabic was among his posthumous works.

Scarcely a year after he entered on his professorial duties, his work was interrupted in an honourable manner, when the University of Leiden was closed down by the German authorities. This did not prevent him from secretly carrying on his lectures with small groups of students. As soon as the university was re-opened in September, 1945, after the liberation of the Netherlands, Kramers was entrusted

with a threefold task. In addition to his Chair, he occupied the post of Joint Secretary to the Senate during two difficult years of restoration. Moreover he undertook the teaching of Semitic languages in the University of Amsterdam in the place of his lamented friend, Professor Palache. His many-sided scholarly qualities were officially recognised by his election as a member of the Royal Netherlands Academy of Sciences in 1946. In addition to Arabic and Islamology he continued to teach Persian and Turkish and occasionally Ethiopic and Armenian as well. In the capacity of *Interpres Legati Warneriani* he administered the celebrated collection of Oriental manuscripts preserved in the Library of the University of Leiden and it was under his direction that the editorial board of the second edition of the *Encyclopaedia of Islam* was established at Leiden. It would be hard to overrate the scope and importance of all these functions.

Did the burden grow too heavy? The first warning of impaired health came already in the summer of 1947, and after a brief recovery attacks recurred in November, 1949. Nevertheless he worked on literally to the last. Near the end, came the journey to Istanbul which, accompanied by his wife, he undertook in the autumn of 1951 to attend the International Congress of Orientalists. Here he fully enjoyed revisiting the great city and recalling happy memories. After his return he went on working indefatigably, although he was aware of his serious condition. He was still to give a lecture on the Empire of the Khazars for the Leiden Historical Circle and make a clearly formulated and well founded criticism of Bloomfield and De Groot's work at a private meeting. Death came suddenly in the small hours of 17th December, 1951, and it may well be said that he died in harness.

The present collection comprises a number of articles, not previously published, from those he left behind, supplemented by reprints of some of his smaller treatises which have appeared in various periodicals. They were written in English, French, German or Dutch. Those in Dutch, with a few exceptions, have here been translated into English or French. The first volume of these *Analecta* covers the three fields of research to which the author's attention was primarily drawn both by his University teaching and by his wide outlook, viz.: Turcology, Iranian Studies, and Arabic Geography. These general terms hide many facets of his scholarly life and thought. Historiography and history of religion, art and statecraft,

literature both as an artistic expression and as a source of knowledge, all these are amply represented in the well documented papers assembled here.

The second volume will contain lectures and short publications on general linguistics and papers relating to Islamology, besides a bibliography and index. A large work, entitled "In the Shadow of Allah" in which Kramers intended to elucidate the political and cultural history of Islam for a wide circle of interested readers has, unfortunately, owing to his premature death not progressed beyond a general introduction and a description of Islam as it was approaching its zenith in Baghdad and Irak.

But the existing work published here, is so comprehensive both as regards its matter and scope, that the editors feel that they have shed full light on the scholarly significance of Kramers and hope thereby to honour the memory of their friend and teacher.

The editorial committee entrusted with the composition of this collection, consisted of Professor H. P. Blok, Professor G. W. J. Drewes, Professor T. B. J. Kuiper, and Dr. P. Voorhoeve. It would not have been able to accomplish its task without the indispensable and devoted help of Mrs. G. A. Kramers.

It is with great sadness and profound gratitude that the members of the Oriental Society of the Netherlands remember their deceased President. We deeply deplore that Professor J. J. L. Duyvendak, his successor in the presidency, was not able to sign this preface owing to serious illness which, alas, has since proved fatal.

On behalf of the Oriental Society of the Netherlands,

F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, Vice President  
T. JANSMA, Secretary

## JOHANNES HENDRIK KRAMERS

26 Februari 1891 — 17 December 1951

Reeds van verschillende zijden in binnen- en buitenland is een levensbericht over J. H. Kramers verschenen door Orientalisten. Het ligt in mijn bedoeling iets te zeggen over de achtergrond van zijn werk en de omstandigheden waaronder en waardoor het tot stand kwam. Slechts die hem steeds van nabij meemaakte, al is het als leek, kan de samenhang van de verschillende studieonderwerpen enigszins duiden.

Pas na zijn overlijden zijn wij ons gaan afvragen: wat bepaalde zijn keuze voor de studie der Oosterse talen en speciaal voor Arabisch? Hoe werd hij daartoe aangetrokken? Het was niet alleen zijn liefde tot taalstudie in het algemeen, al bracht die hem er toe, reeds op het Erasmiaans Gymnasium te Rotterdam (dat hij bezocht van 1903-1909) Italiaans, Russisch en Hebreeuws te leren.

Kort geleden vond ik tussen zijn papieren een schoolopstel naar aanleiding van het boek van G. van Vloten „Oosterse schetsen en vertalingen”, dat hij waarschijnlijk in handen kreeg door zijn leraar in het Nederlands, de dichter Leopold. In dit opstel is hij zeer onder de indruk van het nieuwe, geheimzinnige en verborgene van het Oosten, dat hem aantrekt door zijn mystiek. Hij zegt: „Nu geloof ik dat mystiek is, de natuur, het heelal op te vatten door middel van de gehele ziel. Wij Westerlingen willen de natuur leren kennen uit haarzelf, aan wat wij aan haar waarnemen, terwijl de Oosterling haar door zichzelf wil begrijpen, of zichzelf door de natuur”. Doordat deze bundel van Van Vloten zowel reisbeschrijvingen van Constantinopel en Damascus als vertalingen van Arabische litteratuur bevat, is zijn belangstelling gewekt voor de studie van de taal: het Arabisch, die hem dit geheimzinnige Oosten zal ontsluiten.

Na zijn eindexamen in 1909 bezocht hij Prof. Snouck Hurgronje om over deze studie te spreken. Dat hij toch rechten ging studeren was op raad van deze hoogleraar, die voor een student in het Arabisch alleen geen toekomst zag. Na enige jaren bleek bovendien de mogelijkheid van de benoeming als drogman bij het Nederlandse gezantschap in Constantinopel, waarvoor men tevens jurist moest zijn.

Naast zijn rechtenstudie volgde hij trouw de colleges in het Ara-

bisch bij Prof. Snouck Hurgronje tot na zijn promotie bij Prof. van Eysinga op 5 Maart 1915 op een proefschrift getiteld: „De strafrechtspraak over Nederlanders in Turkije”. Deze studie hield mede verband met zijn toekomstige werk als élève drogman aan de Nederlandse legatie te Constantinopel, waarheen wij in September 1915 vertrokken.

Enig examen in Arabisch of een andere Oosterse taal heeft hij nimmer afgelegd. Het Turks, dat hij zich eigen moest maken voor zijn vertrek naar Turkije, was grotendeels het gevolg van zelfstudie. In het land zelf kon hij zich daar geheel aan wijden.

Behalve naar de taal, ging zijn belangstelling vooral uit naar de geschiedenis en de herkomst van de Osmaanse Turken. Daar het tijdens ons verblijf van 1915-1921 te Constantinopel niet mogelijk was in Anatolië te reizen — eerst door de oorlogstoestand van 1914-1918, daarna door de beginnende opstand onder Mustafa Kemal pasha — was het hem een grote vreugde dat het in 1951 voor hem mogelijk was een paar dagen door te brengen te Brussa, de plaats die zo belangrijk is geweest in de geschiedenis van de Osmaanse sultans vóór hun verovering van delen van de Balkan, Adrianopel en tenslotte Byzantium.

Toen Kramers in 1921 benoemd werd tot lector in het Perzisch en Turks aan de Rijksuniversiteit te Leiden, begon daarmee pas zijn studie van het Perzisch en vooral van het Oud- en Middeliraans, waarbij hem zijn kennis van het Sanskrit uit de Leidse studietijd van pas kwam.

Hij begon zijn colleges in Januari 1922 met het houden van een openbare les: „De geschiedschrijving bij de Osmaanse Turken”.

Hij hield veel van de Perzische en Turkse dichters en deze werden vaak in de familiekring gereciteerd; dit maakte ons althans met de klank en het rythme ervan bekend.

Vanaf zijn komst in Leiden in 1921 begon hij regelmatig met Dr van Arendonk, coadjutor van het Legatum Warnerianum en Prof. Palache, in die tijd nog leraar aan het Gymnasium in Den Haag, zijn wekelijkse bijeenkomsten, waarin meest moeilijke Arabische dichters en prozaschrijvers werden gelezen. Voor deze bijeenkomsten moest alles wijken en zij gingen door, wat minder frequent, totdat Prof. Palache in 1943 werd gedeporteerd. Soms kwamen enkele anderen in de kring, maar deze drie waren er de dragers van, en voor hen ieder hebben deze bijeenkomsten veel betekend; zij hebben zeker bijgedragen tot hun vorming als Arabist.

In de winter van 1922-1923 werd Kramers als deskundige toege-

voegd aan de Nederlandse gezant te Zwitserland, met wie hij de Turkse vredesconferentie te Lausanne bijwoonde. In 1925 maakte hij deel uit van een Volkenbondscommissie, die in Mosoel het geschil over de grensafbakening tussen Turkije en Irak moest oplossen. Te kort duurde deze reis om voor hem veel direct resultaat op te leveren, vooral wat het Koerdisch betrof.

In 1928 was Dr Wieder, directeur der Universiteitsbibliotheek te Leiden, begonnen met de uitgave van de *Monumenta Carthografica Africae et Aegypti* in opdracht van Prins Youssouf Kemal van Egypte, een uitgave in 15 delen in folioformaat die betrekking heeft op alle oude geographische geschriften over Egypte en Afrika in het algemeen. Dr Wieder vroeg zijn medewerking voor Arabische, Syrische en Aethiopische teksten. Dit werk, dat hij aanvankelijk met enige tegenzin begon, pakte hem spoedig zodanig, dat hij zich meer en meer in de Arabische geographie ging verdiepen. Zo kwam hij tot de uitgave van Ibn Ḥawḳal in 1938 naar de foto's van een handschrift uit Constantinopel.

Het verblijf in 1951 tijdens het Orientalistencongres in Istanbul maakte het hem mogelijk deze tekst in zijn oorspronkelijke vorm te bestuderen, evenals alle parallelle handschriften, die daar aanwezig zijn in de verschillende bibliotheken van Universiteit, moskeeën en Serail. De aantekeningen hierover zullen verwerkt worden in de „Preface to Ibn Ḥawḳal”, die door Dr Stern in Oxford voorbereid wordt met het door Kramers nagelaten materiaal.

Reeds voor zijn benoeming tot hoogleraar in het Arabisch en de instellingen van de Islam in 1939 als opvolger van Prof. Wensinck, bezocht hij gaarne congressen in buiten- en binnenland, waar hij steeds een voordracht hield. Ook voor het Oosters Genootschap in Nederland en de tweejaarlijkse congressen daarvan gaf hij zich veel moeite, eerst als secretaris, later als voorzitter. Misschien komt het mede door zijn zich geven aan al deze zaken, die veel van zijn tijd in beslag namen, dat zijn grotere werk, zoals de vertaling in het Frans van Ibn Ḥawḳal en het meer populaire werk „In de schaduw van Allah” niet voltooid werden. Vooral in het laatste werk wilde hij bundelen alles wat in de jaren van studie op het gebied van de Islam zijn bijzondere belangstelling had gekregen en hij wilde dat doen in een vorm, die voor ieder bevattelijk zou zijn. De voorstudie ervan nam jaren in beslag: de paragrafen als een mozaiek het hoofdstuk samenstellend en de hoofdstukken tezamen het volledige beeld vormend. De arbeid hieraan was studie en verpozing beide.



Toen kort na het aanvaarden van zijn professoraat op 9 Februari 1940 met een rede over de „Taal van de Koran” Nederland in de oorlog werd betrokken en bezet, trachtte hij zoveel mogelijk studenten verder te helpen. Uit de bezettingsjaren stamt zijn Koranvertaling met uitgebreide index, die binnenkort zal verschijnen, persklaar gemaakt door Dr van Diffelen. Ook zijn studie „Over de kunst van de Islam” is in die jaren geschreven, oorspronkelijk bedoeld als bijdrage voor de „Algemene Kunstgeschiedenis” (de Haan), nu ook in uitgebreider vorm apart verschenen.

Na de oorlog, die hem fysiek reeds zeer had aangegrepen, volgde zijn leeropdracht aan de Gemeente Universiteit van Amsterdam, waar hij colleges gaf in het Arabisch. Hij trok verschillende leerlingen en werkte er met vreugde. Ook was hij pro-secretaris van de Leidse Senaat.

Na zijn benoeming als hoogleraar in het Arabisch en de instellingen van de Islam was er geen nieuwe lector voor Perzisch en Turks benoemd, zodat hij deze vakken bleef doceren.

Vanaf zijn komst in Leiden schreef hij artikelen voor de Encyclopaedie van de Islam. Na de oorlog van 1940-1945 bewerkte hij samen met Prof. Gibb de verkorte Encyclopaedie.

Toen in 1948 bij het Orientalistencongres de wenselijkheid bleek van een tweede uitgave van de Encyclopaedie van de Islam voelde hij zich als Leids Arabicus mede verantwoordelijk voor het tot stand komen hiervan.

Eerst leek het dat door zijn zwakke gezondheid medehelpen aan de opzet van dit nieuwe werk geen voortgang kon hebben, maar de laatste twee en een half jaar van zijn leven heeft hij hieraan al zijn krachten gegeven. Vooral zijn bezoek aan het Orientalistencongres te Istanbul te 1951 was hiervoor belangrijk. Niet alleen kon hij op het congres al een mededeling doen over de vordering van de opzet, maar ook het contact met zijn buitenlandse collegae was voor de voortgang van zijn werk zeer vruchtbaar.

In de loop van de jaren had ook de vergelijkende taalstudie, de linguïstiek in het algemeen, zijn grote belangstelling gekregen. Het bestuderen van vele talen naast die welke hij doceerde was bijna als een spel. Zoals een ander zijn tijd voor ontspanning gebruikt om lichtere lectuur te lezen, nam hij bij voorkeur een of andere grammatica van een hem nog weinig bekende taal mee op vakantie.

Zelf schreef hij ook een beknopte Arabische spraakkunst, die door zijn leerling S. Bonebakker persklaar gemaakt wordt. In 1949 verscheen zijn studie over „De Semietische talen”.

Met een aantal linguïsten vormde hij een kleine kring, die vanaf 1931 maandelijks bijeen kwam om de problemen van de structurele linguïstiek te bespreken. Enige van zijn aldaar gehouden voordrachten zijn ook in deze bundel opgenomen. Andere voordrachten hield hij voor de Historische Kring in Leiden. De Chazaren, de voordracht die hij twee weken voor zijn heengaan heeft gehouden bestond slechts uit uitgebreide aantekeningen, die door Prof. Cense tot een artikel werden gevormd.

Het bijeengaren van dit verzamelde werk, dat voorzover het ongepubliceerde artikelen betreft, gedeeltelijk persklaar was, gedeeltelijk wachtend op een schaven en voltooiën, dat nimmer meer door de schrijver zelf kon plaats vinden, heeft mij persoonlijk vervuld van dankbaarheid jegens allen, die mij daarbij behulpzaam waren en van raad konden dienen. Dit waren zowel zijn collega's als zijn leerlingen en vooral de commissie uit het Oosters Genootschap, die de redactie en rangschikking verzorgde.

Zo is dan hier bijeengegaard deze „Gelukkige Oogst”, Felix Messa, zoals een van zijn oud-leerlingen oorspronkelijk deze verzameling wilde noemen. Het is een veelheid van kleinere geschriften op velerlei gebied, gevolg van zijn ernstige en vreugdevolle studie en van zijn gulle mededeelzaamheid, waarin hij gelukkig was te leven en waaraan hij zich gaf tot aan zijn sterven.

G. A. K.-de V. P.



# TURCOLOGY



## HISTORIOGRAPHY AMONG THE OSMANLI TURKS\*)

*Ladies and Gentlemen,*

When, on March 26, 1896, Professor Houtsma of Utrecht opened the new academic year with an address on the study of Turkish, he explained that he had hesitated to ask the attention of his audience for a subject the pursuit of which had hitherto been so neglected that it might be called the Orientalists' stepchild. Fortunately, in the last few decades the interest taken in the Turkish language and literature has increased. Nevertheless, when to-day I ask your attention to a few remarks on the development of historiography among the Osmanli Turks, I must begin by mentioning the name of a man who was active as early as the first half of the last century and whose knowledge of Osmanli historical literature has remained unsurpassed till now. I mean Joseph von Hammer Purgstall, to whose untiring researches and devotion we owe a history of the Osmanli Empire <sup>1)</sup> the masterly nature of which has recently been acknowledged by some of the best German Turcologists, whatever shortcomings later researches may have brought to light. Indeed the Turkish historians of the present time have themselves considered Hammer's history so important that they have set about publishing a Turkish translation of it, although of course they have at hand a very great number of native historical works.

Von Hammer had already consulted practically all the Turkish historical works that are known even now. The oldest of these sources was written, however, not earlier than the fifteenth century, despite the fact that the Osmanli dynasty was founded about 1300, at which period the history of the Osmanli Turks is considered to begin. In that year Osman, son of Ertoghrul, made himself independent of the overlordship of the last Seljuk Sultan of Konya and began, at the head of a small Turkoman tribe which had immigrated fifty years earlier, to govern the limited district of Karadja Hışar in Bithynia.

But in those earliest times the fame and greatness of the Osmanli

---

\*) Inaugural lecture, delivered on the occasion of taking up the post of Reader in Persian and Turkish at the State University of Leiden, Feb. 22, 1922.

<sup>1)</sup> Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1827-35.

dynasty was not yet sufficiently developed to set the pens of scholars, statesmen or poets to work in sounding its praises. That will be clear if we cast a glance at the customs and traditions which at that date characterised historiography of the Islamic world. For, as the political power of the Osmanlis was founded upon and must be explained by the political condition of the Mohammedan empires which preceded it in Hither Asia, so also their cultural traditions, to which historiography belongs, cannot be comprehended without going back to the cultures which existed before them and upon which they built.

The predecessors of the Osmanli Turks in the overlordship of Asia Minor were the Anatolian Seljuks, whose dynasty was originally a branch of the dynasty of the Seljuk princes of Persia and Mesopotamia. In the middle of the eleventh century these had become rulers of Persia and had also conquered Asia Minor. The Persian branch of the Seljuks was however driven out in the thirteenth century by the Mongols, whose Sultans, named Ilkhāns, bore sway in Persia for a while, contemporaneously with the Anatolian branch of the Seljuks in Asia Minor.

Owing to the conquest of Asia minor, this district came within the sphere of the Persian-Arabian Mohammedan culture, which had grown up in north-east Persia in the tenth century after the epochs in which Arab influence was predominant.

Historiography then, as practiced in this Persian-Arabian sphere of culture, contained both Persian and Arab elements. It was, generally speaking, a description of the deeds of princes and governors who had won to power, or of their dynasties, and, although to a less degree, of the events which took place under their rule. This was a natural consequence of the political conditions in the Islamic world after the gradual breakup of the Empire of the Abbasid Khalifs into smaller, independent kingdoms, and especially of the fall of Bagdad in 1258. A historian could not be sure of the possibility of completing his work in peace and perhaps of getting a reward for his pains, unless he lived at the court of some prince who extended his protection to him. On the other hand, princes were much inclined to attract the scholars and historians of their time to their following, in order to have the achievements of their reign immortalised in a historical work dedicated to them and of laudatory tenor. And here we must add that a didactic element is not foreign to very many historical works of that time, that is to say, the author gives the

prince to whom he dedicates his work sage lessons founded upon historical examples.

Another result of the emergence of independent Mohammedan dynasties was that the Arabic language was no longer exclusively used to record events. The districts which were the first to break away from the Arabian Khalifate had in fact a Persian population, and the new dynasties which came into being were to begin with of Persian nationality. Thus the possibility of expressing the hitherto suppressed national feeling was created. True, the religion of Islam, introduced by the Arabs, remained dominant, and there was no lessening of the reverence for the Arabian scientific and literary tradition. But the absolute rule of the latter was broken and we find, in the tenth century of our era, the Persian language coming into use and spreading in those branches of literature which were not purely theological. This is true also of the subject which now occupies us, historiography. A typical example of this time of transition is the reign of Sultan Maḥmūd of Ghazna, who was ruler of north-east Persia in the tenth century, the land in which the national revival originated; he was afterwards succeeded in power by the Seljukid dynasty, already mentioned. Here, on the borders of present-day Persia and Afghanistan, there arose a powerful kingdom, far enough away from the cultural centre of Greater Arabia, Bagdad, to favour and encourage the national sentiments of the Persians which had long been striving for utterance. It is true that Sultan Maḥmūd himself was not a Persian but a Turk; but the Turkish element composed a small, as yet almost uneducated minority, and the number of Mohammedanised Persian scholars and poets had for centuries been great. Therefore no Turkish literature grew up on Persian soil, and the birth of Turkish-Osmanli historiography took place under entirely different circumstances, as we shall see presently.

Sultan Maḥmūd, then, Persianised and Islamised Turk as he was, had at his court scholars who wrote some in Arabic and some in Persian. In accordance with this, we have works in both Arabic <sup>1)</sup> and Persian <sup>2)</sup> concerning the reign of Maḥmūd and his successors. This Persian historiography must, by the way, be regarded as an imitation of the Arabic. But in the same period another kind of literature appears, which we may also call historiography in a sense,

---

<sup>1)</sup> 'Utbi, *Ta'rikb al-Yamīni*.

<sup>2)</sup> Baihaḳī.



but which is of national Persian origin. I refer to the celebrated *Book of Kings* (Shāhnāme), the great heroic poem of Firdawsī, which in the form known to us is dedicated to Sultan Maḥmūd and describes the deeds and the reigns of the oldest Persian monarchs. This production was totally different from the historiography which had grown up in the Arabian Empire. It is an epic work, based on a tradition wholly native Persian, as has been convincingly demonstrated in the well-known study by Nöldeke <sup>1)</sup>. The original aim of epic is of course not to write history, for it treats of mythical as well as of historical events; yet the original bards and their audience made no distinction between the two categories. Even in Firdawsī's time, the material handled in the Shāhnāme no doubt was really thought of as history. In collecting it, Firdawsī drew upon written sources <sup>2)</sup>, and Arabian historians, such as Ṭabarī and al-Bīrūnī, also include in their works a version of the history of the Persian kings. But the epic treatment of historical or pseudo-historical data was a new element, which was to play its part in historiography alongside the Arabian tradition hitherto followed.

This new Iranian element, then, reappears in the next eras in the historical writing which was produced at the courts of the numerous Mohammedan dynasties in and around Persia, the chief of which were the Seljukids and after them the Ilkhāns, the descendants of the Mongol conquerors of Persia. So poets also could join the ranks of the historians, and some were both, for instance Ḥamd Allāh Mustawfī, who wrote, at the beginning of the fourteenth century, a valuable work on Persian history, dealing with the Persian dynasties, and also a poem entitled *Zafarnāme*, or the Book of Victory, which sets out to be a sequel to Firdawsī's Shāhnāme and treats of Persian history down to the poet's own day.

The form of the heroic poem gave an opportunity for singing the praises of the prince under whose patronage a particular historical work was composed and to whom it was dedicated. For a Sultan of Turkish or Mongol extraction it must have been very gratifying to hear himself celebrated as the successor of the great Persian kings whose fame had been spread abroad by Firdawsī's poem. Hence it is that various poems of this kind arose under the name of *Zafarnāme*, *Shāhīnshāhnāme*, *Čingiznāme*, and so on. The last mentioned, the *Čingiznāme*, already indicates that its author, who lived at the

<sup>1)</sup> Th. Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, ed. 2, 1920.

<sup>2)</sup> *Op. cit.*, p. 41.

court of one of the Mongol Sultans of Persia, included in his song the history of the Mongol conquerors from Čingiz Khān on, who were not yet Mohammedans. So we may perhaps conjecture that behind the court poetry of those ages there lies a Mongol or a Turkish tradition also, which they brought with them from Central Asia to the lands of Islam.

This period of the Mongol dynasty is uncommonly rich in great Persian historians, who shone in the eyes of the Mohammedan posterity as models imitated again and again, and were for them as for us invaluable sources for historical knowledge. The most distinguished of them are 'Aṭā Malik al-Djuwainī, who lived in the thirteenth century, and later Rashīd al-Dīn, the great minister of the Mongolian Sultan Ghāzān. Both treated of the history of the Mongols from Čingiz Khān onwards, together with that of the dynasties then ruling in Persia. Their style was long thought an inimitable model. The same must be said, alas, of other contemporary historians, whose first care was not to write history, but to flourish with far-fetched and artificial turns of phrase, which make the sense of what we read obscure. This is especially to be regretted because they are our only sources for certain epochs. I mention as an example of this tendency Waṣṣāf-Ḥaḍrat, whose history, entitled *Ta'rikh-i Waṣṣāf*, belongs to the same period, and whose style found many imitators, not least among the Osmanlis, as will appear.

In the time in which these great works were produced in the field of history comes the rise of the dynasty of Osman, already spoken of. It was in the twilight of the Seljukid dynasty of Asia Minor; and as Persia had been under the cultural influence of Arabia before the days of Sultan Maḥmūd of Ghazna, so in the thirteenth century Asia Minor and its Turkish ruling house was under the sway of Persian-Arabian Mohammedan culture. The various Sultans, although they were of Turkish race, had taken the names of earlier Sassanid kings, and Konya, although it was the court of the Islamised Mongol Sultans, was the centre of the scholars and poets who used the Persian language. As regards the art of poetry, I need name only Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī, whose great mystic poem, written in Persian, had so profound an influence on the intellectual life of the Osmanli Turks as well. The historians of this Anatolian dynasty also wrote in Persian; I mention here Ibn Bibī, whose work, entitled *Seldjuk-nāme*, has been published by Professor Houtsma in a Turkish translation and in an abbreviated Persian text.

When the Empire of the Anatolian to Seljukids collapsed, the strong Persian influence in that region was at first lessened. The nine states which arose out of the ruins of the Empire under Turkish despots constituted so many new courts, and seemed to be less susceptible to Persian-Arabian culture, which in any case was on foreign soil there. The speech of the Mohammedan population of Asia Minor was neither Arabic nor Persian, but Turkish. In the age of the Seljukids, more and more fresh tribes of Turks from Central Asia immigrated and found a favourable soil for their Turkish nationality to take root in Asia Minor, devastated and almost depopulated as it was by the Crusades and so forth. Thus the country became more and more Turkish; the original population must have been mostly absorbed in the Turkish element. There still existed indeed among these Turkish immigrants very considerable differences of race and of dialect, which are visible also in the oldest literary productions; but the union of the various sections, first under the Seljukids and then especially under the Osmanlis, resulted ultimately in a more or less complete unification.

Thus even in Seljukid times there must have prevailed in Anatolia a strong Turkish national life, with customs and traditions of its own. The scanty stock of historical sources from that age is not capable of giving us a complete picture of this national life, but we can determine with certainty that that epoch was a kind of Turkish age of chivalry. The ideal for men of that time and to some extent even for women was to possess the virtues of a perfect knight or hero <sup>1)</sup>. 'Ashîk Pasha, a dervish who lived in the time of Sultan Osman, gives us in his mystical didactic poem, among other things, a description of the nine characteristics which a true knight must possess, namely a stout heart, a powerful arm, devotion, a good horse, a peculiar costume, a bow, a good sword, a spear and a faithful comrade. In this mediaeval society, a national Turkish literature speedily arose, despite the Persian influence which prevailed in the higher circles. This literature went back partly to traditions brought with them from their earlier Asiatic abodes, and flourished in their new country. Its vehicle was Turkish. We know from Ibn Bibî that poets and singers at the courts of the Seljukids recited songs of victory to the accompaniment of that ancient Turkish stringed instrument, the *ķopuz*. They also sang of the deeds of famous heroes, while

---

<sup>1)</sup> The Turkish word is *alp*.

others performed lovesongs. But unfortunately next to nothing of this literature has come down to us, although it is almost certain that many songs were written down at that time.

Now these Turks, like the Iranians, had an epic tradition and knew old legends concerning the heroic exploits and the origin of their ancestors. Among the songs already mentioned there doubtless were many which belonged to this ancient cycle of legends. They celebrated the deeds of the old Turkish hero-prince Oghuz, who was considered to be their progenitor or at least their first ruler by the ethnic group to which the Turks of Asia Minor originally belonged. What we know of these legends rests not so much upon surviving documents from Asia Minor, but for the most part on information given by the Persian historian Rashid al-Din, already mentioned. In his great historical work, he treats of the genealogy of the Turks and tells us among other things that according to their traditions their tribal hero Oghuz Khān had six sons, whose names were Heaven, Earth, Sea, Sun, Moon and Star. The different names already indicate the mythological origin of this story, but none the less posterity regarded it as historical. In fact it appears that some events in the life of Oghuz Khān really have a historical background; at any rate, it is thought that they can be identified with what Chinese historical sources tell us of the doings of a particular Turkish prince.

Now it is quite certain that the legends and traditions concerning Oghuz were already written down by non-Mohammedan Turks, and historians of the fifteenth and sixteenth centuries, both Turkish and Arabian, assure us that this book, which they call Oghuznāme, really existed and was written in Mongolian characters. No such book is any longer to be had at present; it merely is conjectured that the work known as the Book of Dede Korkud which originated in East Asia Minor, formed part of the original heroic poem of Oghuz. This book is written in old-fashioned and simple Turkish and puts into the mouth of a wise elder named Dede Korkud, counsellor of Oghuz Khān, all manner of traditions and warnings, while it is clear from its contents that it cannot have got its present shape earlier than the fourteenth century, although it preserves an immemorial treasure of tradition <sup>1)</sup>.

Regarding the Oghuznāme itself, there still exist wrong ideas in

---

<sup>1)</sup> The Book of Dede Korkud was printed in Constantinople in 1917 after two MSS. now in Dresden and Berlin.

Turkey, and Turkish historians of modern times still think that it was an ancient historical work, not a handling of legendary material. This mistaken notion is to some extent promoted by what sundry older Osmanli writers in prose and verse have left us under the title *Oghuznâme*. These works are in form rather imitations of the epic historiography of the *Shāhnâme*, the *Čingiznâme* and so forth, which I have already sketched. They begin by treating of what they know of the legendary Oghuz Khān, next the history of the Anatolian Seljukids, and finally that of the dynasty of Osman down to their own time. Thus here *Oghuznâme* means the history of Oghuz Khān and of the Turkish dynasties of his line, just as *Čingiznâme* is the history of Čingiz Khān and his Mongolian successors.

To this very day among the Turkish population of Anatolia some legends survive which belonged to the ancient legendary cycle of Oghuz Khān.

The rising of the lucky star of Osman, his son Orkhan and his descendants, and also the origins of other princely dynasties in Asia Minor, were again not ultimately favourable to the development of a genuinely Turkish literary tradition. While most of these princes were to begin with simply magistrates who guarded the borders of the Empire, far away from its cultural centre, the capital, when they became independent they began to feel themselves the peers of the earlier feudal lord Sultan 'Alā al-Dīn Kaiḳobād and of so many other contemporary and earlier sultans and kings of Hither Asia. They adopted princely manners, and thus again favoured the Persian influence which was dominant in Konya. Thus they caused works to be composed by poets living at their courts in which the achievements and the fame of their race was glorified. Much of this poetry, however, has not been preserved; the bulk of it was annihilated at the time of the invasion of Timur Lang (Tamerlane) at the end of the fourteenth century.

Again, poetry of this kind has not come down to us from the days of the earliest Osmanli sultans; the first poet of whom any work survives in which by implication the deeds of the dynasty of Osman are celebrated is Aḥmedī, a hodja or lawyer, a native of the principality of Germin, which lay to the south of the Osmanli states. Aḥmedī lived in the days of Timur's invasion of Asia Minor and the temporary decline of the Osmanli success in war which that brought with it. He wrote in Turkish and probably in an old Turkish metre, not in accordance with the prosody which was later invariably used and was

borrowed from Persian. He is the first West Turkish poet to write on a non-religious theme.

Aḥmedi's work was called the *Iskendernâme*, or Book of Alexander, and is a Turkish adaptation of the poem of the same name by the Persian poet Nizāmī. It describes the deeds of Alexander the Great, in the form they took in Persian and Mohammedan tradition. At the end, the fortunes of the dynasty of Osman come in, and the poem concludes with the dedication of the whole to Prince Suleimān, who was then ruling the Turkish conquests in Europe from Adrianople, after the capture of his father, Sultan Bāyazīd the Lightning-flash. Aḥmedi had been earlier in the service of the prince of Germiān and had already finished his *Iskendernâme* at that time. Some therefore assume that he had originally dedicated his poem to that prince and had then treated of the dynasty of the Germiānids at the end of it; supposedly he altered the ending later and put a versified chronicle of the Osmanlis in its place.

In Aḥmedi's time a rich literature had already begun to develop in the Osmanli district; it used the Turkish language and gradually came more under the influence of the earlier Persian models. However, the oldest Turkish historical work in prose with which we are so far better acquainted is no earlier than the middle of the fifteenth century. It is the work of 'Āshīk Pasha Zāde, a descendant of the poet-dervish 'Āshīk Pasha, of whom we have already spoken. He was born in 1401, lived to see the taking of Constantinople by Mehmed II, and died at the end of the fifteenth century. His historical work is known under the title *History of the House of Osman*, and begins with the arrival of Osman's grandfather Suleimān in Asia Minor at the head of a small Turkoman tribe. Thus we find here a historical work of a type already sketched, which deals with the origins and flourishing of a particular dynasty which had risen to power. Its language is Turkish, and decidedly simple Turkish at that, with no attempt to make a display of knowledge of Persian and Arabic words and idioms, except in the verses which are inserted in it. The simple style almost reminds one of that of the book of Dede Korkud, and this leads to the supposition that this book was intended to be read by the people, at least by a developed class which was not entirely under Persian influence. Thus, in this early attempt at writing history in prose we may catch the penetration of the Turkish popular literature already mentioned. The mighty deluge of Persian and Arabic elements which we find later in historical

and other literature is absent, for which we may be thankful. I am assured that there are still to be found in libraries at Constantinople and elsewhere numerous manuscripts not yet examined which treat in a similar style of the history of the earliest Osmanli Sultans. 'Āshik Pasha Zāde is hitherto the only one at all well known, presumably because von Hammer knew and used him. In 1917 a printed edition of this work was brought out at Constantinople on the initiative of the Institute for Osmanli History. The editing was entrusted to a person who performed his task in such a manner as to be guilty of numerous shortcomings, which led to severe criticisms in both the East and the West. Nevertheless, we now have a more or less usable printed text of this ancient Turkish historian. Professor Giese of Berlin has been occupied for several years in preparing an edition of a still older author of whom some manuscripts exist in Germany.

There exists yet another historical work in prose <sup>1)</sup> of somewhat later date, written in the same simple style. This starts with the history and genealogy of Oghuz Khān, after which comes the history of the Seljukids of Asia Minor and finally that of the house of Osman.

It is clear from what I have said that the question of the origins of the oldest Osmanli historiography has hitherto been very little investigated. Modern Turkish historians assume that it was an oral tradition to begin with, which was then reduced to writing as time went on. This fits very well with the circumstance that the oldest known Turkish chronicles just mentioned in the first place have a markedly similar style and in the second seem to agree surprisingly well in their narrative of events, particularly for the earlier periods. One is thus inclined to assume that they all derive from an older source, whether oral or written. The conjecture has been put forward that this older source was a theologian in whose house 'Āshik Pasha Zāde spent much time in his youth and from whom he says he got insight into the earliest periods <sup>2)</sup>. The father of this theologian held a spiritual charge at the court of Sultan Orkhan. Whether he had written a work or his communications were entirely by word of mouth does not appear. Other names also are mentioned by the authors as very old sources for history.

The Osmanli writers of the following periods always had a deep

<sup>1)</sup> Neshri, *Djibānumā*.

<sup>2)</sup> Babinger in *Der Islam*, Vol. xi, p. 23 foll.

contempt for these old rustic productions of an age which as yet knew nothing of real, that is to say Persian-influenced culture. For as the Empire grew and prospered, imitation of what the Persian Mohammedan world had produced in the way of cultural achievements increased in all circles which laid any claim to superior education. This tendency is very well known in Osmanli poetry, and it was almost as strong in the domain of historiography. The language employed did indeed remain Turkish in by far the greatest number of cases, but this Turkish became all too often concealed under a disproportionate load of words borrowed from Persian and Arabic. Fortunately, there were some men of originality, but even they could not rid themselves altogether of the general spirit of their age. One of them, Hādjdjī Khalifa, a learned man who lived in the seventeenth century, calls such works as that of ‘Āshik Pasha Zāde vague histories lacking in seriousness, whereas for us those works often are regarded as more veracious than the stately, less naive great historiographers, whose information regarding the oldest periods is adapted to the taste and the prejudices of their own day <sup>1)</sup>.

However, in the later period we still do find works which by the simplicity of their language and style prove themselves to belong to the old and more truly Turkish tradition, for instance the *History of the House of Osman* by Luṭfī Pasha, Grand Vizier under Suleimān the Great, who is known from history to have been the very type of a genuine, old-fashioned Turk, an austere and sometimes cruel man of the sword.

The golden age of Osmanli historiography falls in the sixteenth and seventeenth centuries, coinciding with the height of the Empire's and dynasty's prosperity itself and with productivity in other departments of science and literature. The dynasty of Osman proved to be of longer continuance than many another in Persia before and after it, longer indeed than that of the mighty Timur Lang, who for a time had threatened to put an end for ever to the series of Osmanli conquests. Alongside of historical works which confined themselves to the entire history of the Osmanlis, there arose also literary productions in prose and verse which glorified the reign and the deeds of some one ever-victorious Pādishāh, such as Suleimān the Great, or Selīm I, the conqueror of Egypt. Besides these there were universal histories on the grand scale, on Persian models, philosophical re-

---

<sup>1)</sup> Mordtmann in *Der Islam*, Vol. x, p. 160.



flections on the course of events, on Arabian models, chronicles of the individual towns, chronological tables, biographical works, descriptions of particular festivals, such as the weddings and circumcisions of princes, a complete collection of which fills many pages in the list of sources consulted by von Hammer.

It really should not surprise us that on the threshold of this golden age we meet, not a Turkish but a Persian history, entitled the *Eight Paradises*<sup>1)</sup>, in which, in Persian ornate and artificial to the last degree, the story of the Sultans down to the time of Bāyazid II is dealt with. The author came from the Persian frontier and had taken refuge at the court of Mehmed the Conqueror at the time of the political disturbances then prevailing in Persia.

His work received uncommon praise from later historiographers on account of its style. One of them says:

"This musk-veiled book, which appeared in the fortunate reign of Sultan Selim (may his rest in the gardens of Paradise endure for ever), and under the patronage of his Grand Vizier (may he ever have honour in the eyes of the Sultan), far excels in the excellence of her beauty all other book-brides of excellent beauty, the garlands whereof, like chains joined together, so deck her hair with perfume of musk as the Hüris are decked with allurements, and her face is adorned with the blush of rubricated verses from the Koran and passages from the sacred tradition. When detailed, this work is not tiresomely longwinded; when brief it is not annoyingly obscure".

This critic, however, judges the work to be too brief in its enumeration of Osman's virtues and not sufficiently extensive in the laudations which befit the Sultans. He also is of opinion that the figurative language and artificiality go rather too far and he regrets that the author despises the adornments of moderate style; when, however, his own flowers of rhetoric just quoted are to be regarded as moderate, we can at the same time get an idea of how flowery and exaggerated the style of the Persian book in question is.

Indeed, the style which the majority of the great Turkish historians of the sixteenth and seventeenth centuries employed betrays an all too faithful imitation of their artificial Persian models, already mentioned. Even the later generations of Turks have little taste left for reading their outmoded decorative style, and only a few more original men among them receive any mercy at the hands of present-

---

<sup>1)</sup> *Hasht Behisht*, by Idris Bitlisi.

day critics. Another defect which mars the old writers is their attempt to set everything that the Sultans and the Osmanli troops did in a favourable light; the Persian-writing author just mentioned himself frankly explains that he has been careful to say nothing of any facts which do not tend to the renown of the Osmanli dynasty. But these circumstances belonged to the spirit of the times; the Sultans had often themselves commissioned the compilation of a historical work and freedom was an idea no more familiar in the literary than in the political sphere.

The numerous historians of the golden age either belonged to the holders of high religious offices and through their studies were familiar with learned literature, which included historiography, or else were high secular public officials, who owing to their long peregrinations in the extensive Osmanli territory and their access to the archives were in a position to acquire a wide knowledge of conditions and events <sup>1)</sup>.

Some of them, thanks to their abundance of detail, enjoy a greater reputation and form a series of descriptions of the events of those centuries.

Among the seventeenth-century scholars who have left us known historical works Hādjdj Khalifa must be included; we have already cited his contemptuous judgement of the oldest Turkish historiographers. This same writer, in his great Arabic catalogue of all Mohammedan scientific works, gives the following definition of historiography:

"The science of history is the knowledge of the conditions of peoples, their countries, their institutions and habits, likewise of the actions, genealogy and manner of life of individuals among them. Its subject is the vicissitudes of persons of bygone times, for instance prophets, saints, learned men, sages, princes, poets and so forth.

Its aim is knowledge of ages gone by, and its benefit is the provision of examples from events, the getting of advice therefrom and the acquisition of experience through knowledge of the mutability of times, so that we may avoid harmful things and make useful things our own. This science gives, as it is said, a second life to those who employ themselves therein".

---

<sup>1)</sup> Hodja Sa'd ad-Dīn's *Crown of Histories*, 1300-1520; Pečewi's history, 1520-1596; Na'imā's history, 1593-1660.

Thus far Hādjdj Khalifa. His definition is not of the most modern, it is true, but it breathes a spirit which is all too often lacking in historical works produced both before and after him.

In the seventeenth century there also appeared in Constantinople an encyclopaedic work of history, written in Arabic, the author being Mehmed IV's court astrologer<sup>1)</sup>. Hence it would seem that the influence of Arabic literature in the Osmanli Empire was still far from extinct; and the Turkish translation of this work, made in the eighteenth century, is still one of the most popular historical works in Turkey.

The most original and greatest figure among the Osmanli historians is Na'imā, who lived into the beginning of the eighteenth century. Na'imā, who was born in Aleppo, was a high officer of state and is much admired to this day for his powerful style. The more modern Turkish school of literature, which seeks after forceful and simple expression of thought, values him above any other Osmanli author of that age for his literary qualities. He forms a worthy conclusion of the series of great historiographers of the golden age.

Na'imā is at the same time the first of a new series of authors, all bearing the official title of "Imperial Historiographer". It is true that before that, as already mentioned, someone was often commissioned by the Sultan to produce a historical work, but that was an isolated occurrence happening from time to time, and the official position of Imperial Historiographer had, according to present-day Turkish historians, a totally different origin. According to them it was the continuation of an employment the existence of which is recorded since the days of Sultan Mehmed the Conqueror. There were then persons appointed to describe and glorify the deeds of the Pādishāh and of his times. The first holders of this office indeed did not bear the impressive title of Imperial Historiographer, but that of Shāhnāmedjī, which we may render composer of the Book of Kings. Turkish writers of the sixteenth century who mention this office tell us that these Shāhnāme-poets recorded the events of their time in the manner of Firdawsī. The title and its explanation thus point very clearly back to the immemorial custom of princes to keep a court poet, but that position was raised by the Osmanli Sultans to a permanent employment. In the sixteenth century the Shāhnāmedjīs

---

<sup>1)</sup> *Muneddjim Basbi Ta'rikhi*. It was translated into Turkish by the poet Nedim under Ahmed III.

took to writing in prose, and it would appear that little by little more recognition was given to their post, so that it became rather a public employment than a position at court. In an Imperial decree of 1601 a certain Hukmî Effendi is appointed Shāhnāmedji and this decree instructs him to put on record "the victories, campaigns, wars and battles which take place in lands near at hand or far off; and moreover, official and everyday events". Notice is given therein also to clerks, draughtsmen and guilders in the service of the Shāhnāme, that they must yield unconditional obedience to the Shāhnāmedji.

Later again comes the alteration of the title of Shāhnāmedji to that of Imperial Historiographer<sup>1)</sup>. Na'imā was one of the first who bore the latter title and to this very day the Turkish state has its official public historiographers.

After Na'imā, in the eighteenth century, these official Imperial Historiographers are practically the only historians, and they are therefore to be regarded rather as the followers of the great writers of the sixteenth and seventeenth centuries than of the court poets of the earlier Sultans, who need hardly be taken into account as historical sources. Even in the eighteenth century events could not be recorded in Turkey with complete freedom of conscience. Several times we see that certain parts of the work of a historian were revised by his successor on orders from above, because they contained information compromising to certain persons. Most historiographers were dismissed during their lifetime and occasionally, it would seem, banished, which indicates that the position was not altogether without its dangers. The facts which had to be recorded in the eighteenth century were often not of such a kind as to bear witness to the fame of the ever-victorious Osmanli army. For one whole year we have no records at all, and in recent times Turkish historians have been occupied in filling this gap by consulting contemporary Persian sources and other data. It appears from their researches that the events of that year must have been deliberately omitted and it is noteworthy that precisely in that year the Osmanli arms suffered a serious defeat at the hands of the Persians.

In the long run the government's interest in the post of Imperial Historiographer slackened, and so consequently did the importance of the post. Persons who, being out of favour with the Sultan or a Vizier, were not accounted fit for any other position, might still

<sup>1)</sup> In Turkish: *Wak'a-nuvis*.

hold the petty office of Imperial Historiographer. Others were invested with that office together with important public functions which left them insufficient leisure to give attention to the events of the time, unless they did as the old Persian historiographer Rashid al-Din is reported to have done and used the space between morning prayer and sunrise every day for that purpose. And most of the nominal holders of this office at the end of the eighteenth and beginning of the nineteenth centuries took no great trouble to fulfil their duties. They left a great deal of the recording of the period during which they held the post for the pens of their successors, trusting that they would display more industry. If it were not for a few powerful figures who brought the unsteady car of historiography back into the right track, we should be as ill informed concerning the internal condition of the Osmanli Empire in those days as we are of the history of the Seljukids.

In 1846 matters had gone so far that the records of events were some twenty years behindhand. The holder of the office, who had been appointed Imperial Historiographer not long before, set forth in a detailed memorial to the Grand Vizier that things could not go on in that way any longer. He pointed out that what had been written since 1770 had ceased even to be printed, and that he himself, owing to his position as head of the Imperial chancery, had no time to fill so important an office as that of Historiographer as well. For he considered that the task of the Imperial Historiographer was of more consequence and wider scope than the hitherto prevalent opinion concerning it supposed. Besides recording appointments and replacements, internal conditions, wars with foreign countries, and examination of the reasons for the superiority of the Turkish armed forces, all of which doubtless answers to the true meaning of the word "history", he is of opinion that historical works should also set forth the reasons for the defeat of the troops, besides giving information concerning contemporary events in foreign States. In this judgement the spirit of modern times is already at work. Modernity had formally entered the Turkish Empire in 1830, but so far it had come nowhere near breathing new life into the various social customs and traditional conceptions. The presenter of the memorial just mentioned found that it was so; no attention was paid to his proposed reforms, and he therefore resigned his post. His successor never troubled his head with historical writing at all.

Yet there was then quietly at work the man who was to rescue

Osmanli historiography from its degradation and to lead it thenceforth into new, modern ways, as regards both content and form. I mean Ahmed Djewdet Pasha, a statesman and jurist of that day, who wrote, under Sultan 'Abd al-Medjid, a detailed history on a large scale of events since 1780. Ahmed Djewdet Pasha in consequence bore the title of Imperial Historiographer for a time.

He broke away from the past in two points especially. Firstly, he made use of Western historical sources, although as yet only to a small extent, a thing which practically not one Turkish author had previously thought of doing. Secondly, in writing history he introduced a simpler, less flowery style, in agreement with the tendency which was then making its way in Turkish literature. Even his immediate predecessors in the office of historiographer had interlarded their writings with difficult Arabic and Persian expressions and often preferred to use the riming prose which characterised the older style.

After Ahmed Djewdet Pasha, interest in history and the study of history increased so much, and the methods and forms in which the interest found expression became so multiple, that it forms a chapter in itself. Down to the Great War [i.e., the first world-war, 1914-1918], a number of qualified men busied themselves with the questions relating to the history of their country and the total of works published during that time is very large. During the war an Institute of Osmanli History was formed, which ever since 1914 has been publishing an important periodical and has among other things encouraged the printing of the old Turkish historiographer 'Ashik Pasha Zade, of whom mention has been made.

Finally, I would not leave unmentioned the close relations which arose between historiography in Turkey and the introduction of printing into the Empire<sup>1</sup>). It is well known that the religious and economic prejudice against that art was not sufficiently overcome to allow the printing press access to Turkish Mohammedan book-production until the third decade of the eighteenth century. And the first printer of books who was able to get the Sultan's approval of the establishment of a printing office was not a real Turk, but a Hungarian converted to Islam. Furthermore, numerous limitations were still attached to this practise; certain religious texts were under no circumstances to be printed and the express approval of the Pādishāh

<sup>1</sup>) Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1919.

had to be obtained afresh for every new work to be set up. The establishment of the printing office in itself involved many difficulties; it is reported that six Turks were sent via Vienna to Leiden to have forty or fifty hundredweight of Turkish types got ready<sup>1)</sup>. Now it is quite worthy of notice that nearly all the works which were excellently printed in Constantinople in this earliest period dealt with historical or geographical themes. It was actually the original intention to make all Osmanli historians accessible to the reading public in good editions, and in fact the great work of Na'imā was published in 1734, preceded and followed by some smaller histories. The work of the contemporary Imperial Historiographer was also printed.

As a result of political disturbances, the undertaking so zealously begun was to be brought to an untimely halt, and that in about the same time as the year whose events were not recorded by the writers. The first printer died soon after and when the work was resumed, the printing establishment led a feeble existence, which soon came to an end. It was not until 1784 that a new one was started, probably under the supervision of the Imperial Historiographer of that day. And the first-fruits of its press was once more the historical work of the Imperial Historiographers who were then active.

And yet again, when in 1831 the first State printing-press was started in Constantinople to publish an official gazette for governmental communiqués, the 'Ulemā who was charged with the directorship of the gazette and the press was then holder of the office of Imperial Historiographer. His immediate successors also combined the two posts. However, at first no more historical works were multiplied by printing; the series, which has never since been closed, was not begun till the great work of Ahmed Djewdet Pasha was published.

The position of Imperial Historiographer continues and for the time being is entrusted to 'Abd al-Raḥmān Sherif Bey of Constantinople, who is nearly eighty years old. What he has to record concerning the fortunes of the "well-protected" Osmanli States is not unmingledly glorious events, as of old. Many are even inclined to believe that before long we must write "finis" to Turkish history, marking a greater alteration for the country and the people than has yet occurred since the dynasty of Osman was founded. This the future

---

<sup>1)</sup> *Op. cit.*, p. 11.

must reveal to us, but what is certain is that even in the future there shall be written the history, perhaps not of the exalted dynasty of Osman, but certainly of the Turkish nation, which is now concentrating its powers again and most certainly will sooner or later, whenever it makes itself felt as a true national unity, make good the saying that a Turkish writer set down soon after their defeat, "The Turk is never so alive as when Europe supposes him dead".

I cannot end this inaugural lecture without expressing my profound appreciation of the guidance which you, Professor Snouck Hurgronje, have given me since my student days, and not less for the interest which you always showed in me at the time of my sojourn in Constantinople. All those who have or have had the advantage of being numbered among your students will understand all that that means. I count it a fortunate omen that on my return to the Academy I may begin my new post under your Rectorship.

And I must also say a word of thanks to the Curators for the recommendation which they made to the Government regarding my nomination and for the trust which they have thus expressed in me.



## ISLAM IN ASIA MINOR \*)

Asia Minor was the cradle of the Ottoman Empire and ever since its foundation remained for six centuries the kernel of the State. In recent years the new Turkey also has been reborn in Asia Minor and the land occupied by the new Turkey about coincides with the borders of the former one, now that the districts occupied by non-Turkish peoples are subtracted from the ancient kernel. Owing to the increased political importance which Asia Minor has acquired, with Angora as its capital, for Turkey, and thus indirectly for world-politics, the study of the remarkable process of development which Islam has gone through in these regions has come more into the centre of attention. The phenomena connected with it are of great importance not merely from the point of view of the history of religion, but still more so for our knowledge and better comprehension of present-day conditions in that country. For, when we leave on one side the very latest State organisation of the new Turkey with its new constitution (whose vitality by the way is still to be proved by the event) the Western concept of a separation of Church and State has so far found no admittance. Consequently, the influence of religious convictions takes on a much more universal character.

The subject of the development of Islam in Asia Minor was recently dealt with as a whole, and for the first time as such, by the German Orientalist Babinger. Babinger had already studied for a long while the phenomena connected with his subject and consequently was exceptionally well qualified to make a collective examination. Nevertheless, his investigation could in many respects be no more than a statement of the problem, considering that that region is but ill equipped as yet with preliminary researches. It is true that, besides general histories of the Turks, meritorious contributions have been put forth, especially towards the understanding of the orders of dervishes in Asia Minor, for example those of Jacob and Huart, to mention no others, but a number of sources have not yet been examined. On the other hand, Turkish scholars also have set about interesting themselves in the religious history of their people; and

---

\*) Communication to the 3<sup>d</sup> Congress of the Oostersch Genootschap in Leiden 1923.

since firstly they have the sources nearer at hand and secondly they may sometimes be thought better qualified than we to judge of the facts, their assistance is of great value for a true insight into the whole matter.

It is my principal object at present to give a general view of the results which Babinger has reached and at the same time to inform you of the opinions of the Turkish experts, especially of Professor Köprülü Zâde Fu'âd Bey, of Istanbul. His great erudition makes him a master of this subject. Among his preliminary studies, I mention especially his book *The first mystics in Turkish literature* in the second part of which he speaks of the work of the dervish poet Yûnus Emre, who lived about 1300. The different attitude of Western and Oriental scholars to the recorded data is in many respects important.

First, let me say a few words regarding the sources. Especially for the oldest period, up to the rise of the Osmanli power, they are unusually scanty, in consequence of the loss of many early historical works in the ceaseless wars and devastations of which Asia Minor was the scene during the Crusades, the conflict with the Byzantine Empire, the invasion of the Khwârizmians and Mongols and finally that of Timur Lang. From then on, the historical work of Ibn Bîbî, which is accessible to us in Professor Houtsma's edition, is of great value; there are also historical monographs in libraries at Istanbul and elsewhere in Turkey. These date from the Seljuk period and include a number of Seldjuknâmes which have not yet been examined. There also still remain one or two of the ancient, pre-Osmanli poets, while a study of the quite extensive literature of the various orders of dervishes, with its numerous lives of saints, can also still yield considerable results. The information given by the later official Turkish historiographers is too much influenced by pragmatic views and partisan feeling against unorthodox religious movements to serve as a trustworthy source. Often we do better to consult contemporary Byzantine historians and also those of Egypt, when these mention Asia Minor in the course of their histories. Also, we must not neglect the epigraphic material to be found in Asia Minor, which so far has been exploited only in part, especially from the Turkish side.

The Islamising of Asia Minor went hand in hand with its Turcicising. If we want a date, we may take the year 1071 as our starting-point. It was then that Alp Arslan defeated the Byzantine Emperor decisively at Malâzgerd in Armenia. From that time on, the Seljuk armies

forced their way steadily forwards to the west, and with that went a great immigration of Turkoman tribes, which immigration was encouraged by the Seljuk Sultans of Persia for political reasons. These Turkomans, who came from Central Asia, were not the only Turkish tribes which settled in Asia Minor; still earlier, the Byzantine Emperors had assigned dwellingplaces there to Christian Turkish peoples which were their allies; furthermore, Turkish elements coming from the north over the Caucasus and from the east had earlier penetrated into the country. Indeed, even in the Mongol epoch and under Timur great migrations of population had taken place among the Turks, so that we may say that a period of ethnic stabilising did not set in till after 1400. If we enquire as to the social and religious conditions in Asia Minor under the Seljuk dynasty, which was in power there in the thirteenth century, we cannot expect to find a simple picture.

Alongside the Mohammedan Turkish immigrants there were also still to be found there the Hellenised Christian inhabitants. This population, it is true, in the long run was almost entirely absorbed into the mass of the conquerors and the particulars of this admixture are not known to us, but it is obvious that it did not disappear without leaving traces of its existence behind. There is difference of opinion especially concerning the influences of this ancient Christian population on religious conceptions which emerged later in Asia Minor. While Babinger in general is inclined to see the effect of the Christian element in definite phenomena of popular religious belief, for instance the honour paid to saints, from the Turkish side attempts are made to insist that these phenomena have rather their roots in ancient and genuinely Turkish popular traditions, brought in with the Turkoman tribes.

When dealing with so very complex a problem as that now under discussion, it seems impossible to take up a standpoint on principle. In any case, we must begin by putting together the facts which have come down to us, as they present themselves. Since the religious development of Asia Minor was completed under the label of Islam, investigators are right in trying to hold to Islam so far as possible as the clue in their studies.

The Turkish conquerors who brought Islam had themselves got acquainted with this religion only a comparatively short time previously. Before their conversion, the Turkomans had in great measure been Christians, and we must assume that there survived among

them also Christian conceptions, together with Manichæan and Buddhist ideas. In Persia furthermore they made the acquaintance of a form of Islam which after a development of four centuries there presented a picture of great religious disunity. For in Persia especially, and also in Transoxania there existed, alongside of orthodoxy, a great multitude of heretical Shi'ite movements, which had most recently, at that time, found a reinforcement in Sufism, which was then flourishing and not yet regulated.

The effect of this Persian Islam on the various social strata of the Turkomans was of varying character. As far as the Seljukid sovereigns were concerned, it appears that once they had become a Mohammedan dynasty, they mostly took up an orthodox attitude, at least in Persia, and this is quite explicable by reason of their opposition to the Buyids, who were Shi'ites. This is less certain regarding the Seljuks of Konya in Asia Minor. Their conduct and also the records they have left behind give the impression rather of sympathy for the cult of Ali and other unorthodox ways of thought, although it is plain that they were far from declaring themselves Shi'ites. One thing is quite certain, namely that they and their great functionaries were quickly Iranised and in every way renounced their Turkish origin as far as possible. Even the official language was Persian.

The situation was altogether different among their Turkoman subjects. Among them Islam remained but a veneer and the old folk-traditions lived on more strongly. So, even in Asia Minor, they remained nomadic for a long while and their clans moved about the country as wandering towns, while in the real towns there lived the representatives of the Iranised State authorities and the original population. Among the half-nomadic Turkomans great authority was still attached to the Bābās, that is to say to the veritable successors of conjurors and wonder-workers whom we find among heathen Turks under the names of kams, uzans and shamans. We may then assume with the Turkish scholar Fu'ād Bey that these simple Turks were quite indifferent to the theological controversies within Islam between Sunna and Shi'a and regarded the utterances of their Bābās as the supreme law in everything. On the other hand it is probable that the new population, for the very reason that paganism survived in it, was very susceptible to the unorthodox conceptions of the followers of Ali.

And before long there arose like influences even in Asia Minor itself. For once the Anatolian Seljukids were firmly established in

power, Islam made its arrival felt in another way also, namely through a great affluence of mystic elements, which gradually made their way. Asia Minor, the district newly acquired by Islam, whose rulers did not show themselves very strict Sunnis, exercised a strong influence on the great mystical thinkers of the Muslim world. I mention only the names of Ibn al-‘Arabī, who spent some time in Konya, and of Djalāl al-Dīn Rūmī, whose father had already left Khorasan for fear of persecution and taken refuge in Asia Minor. These great mystics brought not only religious influences but also Persian culture with them. They and their disciples thus found support and favour especially with the higher, Iranised strata of the population, of which as already said the Seljuk dynasty formed the centre and which was to be found especially in the cities. From the point of view of readiness to receive heterodox religious elements, the new territory acquired by Islam in Asia Minor may perhaps be compared with North America at the time of the first European settlements there.

The lower and less Iranised classes of the people also had their share in the mystical influence, but here rather in the form of wandering dervishes, who especially in the Mongol period fled from Turkestan, Khorasan, Iraq and Persia to Asia Minor and arrived there in great numbers. They journeyed in groups through the country and in great measure belonged to the category which we style *Ḳalenders*. From Transoxania and Khorasan they also brought mystical Sufi conceptions with them. But despite their spiritual relationship to the great Sufi sheikhs of the East, the mysticism of these wanderers, who belonged to the lowest classes of the people, had taken strange forms. Their religious ideas are not accurately known to us, but in general their members were characterised as *bāṭinīs*, that is esoterics. To explain the fact that their influence on the Turkoman tribes in Asia Minor and also in Syria was so remarkably great, Fu’ād Bey suggests that among these *ḳalender* dervishes there was already a contingent of Turks from Transoxania, and indeed that even some of the mystical sheikhs to whom they traced their doctrine were already Turks.

Thus it is certain that Asia Minor in all strata of its population was exposed to Sufi influences. In addition, it may well be assumed that besides the natural disposition of the various elements in the population, the distress of the times inclined the inhabitants to accept mystical conceptions. This phenomenon may be repeatedly observed in the history of Islam, and not of Islam only.

But while the rulers of the land and the higher social classes for their part did not go too far in extremist ideas and, although in general always well disposed towards the various manifestations of Sufism, yet accepted more and more the orthodox form of Islam, the thought-patterns of the Sufis and the followers of Ali quickly became firmly rooted in the lower cases especially. This manifested itself in the great number of mystic orders, or *ṭarīqas*, which sprang up, as Babinger says, like mushrooms in Anatolia and adorned themselves with the names of famous Sufi sheikhs from the East, or of those who had been active in Asia Minor itself. As an example of the latter category we may mention the orders of Mewlewī and Bektāshī, which still continue to flourish, with many other *ṭarīqas*, in Turkey and have countless adherents among the populace. In the earliest centuries after the Islamising of Asia Minor however, the social and political importance of these orders were much greater than now. Fu'ād Bey says in one of his works that in the Seljuk period a new order of this kind was so to speak officially recognised by the government. The different mystical brotherhoods formed numerous groups, associated with one another or independent, which sometimes even appear to be arranged in accordance with geographical and ethnical standpoints, and therefore, as is still the case, take on the character rather of sects than of religious orders.

It marks the peculiar character of the Islamic development of Asia Minor that the whole social grouping of the people seems to be connected with the grouping into *ṭarīqas* or sects, which all had this in common, that they aimed at a definite religious or moral ideal. There are to be found other communities also in Asia Minor which are essentially related to the *ṭarīqas*. German investigators put these associations into the category of societies of men (*Männerbunden*). Ibn Baṭṭūṭa gives us information about this kind of associations, whose members strove in common after a moral ideal, *futūwa*, and at the same time formed a kind of guild of artisans. One of these *Männerbunden* was the corps of Janissaries, which was itself in close association with the order of the Bektāshī.

It is natural to suppose that this remarkable social structure represents a survival of pre-Islamic communal forms, but so far as I know, no one has yet succeeded in finding concrete evidence of this.

As already mentioned, the religious conceptions and practices of the various orders of dervishes are not yet sufficiently known, but according to what we learn from Jacob, for instance, concerning the

Bektāshīs and information from contemporary Turks, it would seem that in any case the order just mentioned knows a number of institutions reminiscent of Christianity, for instance confession; even that it is possible for Christians to belong to this order. On the other hand, it is claimed on the Turkish side that immemorial Turkish religious conceptions are preserved in the Bektāshī doctrine, for instance the adoration of Heaven as father and Earth as mother, in agreement with the terminology of the Orkhon inscriptions.

In the history of Asia Minor under the Seljukid and Osmanli dynasties, the orders of mystics played a further important part in the shape of the numerous rebellions which arose in the name of a religious ideal; they are usually known as the dervish rebellions. Here one point calls for attention, and it is very characteristic of the internal organisation of these orders or sects, and that is the absolute, blind obedience with which a spiritual leader was followed by his disciples. Obedience and devotion belong, as is well known, to the rules of all mystic orders, but in the many disturbances brought about by dervishes of which Asia Minor has been the scene, they have been manifested in extraordinarily powerful ways. The dervish rebellions constituted a very serious threat to the authority of the reigning dynasty. They were characterised by the unusual enthusiasm with which all adherents, men, women, and children, followed their religious leaders through thick and thin.

The first great uprising of a religious colour of which we have any information occurred as early as the days of the Seljukid dynasty, in the thirteenth century. A great popular movement then arose among the Turkomans in East Anatolia. Under the leadership of their chief, Bābā Ishāk, or as he called himself Bābā Rasūl Allah, they captured several cities and it cost Sultan Ghiāth al-Dīn much trouble at last to destroy these rebellious hordes. Not much is known of the reasons for this rising; according to Ibn Bībī, Bābā Ishāk preached doctrines belonging to the cult of Ali. But as to the great political importance of this rebellion our sources leave us in no doubt.

Especially from the Turkish side this first manifestation of religious rebellion is emphasised, because it clearly manifests itself as a rising against the Iranising dynasty and against the towns. Now since our data show that there existed spiritual connections between Bābā Ishāk's rebellion and the numerous revolutionary movements which succeeded it, as also between Bābā Ishāk and the founders of mystical orders which appeared later, such as Hādjdī Bektāsh, Turkish

researchers are also inclined to see in all these movements expressions of the national Turkish spirit working out.

However that may be, the history of the frequent troubles of a religious character which are to be found in the first centuries of the Osmanli Empire is of importance for a knowledge of the process of development of religious life in Asia Minor. All these phenomena are connected with each other, and Babinger, by his studies of the dervish rising in Western Anatolia at the beginning of the fifteenth century, under the spiritual leadership of Sheikh Simawna-oghlu Badr al-Dīn, has emphasised the enormous religious and political significance which must be attributed to such movements. In this connection I would also mention the great dervish rising of 1527, led by Kālander-oghlu, also known as Hādjdī Bektāsh-oghlu Kālander Çelebi.

Two of these revolutionary movements actually reached their aim to such an extent as to result in the rise of new dynasties. The first of these is the dynasty of the Karamān-oghls in Konya, which arose during the decline of the Seljukid dynasty and which traced its pedigree back to the mysterious dervish Nūra Şūfī, to whom some writers ascribe Armenian and therefore Christian origins. Spiritual connections exist also between this event and the rising of Bābā Ishāq.

The second successful rising was of much greater importance, for it contributed to the rise of the Safawids in Persia. Although the ancestor of this dynasty, Sheikh Şafī al-Dīn, belonged to Ardabīl in Azerbaijan, still his descendents propagandised for their ideas in Asia Minor for the most part, and Shah Ismā'īl, who preached an outspokenly Shi'ite doctrine and became the first Safawid Shah of Persia, found in the beginning of the 16th century his greatest support in Asia Minor. The majority of his supporters came from the region around the Gulf of Adalia, the present Sandjak Tekke, where even today there is still a population in many respects remarkable and heterodox. Only with great difficulty did the Osmanli Sultan Bāyazīd II succeed in driving out of the country the rebels under their leader Bābā Shah Kuli and thus probably saving Asia Minor from being conquered by Shah Ismā'īl. Bāyazīd's successor, Selīm I, continued, as is well known, the contest with Persia, which had now become Shi'ite.

From the facts just mentioned it is clear how the Osmanli Sultans were obliged to take measures against the dervish disturbances in



order to maintain their authority in the country. The house of Osman however does not seem originally to have taken up so decided a position in opposition to the mystic propaganda of the sheikhs and dervishes in their domains. On the contrary, everything indicates that they, like the Seljukid dynasty, were at first well disposed towards the Sufis and their followers. Of course it was in the first place the higher classes of Sufis; but the religious movements among the populace, the development of mystic orders, were also sympathetically received by them and were granted all manner of marks of favour. We need not be surprised at this if we remember that the first Osmanli Sultans were Turkoman chieftains, as yet little affected by Iranian influence. Some would even deduce from the fact that the names of Osman's father, his brothers and his son Orkhan are all non-Turkish or pagan, that Osman himself was the first to accept Islam and therefore to change his name. However, it must be recognised that even if this opinion is correct, the choice of the name Osman does not definitely indicate strong Shi'ite sympathies.

However that may be, the preference of the new rulers for the mystical elements in the various strata of the people is certain; the historical sources inform us of sheikhs and Bābās with whom they had dealings. Not until their power had increased and they had won a prominent position in the world of Islam was it inevitable that the gulf which parted them from the religious and political aspirations of their people grew wider. They began to see, that the flourishing development of the system of mystic orders with its peculiar social organisation would sooner or later become a danger to their authority, and as already said, the Sultans of the fifteenth century were already taking great pains bloodily to suppress the rebellious dervishes. By force of circumstances they were thus driven more and more in the direction of orthodoxy, however much they personally continued to admire Iranian culture and the Iranian-thought mystic sheikhs and scholars who moved in Court circles. It seems to have been especially after the conquest of Egypt by Selīm I that the Osmanli Sultans definitely took to the Arabian, Sunnite way and quitted that of the Persian Shi'ites. Beyond a doubt their political opposition to Persia also influenced this change of front, since that country had become officially Shi'ite. Furthermore, the assumption of the title of Khalif must have played its part in making the dynasty of Osman champions of orthodox Islam. None the less, down to the end of this dynasty the tradition survived that every Sultan must belong to a particular

ṭarīka. Thus it is reported concerning the last Sultan but one, Mehmed V Reshād, that he was a zealous Mewlewī.

In the seventeenth century the last traces of rebellion resulting from mystical movements among the population appeared. After that it seems that mystical ideas had lost their power to arouse the common people. It is true that the people was no more strictly orthodox in feeling than before and its numerous ṭarīkas and sects were tolerated; but from the official point of view they were no longer significant. Only, in this connection we must not omit to mention the annihilation of the corps of Janissaries by Sultan Maḥmūd II at the beginning of the nineteenth century and his attempts to root out the order of the Bektāshīs, who were connected with the Janissaries.

This extermination, however, was not quite successful; the order of Bektāshīs is still in existence at this moment and has many followers in Asia Minor, indeed whole villages profess allegiance to it, and the same is true of the numerous other ṭarīkas which still exist. Time is lacking now even to summarise the religious, ethnic and social phenomena which are still noteworthy and more or less well-known, and are even to-day to be found in Asia Minor and exhibit a number of points of connection with the great movements of which history tells us.

In any case, Asia Minor presents the picture of an outwardly Sunni Muslim people which in all its classes has been exposed to the deep penetration of mystical Sufi influences. It is not only the lower-class man who tends to satisfy his mystical desires by association with a particular order, without actually joining the brothers of that order. The more enlightened also seek the right way in that fashion. Most certainly Sufism has set a clear stamp even on the proper names which are now in use in Turkey.

That pre-Islamic Christianity had on the whole its part in this development is pretty well to be assumed, not only because Eastern Christendom itself already possessed more mystical elements than orthodox Islam; to this day it happens that Christians alongside of Mohammedans belong to one and the same mystic sect. And the fact that in very recent times indeed there has arisen in Adana a new sect, half Christian, half Mohammedan, which calls itself the Beyberīye, shows both how susceptible the population still is to mystical influences and also how closely connected these same influences are with Christianity. We must also remember the remarkable pheno-

menon of the recognition in Asia Minor and in Istanbul of saints who find Christians as well as Mohammedans to do them honour.

Finally, I wish here to make mention of an attempt which was made in the last years before the [first world-]war to give the *ṭarīqas* a share in the latest internal politics. This happened on the occasion of the establishment of the political party called *Liberal Entente*. The founder of this party was Dr. Riza Nūr Bey, known also in connection with Kemal's political activities, and it was his aim to achieve thereby a counterpoise to the steadily increasing power of the group of *Unity and Progress*. Riza Nur Bey was then able to enlist the aid of persons who had connections in the circles of the mystical orders. He was, however, quite early forced to the conclusion that the help of these circles was useless to him and that those individuals who belonged to them were totally lacking in political insight.

This is not to say that his judgement was correct, but it needs cause no surprise that the philosophy of modern party-politics is not comprehended in circles which for centuries have lived under the tradition of very unmodern conceptions. That does not prove that the mystic organisations cannot play an important part behind the scenes. On the contrary, in my opinion there can be no doubt that during the violent upheaval and reorganisation which the Turkish people have been undergoing in recent years the peculiar religious aspirations of the populace must have very considerable influence.

## THE RÔLE OF THE TURKS IN THE HISTORY OF HITHER ASIA \*)

We are accustomed to divide the peoples of the world into different classes, according as, in our eyes, their culture is more or less advanced. In so doing we put at the top, on the one hand, the civilised nations and at the bottom the savage tribes living in a state of nature. Between these two extremes we have another large group, to which we deny the right to count themselves entirely as civilised peoples, but which are on the way to become civilised sooner or later. Now we might argue for long enough as to what exactly is meant by the expression "a cultured people"; indeed we might ask ourselves if culture as such can really be predicated of a whole nation. And just of late we have been forced to give up a large number of ideals, but in consequence we have perhaps become more ready to make allowances and gentler in our judgement of other nations.

I would suggest to you this evening that you too provide yourselves with a large dose of tolerance for the subject which is to occupy us, namely the Turks. The Turks indeed belong to those people which history has taught us to approach with a certain uneasy abhorrence.

---

\*) This lecture, which was delivered in 1923 and describes the part played by the Turks in Asia Minor, ends with the sentence "We must leave history to say the last word".

The author, when on a visit to Istanbul in September 1951, was able personally to observe, to his great satisfaction, that the development of Turkey has led to a prosperous, economically independent State of nationally conscious Turks, both men and women. It was just then that Turkey joined the Atlantic Pact.

The city of Angora, now known (by its classical name) of Ankara, still described in 1923 as *la boue horizontale et la boue verticale*, has become a very up-to-date town, with large government buildings, a university and so forth. A Turkish middle class has come into being, industries have been set up, and all this in less than twenty-five years. It is impossible to point out in connection with every statement which still was true in 1923 the changes which have now taken place. One is all the more impressed by the prodigious amount of work that must have been done to produce these alterations in so short a time.

Nowadays the women are completely emancipated in the best sense of the word. They may study, and also fill all offices, even that of judge. Here and there one still hears of reaction against this, but the women will never let this freedom be taken from them. The present article brings out the fact that the Turks were so to speak prepared through the last few centuries to develop into a nation which knows itself, thanks to the genius of Mustafa Kemal Pasha (Kemal Atatürk) (Red.).

Anyone who has even a smattering of European history knows that this people was the terror of our part of the globe down to the end of the seventeenth century, that for ages they tyrannised over all South-Eastern Europe and even constituted for centuries a threat to our Western European Christian culture. Even in the Netherlands, which remained safely out of their purview, the remembrance of those times survives when we say that someone "curses like a Turk".

We can therefore understand to some extent why the Turks are mostly considered as a people which does not yet share fully in the blessings of civilisation. To this judgement there contributes, besides the disputes of earlier ages of which mention has just been made, the circumstance that the Turks are Mohammedans, the only Mohammedan people in Europe, and, however free-thinking and tolerant one may be in the sphere of religion, still we have inherited from the Middle Ages and the times of the Crusades an instinctive feeling that we and the other Christian nations of Europe belong together, into however many different churches and sects the peoples may be divided. This is of course not exclusively the result of a difference in religious opinions with the Mohammedans, but rather a deep-rooted difference between all phenomena and all conceptions which belong to private and public life, in short a divergency in cultural status.

You no doubt know that for the last hundred years a new movement has arisen in Turkey, which has for its object the adjustment of Turkish culture to that of Europe, the taking over of European institutions, the adoption of European customs in private life, the wearing of European costume, the direction of the State on European lines and in short the following in all things of European models, thus making it possible for the Turks to deal with Europeans on a footing of equality and to see themselves regarded as their equals. This process has gone pretty far forward and I hope before long to have an opportunity of dealing with it again more fully. But one cultural condition makes room for another but slowly, and under the surface the old inheritance of Mohammedan Turkish culture is still at work.

In very many respects the form of culture peculiar to the Mohammedan world should not be thought inferior to ours. We know from history of striking instances of flourishing Mohammedan peoples who in the sphere of literature, of the fine arts and of jurisprudence have left us imperishable memorials. So it would be a

mistake to look down upon the Turks merely because they are Mohammedans. But here still remains the other factor in our estimate, that to which I drew attention at the beginning, the savagery of the Turks, if I may call it so.

The bad reputation of being a rough, warlike, ambitious people attaches to the Turks not only among us but also among many of their Mohammedan coreligionists. They too, especially the Persians and Arabs, have in course of time come to regard the Turks as a power inimical to culture, a scourge and a plague of mankind, and they have many proverbial expressions in which Turks is equivalent to coarse, uncultured creatures.

How did the Turks get into such bad odour both there and among us? The answer is easily given. They have had the misfortune not to have made their entry into the circle of the civilised world till comparatively late. They did not appear on the stage of the world until a time in which both the Eastern and the Western mediaeval cultures were at the zenith of their prosperity. It is easy to understand that the warlike barbarian strangers were none too welcome. They were about as much wanted as toothache. It is always so when a wild, nomadic, horse-riding people pours over districts in which for centuries another and more cultured population has been settled in prosperity and quiet, living safely under a strong government. Europe experienced that especially at the beginning of the Middle Ages, when the Huns under Attila laid wide districts waste. The Turks also at first appeared barbarians, and this ill fame has never quite left them to this day. Nevertheless, they were by no means averse to the cultural values which the newly conquered world offered them. This does not mean merely that they were glad to adopt the comfortable and luxurious life of those countries in place of the hardships which they had had to put up with on their steppes. No; they quickly desired to take part and to play a rôle in the ancient intellectual movements which were active there. And that they gave themselves heart and soul to the world which was so new to them, so much so that before long they preferred to forget their origins and were ashamed of being thought Turks, is what I hope shortly to demonstrate.

But first I would propose to attack the question where the Turks really came from and what we know concerning their earliest history. To do this we must set out on a long journey which will lead us far into the heart of Asia and even to the borders of what is now China. There, in the neighbourhood of the Altai range, we must look for the

Turks' native land. Like other Central Asiatic peoples, for instance the Mongols and the Tungus, they had lived from time immemorial as a people of nomads on the wide steppes that are to be found there. It may be said that the continent of Asia is divided by a long range of mountains into a western and an eastern portion. These mountains stretch from the Pamir plateau, the roof of the world as the Persians call it, in a north-easterly direction to the mountains south of Lake Baikal. The present north-west frontier of China more or less follows the line which I mean. From the central massif many more chains run out to the west and the east, but the largest space in the two halves of the continent is taken up by the wide, endless steppes. The ground there consists largely of loess and is in places not quite unfruitful, but other circumstances, for instance the lack in many parts of a sufficient water-supply and thorough irrigation, make the possibility of cultivation in these regions very small. Moreover, there are to be found there wide expanses of totally unproductive territory, where the soil has been hardened through climatic influences and no plant can strike root; furthermore, in various places there are great deposits of salt, which give a cheerless appearance and are hostile to any human settlement. No trees are to be found on the steppes, although they occur on the mountains; thus the Altai range is covered with thick forests (Altai means high forest). The rivers in those parts, which come from the central mountains, do not as a rule succeed in making their way to the sea, but lose themselves in the earth or run out into larger or smaller lakes. Consequently, their importance as line of communication and as encouragers of civilisation is very small; most of them are not, or barely, navigable and their chief importance is for the irrigation of the soil. Where that was possible, agriculture developed even in the oldest times, and this gave more opportunity for human settlement. Such regions are, in the western portion, the course of the rivers Āmū Daryā and Sir Daryā and the present-day Semirechinsk south of Lake Balkash; in the eastern district, especially the territory of East Turkestan where the river Taryan flows.

No sharper contrast can be imagined than that between this Central Asiatic world and our European conditions. For with us, the development of culture and intercourse depends to a very large degree on the seas which encircle our continent and form deep gulfs and inland lakes in it, while moreover a great number of navigable rivers flow into them; but in Central Asia there are no other means of intercourse possible than over the wide expanse of the plains, which

can thus in that respect be compared to our seas. So from time immemorial caravans have maintained trade relations between East and West Asia, thanks to the peculiar qualities of the famous "ships of the desert". They moved partly over the endless steppes, partly were obliged to surmount portions of the central mountain ranges, making their way sometimes through higher, sometimes lower passes. No one who does not know these regions by personal observation and has never shared the strange manner of living and travelling in the steppes can readily form a wholly just conception of it all. I therefore refer you to the works of Sven Hedin and of our countryman Visser.

What I have just said sketches Central Asia as a land of transients, a road of communication. Now we must consider it as a habitation, and above all as the habitat of the Turks. I have already told you that agriculture is possible in many parts, and that there settlements also exist. But the larger percentage of the region is not capable of supporting a sedentary population; therefore, owing to the conditions of the soil and climate, most Turks were always nomads, as to this day the inhabitants of those parts lead a nomadic life. At the present moment, the Kirghizes are among the most typical representatives of nomadism. Such a life needs not be markedly primitive. Nomads who are comfortably off can permit themselves great luxury, and travellers give us numerous descriptions of the splendid large tents in which rich nomads live and the artistic metal utensils and weapons which are to be met with there.

We can however say in general that no people of its own accord leads a nomadic life on the steppes, for existence there is very hard. The changes from summer heat to winter cold are very marked, and in winter especially the icy winds and the blizzards sometimes make life next door to an impossibility for the tribes. But, as a result of these same frightful hardships, the race is hardened like steel, hardened in body and in soul. It becomes a terror and a threat to the peoples which live about its path in better circumstances and in consequence have become weaker and less efficient fighters. But on the other hand in painful struggle for existence the nomads or semi-nomads have little time left to occupy themselves with less material affairs. There can be no question of such things as a literature, for instance, and even the religious life, if they have any, is at a low level.

The Central Asiatic nomads are not beautiful. Most of them show the characteristic features of the Mongolian race. The colour of their



skins is dark or yellowish, their heads round and with prominent broad cheek-bones. They frequently have slanting eyes; the beard is thin, the neck short and thick, the stature low. This appearance made the nomads none the better fitted to win the affection of the civilised peoples. But in the case of the Turks, these racial characteristics are never so strongly marked as in the other nomads, such as the Huns and the Mongols.

Low though their culture was, the nomads in one respect are obliged to exert their intelligence more, namely in the creation of social conditions which should make the struggle for existence easier, that is the maintenance of strict discipline and just dealing within a limited group, which makes it possible to hold it together and to take successful action against other groups or against the inhabitants of the distant prosperous lands which they wish to conquer. The larger the group, the stronger the people. We thus find in the course of history that these rude nomads succeeded in creating larger political units; and once that came to pass, woe to the countries whose riches and luxury attracted their desirous gaze. In savage hordes they swept over the civilised regions, at first laying all waste with a remorselessness which spared nothing. The word horde which I have just used is originally the Turkish word *ordu*, meaning army. But when they had satisfied their lust of conquest, they very quickly learned to value other qualities than the coarse and brutal heroism of the steppes. And they adapted themselves to the habits and customs of the inhabitants of the newly conquered region. But with this adaptation there went hand in hand a weakening of their original elemental powers. In the long run the old civilised peoples became after all their superiors, and the more or less tragical end of the adventure is then either that the conquered people chases the barbarian invaders away and makes them their slaves, sometimes indeed pursues them to their steppes and subdues their weakened nation to its own, or at least that the conquerors are tamed and lose their nationality, forgetting their origin. There always goes with this process a remarkably rapid decline of the great political unity which had given support to the conquests. The inhabitants of the steppes either were acclimatised or obliged to retreat to the country of their origin, there to resume their old hard life. European history tells us of this with regard to the Huns; they too came from the heart of Asia, spread death and destruction for a time, and finally disappeared again as fast as they came.

The Turks were a part of the nomads whose life I have outlined in few words. Now-a-days we mean by "Turks" in the narrower sense the Turkish-speaking inhabitants of the Turkish Empire; in a wider sense the name is applied to all peoples who speak a Turkish tongue. For the Turkish languages are very closely akin to one another, and they are spoken over an enormously wider area than the country we now know as Turkey. At this moment, Turkish is spoken from East Turkestan to European Russia and from Siberia to the Caucasus and the Turkey of to-day. The Turks in Siberia and Russia are known also as Tatars.

What the name Turk means we do not know. Originally it signifies simply one of the groups of nomads which at a given time in history were organised and founded a powerful Empire. Within that group it is probable that some one tribal and linguistic community was dominant, and from that all these tribes and their kinsmen got the name of Turks.

The appearance of these tribes which were the first to call themselves Turks took place in the sixth century of our era. What we know of their first appearance we get from the Chinese. A glance at the map is sufficient to make us understand that China was the civilised country lying nearest to the reach of the Central Asiatic nomads. Towards the Western peoples the great steppe region stretched much further than towards the East, and to the south, towards India, high mountains and broad rivers barred the way. It is thus the ancient Chinese chronicles which give us our earliest and best information concerning the nomadic peoples of the continent. China was forced to occupy herself with them, since they constituted a lasting danger to the prosperous and thickly populated districts which had existed on the banks of the Hoang-ho and the Yangtse-Kiang from very early times. The best proof of the great danger is the famous Wall of China, which about 200 B.C. was erected by the Chinese Emperors to protect their country. But the best fortifications were no help, and more than once the Celestial Empire was overrun by the barbarians, which ruled it for the time being.

From about 500 B.C. onwards the Chinese called these tribes by the general name of Hiong-Nu and there is a common tendency to identify this name with that of the Huns. The name of the Turks does not occur until the sixth century, as I have already said. The Chinese call them Tu-Kiu.

The Chinese annalists inform us that in the sixth century the

Turkish people freed themselves from the overlordship of another Asiatic people. They then formed a great empire under their prince or *Qaghan* *Bumin*. His son widened the boundaries of the empire greatly in both directions, eastwards to what we now call Manchuria and westwards to the *Jaxartes*, now known as the *Sir Daryā*. This western expansion was to be of great importance for the fortunes of the Western peoples; the Turks then came in contact for the first time with the Persians, and learned to know of a new outlet for their spirit of military adventure. For the present, the contact was friendly.

The very wide region conquered by the Turks, from the *Jaxartes* to Manchuria, soon broke into two halves, which formed so to speak a personal union, since either half was governed by one of *Bumin's* sons. The East Turks had their head-centre in the present-day Mongolia, on the river *Orkhon*, and the West Turks had theirs in the valley of the *Ili*. Concerning the West Turks we already find some information in the Byzantine historians, for their prince, *Qaghan Istemi*, sent an embassy to Constantinople to negotiate a sort of commercial treaty. The highly important Chinese silk trade was the chief interest on that occasion. China was then the only country where silk was manufactured and the Chinese did all they could to prevent the introduction of silkworms into the West, which would lead to the loss of their monopoly. In the end they did not succeed in this. Christian monks contrived to hide cocoons in their staves and thus to escape the Argus-eyed and merciless Chinese scrutineers. But in the sixth century that had not yet happened, and the great caravans which conveyed silk from China to the West across the wide ocean of steppes were of the greatest importance to the peoples living there, who derived a substantial revenue from them. The Turkish *Qaghan Istemi* now wished to arrange, by negotiation with the Emperor of Constantinople, a direct commercial contact between his own people and the Byzantines, and thereby to cut out the other peoples lying between them. In connection with this there also went a Greek ambassador to the court of the *Qaghan* and through him we have a description of the splendour and magnificence which were already prominent in the entourage of this Turkish prince. He himself sat on a golden throne with two wheels, which could be drawn by a horse. The throne stood in a large tent (we must not forget that here we are in a nomads' camp), the walls of which were hung with tapestries of the most beautiful colours. On another occasion the ambassador was received in audience in a chamber

where the Kāghan was seated upon a gilded couch supported on golden peacocks. It is clear that at all events the princes had managed to secure themselves a certain amount of luxury in their steppes.

The first great Empire of the Tu-Kiu or Turks was not destined to endure for long. The Chinese knew of clever ways to sow dissension in this formidably growing power and finally to defeat and subdue both the East and the West Turks. It was, however, but a temporary collapse. Remembrance of their former might remained lively among the Turkish people and after several unsuccessful attempts, a descendant of the old dynasty managed to unite the East Turks into a power independent of China. This new East Turkish Empire very soon reimposed its authority on the West Turks, and thus practically the great old Turkish Empire was restored.

We know of all these events through the Chinese, but we know of them also from a source which derives from the Turks themselves. There exist two extensive inscriptions of about the year 730 A.D., that is to say from the golden age of the new Turkish Empire. They were set up by order of its sovereign of that date, and contain a description of all these vicissitudes. These inscriptions are on two large stones, which were discovered fully thirty years ago [i.e., about 1893] in the region which was formerly the centre of the East Turkish power, that is to say on the banks of the Orkhon. They are important in many respects, for instance on account of the writing, which is superficially like runes, whence the characters are styled "Turkish runes". This fashion of writing was unknown, and a Danish scholar, Professor Thomsen, deciphered it most ingeniously. The inscriptions are important also from the linguistic side, for they constitute the oldest document in the Turkish language that we now possess.

Thanks to the content of these inscriptions we get a good insight into the Turkish sentiments of that day and their relations with other peoples; sentiments which are important especially because we can still come across traces of them in the Turks of to-day. They show themselves to be a people which realises its own worth and already has a distinctly expressed feeling of independence and is full of distrust of the neighbouring peoples of higher culture, in fact exactly what we hear of from the Nationalists of Angora. This is how this ancient Turkish prince expresses himself to his subjects and sets forth his especial bitterness against the Chinese:

"The Chinese people, which has gold and money and silk enough

to spare, has always tried to entrap you with blandishments and with false hopes of riches and prosperity. And many of you have listened to their temptations and settled among them. But then the wickedness of the Chinese was exposed. Therefore, ye Turkish people, when you enter into that land, you shall perish; remain rather in your own country and in your steppes, and so shall you suffer no harm".

He then describes how the Chinese brought down the first Turkish Empire by their intrigues:

"They set brother against brother and weakened the Empire; the sons of nobles became slaves to the Chinese people and our virgin daughters became their slave-girls, and the Turkish people sighed in slavery, saying, 'I was a people which had its own prince. Where is my prince? What is this prince that I serve?'".

After this moving passage comes the account of the recovery of independence and the conquest of their old territory. The Turkish prince says proudly,

"We took their Empire from those that possessed an Empire, and those that had a prince we deprived of their prince".

These words display clearly the brigands' instinct of these warlike nomads. The Kaghān is still more perspicuous when, speaking of his own reign, he says,

"I became ruler over a people which lacked food for their bellies and clothes to their backs. To feed the people I undertook twelve campaigns, northwards against the Oguses, southwards against the Chinese (etc., etc.). I brought the dying people to life again; when they were naked, I clothed them, I made the poor rich, the few many".

That is surely the proper recipe for prosperity for a people of conquerors. When the people is in evil plight, the obvious thing is to take their weapons in hand, smite as many as they can of the peoples living about them, and get possession of their property and wealth. The great conquests and campaigns of the Turkish Sultans in Europe thus followed this old fashion entirely.

I will confine myself to this selection from the ancient Turkish inscriptions. The picture which they give us of the ancient Turks is past all doubt correct. They are what the Germans would call a *Herrenvolk*. Their mind is not set on the peaceful acquisition of prosperity and riches by their own labour, as the ancient civilised peoples taught. We can understand the horror which these nomads aroused in the civilised countries which they honoured with a visit.

Shortly after the erection of the stones I have just described, the great Turkish Empire fell to pieces, not owing to Chinese action this time, but because different tribes set up smaller, independent kingdoms.

I have already mentioned the first contact of the Turks with Persia, and so with the civilised peoples of Hither Asia. This contact led by degrees to a nearer acquaintance. Slowly at first and then more rapidly the Turks approached the civilised countries, to take the government of them ultimately into their own hands.

We will now confine our interest to those Turks who overran Hither Asia in this manner and later founded the mighty Empire of the Osmanli Sultans. Not all Turks indeed went this way; some tribes stayed in Central Asia and others moved off in a north-westerly direction to Siberia and Russia, where an important element of Turkish origin is still to be met with in the population; these people are generally known as Tatars in that region.

The district where the Turks first came into contact with the Persians was the wealthy river valley of the Āmū Daryā and Sir Daryā, the site of the ancient cities of Bokhara and Samarkand. To us who are of the West, these names do not mean much; now and then we read in the newspapers of disturbances which have occurred there under the rule of the U.S.S.R. But the time has been when those cities were the head-centre of powerful and civilised realms, in which great treasures were heaped up, not only treasures of gold but also treasures of learning. Hence it is that the cities long remained, in the imagination of Orientals, associated with ideas of splendour and wealth. Anyone who has any knowledge of the *Thousand and One Nights* can no doubt recall this. And that these once so prosperous regions have fallen into such deep depression, from which they are beginning to recover to some extent only under Russian rule, is to be blamed on no others than our friends the Turks.

At present that district is inhabited almost exclusively by Turks, but at the time they first reached the country, it belonged to Persia. Persia had then behind her the long development of a people of culture; this people was, as always occurs, weakened and grown effeminate by reason of the sedentary, luxurious life in the towns, and it thus no doubt seemed that it would quickly and surely fall a prey to the savage nomads. This indeed came to pass, but not so quickly as might have been expected. For another people had come there before the Turks, and this other people was likewise a nomadic

people which had come forth with elemental strength from its barren deserts. This people was the Arabs.

We know how they subdued all Persia at the end of the seventh century, drove out the last king and after their swift and victorious campaign planted the banner of Islam everywhere. This mighty impulse was so powerful and so full of enthusiasm that the Turks' chances were gone to try their fortunes against Persia at first. Indeed, to begin with the Turks helped the Persians and their king to make head against the Arabs. It was of no avail; the hosts of Islam were everywhere victorious.

For Transoxania, the district of Bokhara and Samarkand, the Arab conquest was not so disastrous as a Turkish one would have been and as later it was in fact to be. For the Arabs, this land lay wholly on the farthest verge of the district they had conquered; they contented themselves with finding quarters for their troops there and appointing governors, without plundering much. They did however spread the worship of Allah and his prophet there with all their might. Of course this did not go too smoothly, but the religious feelings of the Iranians were in large measure quite lukewarm. There were to be found among them as many Christians and followers of Buddha as adherents of Parsism, Zoroastrianism and Manichaeism. The Parsis were the most zealous in opposition. They concealed themselves in underground caves to escape the missionary zeal of the Muslims.

Thus it was that the Turks also became acquainted with Islam. True, they were not obliged to accept its teachings, at least in so far as they were not already inhabitants of the districts which the Arabs had conquered. But they themselves had so little of their own to oppose to the great power of the new religion's propaganda that it was inevitable that they should be attracted to the teaching of Mohammed.

For we must not assume that the Turks were by nature insusceptible to the influences of the higher forms of religion. It was merely that their rough and poverty-stricken life on the steppes left them hardly any time or opportunity to consider the nature of things and the order of the universe more than was necessary for their most essential daily needs. Hence they had originally only a kind of devil-worship, an adoration and cult of evil spirits; demons which had a bad influence on men and cattle, they feared. These demons must be made friendly by all manner of ritual practices and the exercise

of sorcery, and in these practices the sorcerers played a great part. To this day their status exists among the nomads of Central Asia and Siberia; we know it by the name of shamanism, derived from the word shaman, by which the sorcerer or wonder-worker is known. His intervention is essential for the conjuration of the evil spirits.

Now there were no doubt many Turks who could not associate themselves with this old and very primitive form of religion, and they therefore had even adopted the religious opinions of the civilised nations who were their nearest neighbours. Thus they must quite early have taken up from the Chinese certain ideas about the divinity of heaven and the other elements. And they had also decidedly early made the acquaintance of Christianity, which Syrian monks had spread far and wide in Asia and even to China. Also, many of them had already become Manichees, that is devotees of a religion which contained in itself very many Christian elements, and has now long died out. Furthermore, Buddhism had spread vigorously among them before the time when they adopted Islam. I remark by the way that even in this century there have come to light in East Turkestan remains, buried under the desert sands, of Buddhist temples with very fine mural paintings, dating from the seventh and eighth centuries, when the Turkish people called Uighurs were in power in those lands.

It is clear enough from all this that the Turks were by no means inaccessible to higher religious conceptions. But no religion seems to have made such an impression on them as that of Mohammed. This too is quite understandable, if we consider that Islam itself arose among nomads and that the doctrine it preaches, owing to its great simplicity and its rigid monotheism, is easily grasped and accepted by peoples which have not yet reflected much on such matters. We see still, even in our own day, how powerful its propaganda appears to be among the African blacks, where it is a deadly competitor with Christian missionary effort.

The process of adopting Islam went hand in hand with the Turks' leisurely penetration into the Islamic world. I have already said that this could not be a rapid conquest, in which the nomads swept like a whirlwind over cities and peoples. The Arabs had been ahead of them. The Arabs had rather need of good soldiers to guard their Asiatic districts and in the long run they could not keep enough Arabian troops afoot to garrison those regions, the population of which moreover was not always to be trusted. Consequently they



could also not count on the populace, because it was anything but efficient in warfare. So nothing was more obvious than to make use of the fresh Turkish powers which lived on the border and had no prejudice against taking service with the Khalifs of the great Mohammedan Empire. On the contrary, eager as they were for the reward of booty in the rich countries, they asked nothing better than to make their entry into them in this way. Doubtless this was less glorious than when they had come as conquerors, as masters, for now they were hirelings, condottieri, slaves.

The Turks seemed particularly fitted for this task. They had no traditions to prejudice them, against any particular party; the only thing which was in their very blood was their strict discipline and inexorable obedience to their superiors. These are all characteristics which may be predicated of the Turks now, and then also they resulted in the Mohammedan generals setting much store by them and being better able to trust them than their other troops. They could use them for all kinds of employment. There are numerous stories from this period in which the Turks play a part, and we find a deposit from them laid down in the *Thousand and One Nights*. From these tales we learn of the reputation which the Turks had then acquired in the cultivated Oriental world. It is rather remarkable that this same reputation still survives and has its effect even now in our own ideas of that people.

Thus we find in the *Thousand and One Nights* numerous portraits of the Turkish soldiers, the mercenaries, as they were known to the inhabitants of Bagdad. They are coarse and rough; they run through the streets bragging and boasting and consider themselves the masters of those about them. They mock God and His commandments and all that is holy, and the timid populace is frightened at their brutality. But secretly they laugh at the Turk for his stupidity, for he combines great simplicity with his brutal strength, and in many a tale the stupid Turk has the worst of it. All these qualities made them very well fitted to be slaves. In the eyes of the Arabs, they were the slave people *par excellence*. If they happened to be faithful and intelligent, which of course sometimes was the case, they might succeed in attaining high offices and then more dependence could be placed upon them than on the cheating, intriguing, but better educated Persian or Mesopotamian. A prince praised his Turkish slave, saying that he feared only his own master and not Allah. These admirable qualities the other peoples no longer possessed.

There was still another reason why the Turks were in demand as slaves, and that was their good looks. That sounds strange when we set it alongside the descriptions of the revolting appearance of the Mongolian type which we know from elsewhere, but it is possible that in the course of time their race had produced nobler types by cross-breeding and that in any case this beauty exercised, because of the natural strength of the race and its strangeness, a certain attraction on the over-indulged but sated taste of the cultivated Orientals. However that may be, Turkish slaves, both men and women, were much sought after, and in the poetry of those days, especially in the numerous lovesongs, we often find expressions of admiration and love for Turkish beauties. There is another reason why we should not be too surprised at the alteration of their racial features, and that is when we notice that among the present Osmanli Turks the Mongolian type is in a decided minority as compared with a cast of countenance which we should rather describe as Aryan and which also is much more in accordance with our aesthetic ideals.

The conditions just described constituted what may be called the first phase of the Turkish invasion. Imperceptibly they passed into the second phase, and this had far more unpleasant sides than the first. This was the time when the Turks began to play the master. The Khalifs and the other powerful Mohammedan princes had steadily enlisted more Turkish troops because of the excellent qualities which they possessed, of which I have already spoken. In this way the Turkish element grew continually larger. Nominally, the Turks remained slaves or hirelings, who had nothing to say and were unconditionally subject to their master's orders. But in reality the parts had been to some extent interchanged. The thronging barbarians began to tyrannise over their masters and the sedentary population of the towns and countryside. As early as the ninth century Turkish soldiers were enrolled at Bagdad on a large scale, and it was not long before they acquired a notable influence on the course of events and in politics. For this influence they had to thank not only their numerical strength but also the fact that there was among them a large number of persons whose intelligence was as great as their ambition, and who set about mounting from the lowest positions gradually higher and becoming entrusted with important offices. In a military career particularly this was possible, and we can understand that such a Turkish leader could depend unconditionally upon his soldiers; the men who were under his command

would follow him blindly in all undertakings which his ambition made him attempt.

It made no difference that the majority of these persons were originally slaves. The old Oriental ideas involved thinking of every form of services as a kind of slavery, and especially relations with a ruler, however important the office might be which the servant held. It was therefore not at all strange that the Oriental princes of that time gave important military posts to their Turkish slaves, whom they thought they could rely upon, or that they even entrusted them with the government of a province. Often they had come to value such a slave as a result of his personal service to them; then they knew what to look for in him and moreover they had the further advantage that if necessary they could enforce a master's rights and make use of the power of life and death. So if we take these circumstances into consideration, we may rightly say that the Turkish slave carried a field-marshal's baton in his knapsack.

Oriental history knows of many famous figures who became noted in this way, after starting life as the slave of some prominent or royal personage, or as a captain of mercenaries, a soldier of fortune who had offered his services to one or another of the potentates of his time. Despite their respect for discipline and command, they did not refuse to cease following the leaders of a party on which fortune frowned, in order to sell themselves at once to its opponents.

In Bagdad, the city of the Khalifs, various Turkish leaders repeatedly set up a veritable reign of terror, subject though they nominally were to the orders of the Khalif. In this it became evident only too often that the old barbarous instincts of the nomads with all their savagery and cruelty were still intact, despite their outward compliance with the religious forms of the land and its customs. Of one of these Turkish generals we are told among other things that he wanted to extort money from people by holding red-hot roofing-tiles against their bodies, and that it was far from easy to make him understand that such a thing was not done in those surroundings. That is to say, the method was not in accordance with civilised ways; extortion itself was no doubt regarded as allowable, but the methods must be more refined. We cannot help thinking of the story told of Peter the Great, when he came to Amsterdam and there became acquainted with the instruments for breaking on the wheel and wanted immediately to assign one of the members of his entourage to undergo that punishment by way of demonstration.

I said just now that every Turk in the mediaeval Islamic world carried a marshal's staff in his knapsack. There were some who went further than that and got a share of the royal purple. And from that moment on, they were no longer slaves, but themselves enjoyed the power of life and death over the districts of which they had got possession.

At that time, — we have come now to the tenth century, — the central government of the great Empire of the Khalifs was so weakened that several districts had broken more or less loose from the Imperial bond and now recognised the supreme authority of the Khalif only in name. This provided a fine opportunity for ambitious men to make themselves independent princes. It is obvious that the Turks did not neglect this opportunity. There were also, it is true, Persians, Arabs and other who achieved a kingdom, but in the long run they found it impossible to compete with the uncompromising Turks. Thus in Persia and in other Mohammedan countries such as Syria and Egypt, later also in India, there arose kingdoms under Turkish dynasties, founded by soldiers of fortune or other vigorous personalities who had formerly been the slaves of some Mohammedan prince. In some dynasties it was actually a necessary condition of claiming the throne to have been formerly a slave. Thus for example in Egypt there was the famous dynasty of the Mamelukes. Mameluke [i.e., *mamlūk*] means neither more nor less than slave. In place of a hereditary succession there was the succession by a slave of the preceding ruler.

The districts which came in this fashion under the sovereignty of Turkish dynasties were inhabited as formerly by Persians, Egyptians and so forth, and the proportion of Turks was very small. Turks were to be found only in high governmental positions and in the army. These were quite capable of keeping their subjects well under control.

The new Turkish rulers were no longer uncultured barbarians. They had acquired all parts of Islamic culture and they encouraged in all ways the practice of the fine arts and the sciences. Glittering mosques and other monuments arose under their rule, especially in Persia, India and Egypt. Poetry flourished under them. The great poet Firdawsī worked at the court of the great Turkish king Maḥmūd of Afghanistan. This King Maḥmūd is a typical example of a Turkish prince with all his virtues and vices. Although he favoured the arts and sciences, yet as a patron he could play frightening tricks on their practitioners. For instance; one of those at his court was the famous

scholar al-Bīrūnī. This man, like all men of learning in his day, paid much attention to astronomy. To test him, King Maḥmūd one day went and sat in a pavilion with four doors and bade al-Bīrūnī to read in the stars through which of the four doors he would go out. Al-Bīrūnī wrote down his prediction and folded the paper, which he handed sealed to the king. The latter then had a breach made in the wall and went out by that. On opening al-Bīrūnī's note, he found that this agreed with the prediction. Instead of rewarding him, the king was so angry that he had him cast down from a high tower. By a miracle he escaped unhurt. The king then asked him if he had read that also in the stars at any time, to which al-Bīrūnī replied that he knew that he should fall a long way, but that he should not be harmed. The upshot of it was that the king received him into favour once more.

It may be said that since about the year 1000 the Islamic world has as a rule been governed by Turkish dynasties, and that remains true to the present day [1924] in those countries which have kept their independence.

As I have said, the Turkish element properly so called was in the minority as compared with the population of the Islamic lands itself. In time this changed. It could not but be that the Turkish tribes themselves began to push on, now that the defensive capability of the cities in the south was lessened by the slackening of the Mohammedan power. Of course it was first the turn of the north-eastern border region, the district of Samarkand and Bokhara. These countries became almost entirely Turkish, some Persians remaining in the cities only.

But in the eleventh century there came a second invasion, which was to prove far more important for the civilised world. For then a couple of stout-hearted Turkish leaders attacked Persia directly from Turkish territory. That feeble country was not able to withstand them and these fresh conquerors soon had subdued an extensive region. This new dynasty, the first to make its appearance as conquerors, was that of the Seljuks. It marks the real beginning of Turkish supremacy over the East. Its first Sultan established himself at Bagdad alongside of the Khalif, who no longer mattered.

This first great Turkish invasion was a blessing to the civilised countries in so far as it brought more order and stability into the Mohammedan world. Furthermore, compared with the invasion of the Mongols under Čingiz Khān some two centuries later and that

of the horrible Timur Lang, it was a mild affair. That was the direct result of the long association which the Turks had had with Islamic culture.

The dynasty of the Seljuks was also as ready as its predecessors to forward culture, and under it Persia again saw good days. But what makes the Seljuk invasion so important is that it gave the opportunity for the establishment of the Turks in Asia Minor and for the foundation of the Ottoman Empire, which we will presently consider in more detail.

For with the Seljuks there began a stream of genuinely Turkish peoples from the north-east into Persian territory, which could no longer be checked. Transoxania, as I have already mentioned, had become practically all Turkish, but now all Persia was in danger of being swamped. This flood did indeed break loose, but it was led into fixed channels. To the south of the Caspian Sea it moved westwards into a country which hitherto had not yet been conquered by Islam, Asia Minor.

It is hard to say if it was the conscious policy of the Seljukids to use that country as a safety-valve. What is certain is that in the eleventh century they set about subduing Asia Minor and that the country was completely conquered by them and their Turks in quite a short time.

Asia Minor had hitherto belonged to the Byzantine Empire of the Emperors of Constantinople. The population consisted of Greek-speaking Christians. In the East there was the semi-independent kingdom of Armenia, which formed a kind of buffer state between the Christian and the Mohammedan worlds.

This same Asia Minor, which was to be the homeland of the mighty Turkish Mohammedan Empire, knew neither Islam nor the Turks nine hundred years ago. Christianity had always triumphantly succeeded in holding out against the hosts of Islam. But at the time of the Seljukid invasion the country was weakened, not least by reason of the ravages of the Crusaders, but also by internal misgovernment, which had brought the population to despair and made any change welcome.

The march from the East to the West is easy for a nomadic people. Westwards from the Iranian plateau chains of hills run out, the passage through which is not so very hard. There are no difficult passes and no cross-ranges, to get over.

The geographical constitution of Asia Minor itself shows a marked

conformity with the Central Asiatic regions from which the Turkish tribes directly came. The interior of the peninsula is a high table-land of steppe-like character, cut up by long mountain crests. In the middle is a great salt waste, and beyond it the same clayey soil as in Central Asia. In Asia Minor also the clay is used to build houses and city walls. Consequently, genuine Anatolian towns present a cheerless and rough appearance, as even Angora still does. A Turk who lived there once said to me, "With us, mud does not only lie horizontally, it also stands vertically". And the soil in many places lends itself quite readily to cultivation, provided that it is well irrigated. But it is precisely irrigation that is one of the great problems, exactly as in Central Asia. The largest irrigation works were constructed shortly before the war in the plain of Konya, under the direction of two Dutch engineers, the brothers Waldorp.

In Asia Minor therefore the Turkish tribes found their old environment again on a smaller scale. They could lead a nomadic life there as well as in their old habitat. Even to this day there are Turkish tribes there which have not yet accustomed themselves to a settled life. This state of things, however, is the exception; at the present moment the greater part of the population of Asia Minor consists of peasants who live together in villages and usually employ the most unbelievably patriarchal methods in cultivating the land.

The coastal regions of Asia Minor of course offer a completely different aspect, one which was entirely new to Turks, totally unacquainted as they were with the sea. Hence it was long enough before their authority was established there also, and for a great while many places on the coast were still in the possession of the Byzantine Empire. Many Greeks live there still.

The route which the Turkish tribes followed in their great march to Asia Minor is fixed on the map of the world by indelible marks. Most districts which they passed through are inhabited by a Turkish-speaking population, especially the Persian province of Azerbaijan. The ancient languages which were once spoken there have disappeared. This is sufficient proof of the strength of the Turkish invasion and the great masses of men who took part in it.

I have now briefly sketched the way in which the Turks came into Asia Minor. I hope I have thus made it clear what a vast difference in ideas, belief and tradition there must have been between them and the Christian peoples of Europe with whom they were soon to become acquainted through their incursions and conquests on

that continent. It was the clash of two different worlds, and it was a mighty clash, for here the Turks appeared immediately as conquerors. No process of assimilation had taken place as it had once done in Transoxania. For the Turks who conquered the Byzantine Empire were and remained Turks in the first place and in the second had also become Mohammedans, and seeing that in those days an unbridgeable gulf had long opened between the Christians and the followers of Mohammed, the two worlds were destined for many a long century to face each other as implacable enemies. Meanwhile in some respects the Turks adopted a number of things from the Greeks. Thus Greek architecture, as embodied in St. Sophia, had much influence on Turkish mosques. The decorations, however, remained genuinely Oriental and Islamic.

Here I will mention one or two things by way of outlining the remarkable culture which grew up among the Turkish people who had made Asia Minor their new home, after they had undergone, as I have described to you, so many changes of national abode and so many up and downs in their earlier career. For this purpose I need not inform you of all manner of various data which concern the political life of the Turkish Empire. Asia Minor after the conquest of eight centuries ago became the cradle of the race. And it is nearly the case that the new Turkey which, stripped of almost all its former conquests, has reappeared as a new State from the war has shrunk back into its old form again. Only, to get our bearings, I would remind you that about 1300 in the north-west of Asia Minor the Osmanli dynasty arose among the Turks. It was so called after Osman, the first Sultan, and from that date to 1922 thirty-six Sultans of that house have sat on the throne. During that time the Empire made conquests in all the surrounding countries. In Europe, they conquered the entire Balkan peninsula in a short time and in 1453 they took the city of Constantinople, thus putting an end to the Byzantine Empire. Hungary also was conquered for a time, and Vienna was twice besieged by the Osmanli hosts. In the seventeenth century the decadence begins. While Europe became rejuvenated and made gigantic strides in development, in Turkey all remained as it had been. The Turkish armies were everywhere slowly driven back from Europe and this process continued down to our own times; we ourselves have seen how the Turks not long ago had to fight hard to defend their second homeland Asia Minor against the Greeks, one of the many peoples who for centuries had sighed under their tyranny.



That, in a very few words, is their external history. As to their inner history, from the point of view of the progress of their culture, we must judge otherwise. There we may divide the entire period of seven or eight centuries into two clearly distinct halves. The first half is that in which the old mediaeval conditions remained more or less what they had been. It runs to the beginning of the nineteenth century. The second epoch follows, and that is the epoch of the modernisation of Turkish culture under the influence of contact with Europe. This epoch is far from being over yet; so far it has led to what is known as nationalism, and concerning the history of its origin I hope to say something directly.

Now it is clear that one culture cannot pass over into another all in a moment, especially not when those cultures have so long regarded one another as arch-enemies. Modern ideas entered but slowly, and to begin with they occupied a humble place, being suspect in the eyes of the conservative portion of the population. But everywhere that a modern idea did find a footing, the old sentiments frequently subsisted alongside of it. Hence the ambiguous character which we still meet everywhere in Turkey, as indeed all over the Orient. In cities like Istanbul and Smyrna there have long been whole European quarters with large stone buildings, and side by side with them crowds of the most primitive wooden shelters, which at first sight present such a picturesque appearance and are so disappointing on a nearer approach. Equally noticeable is the difference in clothing. The modern Turk in Turkey is distinguishable only by the red fez which he wears, and when abroad he regularly changes this for one of the headcoverings in use among us. At the same time, the streets are still always adorned by representatives of the guild of porters, and these again look picturesque at a distance with their wide breeches, broad girdles and fez with cloths wound around it, but it is better to have nothing to do with them unless one needs a trunk carried or must move, since they have the monopoly of these occupations in the capital. In like manner, we still find at the same time on the one hand modern shops and on the other, what is never yet missing in an oriental city, the bazaar, a collection of stalls and places of business of all manner of merchants, generally still so arranged that dealers in the same wares sit beside each other in the same corner, a system totally inconsistent with our ideas of competition.

The further east one goes, the fewer new-fangled things have

won their way there. In those parts people still live far more after the old mediaeval fashion, though even there modern civilisation has had its influence in the shape of the famous Bagdad railway.

But still, through all the centuries and all the changes, the Turkish people and Turkish life have kept their own characteristic marks by which they are differentiated from other peoples; and I wish now to pick out a few of these peculiarities.

## II

Although in many respects the Turks have preserved much of their original Asiatic character, that cannot be said of their outward appearance and bodily structure. Whenever we think of the Turks, we do not picture them as the devilish creatures of Mongolian type which are described to us in the old sources, but as grave folk with dark hair and dark, full beards, rather hooked noses, dark eyes and fair complexion, usually of medium height. This is more nearly an Aryan than a Mongolian type, and the alteration must therefore be explained as a result of crossing with peoples of Hither Asia and of Europe, whom they formerly conquered and to a large extent assimilated. The type I have just described is supposed to be the very ancient one of the inhabitants of Asia Minor, for the Armenians, who have been inhabitants of Asia Minor far longer than the Turks, present nearly the same appearance. We may say that it is almost impossible to distinguish Armenians from Turks at first glance.

Now the Turks have never tried to keep their race pure. Especially since they adopted Islam, which recognises the complete freedom and civic rights of all children of a Mohammedan, even if their mothers were slave-women, the position of the father as a Mohammedan Turk has implied that all children, whether of his lawful wives or of his slave girls, who were mostly recruited from the conquered peoples, were admitted to the Turkish community. For Islam does not forbid unions with women of Christian or Jewish faith, although it is not permissible for a Mohammedan woman to contract a marriage with a man who belongs to another religion. A well-known Turkish statesman once cleverly tried to justify this precept to a Christian. We Muslims, he said, recognise your Jesus as a prophet, and therefore we accept your daughters as our wives. But you do not recognise our prophet Mohammed, and therefore we will not give you our daughters.

Thus the mother plays no part at all as regards the position of the

children who are born; this applies to all ranks, even the royal houses. It has often been asserted that the famous Sultan 'Abd al-Hamîd II had very decidedly Armenian features, because allegedly his mother had been an Armenian slave.

The type of the Turkish woman has altered at the same rate as that of the Turkish man. At least, most of those whom one sees accord with our standards of beauty, and most travellers to Turkey are of the same opinion concerning them. Here I wish to quote the views of a German artisan who was staying in Constantinople in 1820 and there as it happened lived through a savage massacre of Christians, which arose in consequence of the outbreak of the Greek War of Independence<sup>1)</sup>. His judgement therefore must assuredly have been prejudiced. He says: "The women are nearly all slender in build and pretty in face; only they have a wild look in the eye, from which there shines a certain savagery, and the gentleness which is so attractive in our women and girls is quite lacking there". I have not noticed this savagery, but it is true that women of all ranks are in the habit of using *kohl* around their eye-sockets, which to anyone unaccustomed to it always gives them an Oriental appearance.

Meanwhile we must assume that the improvement in looks of the Turkish race began early, since, as I have said, the ancient Persian and Arab poets already praise the beauty of Turkish slaves. On the other hand, we may still find to this very day among the lower classes good-natured, broad, flat-nosed faces, which have preserved the ancient type.

In many Turkish families a memory of their non-Turkish origin has been preserved. Although all have been received into the great Turkish community, we hear it said that this one is an Albanian, that one a Kurd, or an Egyptian, a Bosnian, and so on. The famous *Ṭalā'at* Pasha for example was of Gipsy origin. At present we may find a very strong Jewish element in Istanbul; it consists of Jews who have come from Saloniki and exchanged their religion for Islam. As advocates, journalists and merchants they play an important part among the intellectuals.

Concerning the president and dictator Mustafa Kemal Pasha it is not known that he is of a non-Turkish family, but his outward

<sup>1)</sup> *Constantinople in the year 1821, or description of the bloody and horrid events which took place in the capital since the outbreak of the war between Turkey and Greece. By an eyewitness who has lived in Constantinople since 1815, was often in danger of his life and was preserved in marvellous fashion.* From the German. Published by J. W. A. Streit, Amsterdam 1823.

appearance suggests a Swede rather than a Turk; he has light blue eyes and fair hair.

Also very influential in altering the race was the system of recruitment which was in force under the ancient Turks and is known by the name of *dewshirme*. It consisted of the compulsory delivery, at definite times and by decree of the Sultan, of a contingent of Christian children, who were then trained up for the Turkish army or for service at the Imperial court. This method, which incidentally seems to have existed already in the Byzantine Empire, was introduced by the Turks in the fifteenth century. At first it took place every five years, later also every four or three. As soon as the Imperial decree for the delivery was put out, an officer would betake himself to the district mentioned; he would have produced before him lists of the boys between ten and fifteen years of age, and from these he chose the most suitable. The number of Christian children who were thus repeatedly handed over ran into thousands. They were taken to the capital and thence divided between a number of serais or training establishments, where they were thoroughly taught Turkish and the religion of Islam, so that they soon were quite assimilated to their environment. When their education was complete, they received further training in the use of arms at the barracks in Constantinople. After that they were embodied in the famous corps of the Janissaries, who in the best days of the empire formed the backbone of the army. Others of these boys were taken to the court to be trained there for the personal service of the Sultan or for the higher court offices. This last category produced many high officials of the Porte. Even a number of the most famous Grand Viziers came from the ranks of these kidnapped children of Christians. It is remarkable that frequently these ex-Christians displayed more zeal for their new faith and for the Turkish cause than the Turks themselves. The corps of Janissaries was always one of the most important weapons in the struggle against the Christians.

This institution went slowly out of use in the seventeenth century, chiefly as a result of protests from the Janissaries themselves. They demanded that their own children should have the preference for admission to the corps and made a stand against fresh Christian elements. And from that time also the efficiency of the Janissaries gradually declined. Later, they constituted a dangerous gang which often imposed its will upon the Sultans and tyrannised over the people. I dare say you are quite familiar with their appearance from

pictures, with their gigantic white turbans and picturesque dress.

At the beginning of the nineteenth century, just at the time when the reforms began, they disappeared. Sultan Maḥmūd II, terrified at the continually increasing excesses and pretensions of this savage host, had their barracks surrounded one day and had them massacred to the last man.

We can understand that the Christian element which was taken up into the Turkish people in the way above described must likewise have had a great influence on its racial characteristics.

Regarding the nature of the people we cannot say that so great a change was caused by the introduction of non-Turkish elements. Here generally speaking the original Turkish character was retained more faithfully. The only influence which affected it was Islam. But it is easy to understand that the influence of this religion made itself felt far more in the upper circles than in the mass of the people. The Turkish tribes at the time of their immigration often came with all their goods and chattels directly from Transoxania to Asia Minor and on that journey had not yet had much opportunity to get better acquainted with the Islamic culture of the Persian lands through which they had to go. Islam, with them, was a thin veneer under which their old ideas and their old superstition continued to flourish. They still had among them their wonder-workers and sorcerers, who were their guides in matters of importance. Their old songs, their old stories and legends long survived among them. One of the legends is the tale of Oghuz Khān, whom the Turkish people regard as their ancestor, and who must have lived in primæval times. All manner of heroic feats are attributed to him.

Among other stories, they say of Oghuz Khān that he had six sons, named Sun, Moon, Star, Sky, Mountain and Sea. When he was old and felt that he must make his final arrangements, he called them to him. He bade Sun, Moon and Star go eastwards and sent Sky, Mountain and Sea to the west. The first three, after killing many beasts and birds, found a golden bow and brought it to their father. He took the bow, broke it in three, and gave them the pieces, saying, "Do as a bow does; make your arrow fly up to heaven". The other three sons, who were the youngest, found on their journey to the west, after many adventures, a silver arrow, which they brought to Oghuz. This also he broke into three pieces, which he gave them. To them he said, "The bow shoots the arrow. Be you like the arrow".

This legend aims at giving a symbolic explanation of the origin

of the Turkish tribes from a single ancestor and of the subsequent spread of the tribes over the world, in the course of which some tribes were rulers and others subjects. It forms part of the ancient Turkish tradition, which migrated with them from Central Asia to Asia Minor.

The old traditions were no doubt to begin with of greater significance for the simple and still semi-nomadic Turks than the Koran and the faith of Mohammed. But the experiences of their nation had rather forced this new religion upon them and they never thought of resisting the new state of affairs. From of old they had been accustomed to keep strictly to whatever order was given them, and now that Islam was their watchword, they adhered to it with great consistency. They had less awe of Allah than of the command given them. The Turk is credited with a limited intelligence, although I should be sorry to accept such a general statement for my own part; but it is true that once an order is received he never reflects on it, but applies it without taking into account circumstances which in a particular case may have made such application somewhat undesirable. This very marked characteristic has always distinguished him from the peoples with which history has brought him into close contact, first the Persians and then the Greeks.

What I have just said explains also why the Turks are generally very good soldiers. Even at the present day that is still true, and it may further be said that at present the simple Anatolian peasant-class remains the backbone of the nation. The peasants, descendants of the ancient nomads, and of the original population which had been wholly absorbed by them, present the well-known type of good-natured Turk, who, as I have already said, is not considered particularly intelligent. All Turks feel kindly disposed towards this type, even the more advanced, and it is idealised and immortalised in the figure of Hodja Naşr al-Dîn, known all over the East. He is a sort of Turkish Til Eulenspiegel. Of this figure hundreds of anecdotes are told, in which the somewhat heavy naïve Turkish humour comes to its own. This man is a hodja, that is to say a Turkish village priest, which by the way does not imply that he is very learned; on the contrary, he excels by his foolishness, or rather by what is called the wisdom of the foolish, of which all other peoples have also their examples. In the Netherlands we may recollect the inhabitants of Kampen.

I cannot refrain from presenting the Hodja to you here, as he lives among the Turks in the many anecdotes concerning him which are in circulation. Once on a Friday in the mosque the Hodja mounted

the pulpit to deliver the Friday address, and he began thus: "O Muslims, do you know what I am going to tell you to-day?" The congregation answered in the negative. "Well", said the Hodja, "neither do I", and with that he left the pulpit. The next Friday he began his address in the same way. The congregation thought of what had happened the week before and replied, "Yes". "Why then", said the Hodja, "I needn't tell you folks", and again he went away. On the third Friday, when he once more began with the same question, the faithful replied, "Some of us know and some don't know". Whereupon the Hodja answered, "Well then, those that know can tell those that don't".

Another adventure was the following. A case at law had come up before the Hodja in his capacity of Cadi. Both parties tried to win him over to their side and sought a private interview. First the plaintiff came and set forth his case all over again, and the Hodja said, "You are in the right". Shortly after, the other party arrived, and after he too had pled his cause, the Hodja sent him home with the assurance that he was in the right. Naşr al-Dīn's wife, who had listened to the conversations from an adjoining room, could not refrain from calling her husband's attention to his contradictory answers. The Hodja pondered deeply and at last said, "Yes, my dear, you are right too".

It is almost incredible that this extremely good-natured ordinary Turk can also fall into a repulsive condition of savagery and cruelty. Yet in the course of history this has often happened and it must be confessed that in such a case all restraints which culture had imposed upon him were broken through. Here we must reflect that in many instances the first step to such excesses was taken by the government, and that the government in turn did no more than follow the old tradition of all sovereignties and tyrannies that the Orient has had.

I must say that such barbarity and rudeness is by no means a peculiarly Turkish characteristic. It is a necessary consequence of an absolutist governmental system, which gives the people no feeling of responsibility whatever. The same things were to be found before ever the Turks came, in the Byzantine Empire.

People are inclined, for one thing, to put everything that is to be found in Turkey to the account of the Turkish people, whereas as a rule only the Sultan or his government could be held responsible for it. And for another, it often was not even real Turks who began the excesses, but the mob in the great cities, which is always composed, especially in harbour towns, of all manner of inferior elements.

In the horrible Armenian massacres which took place in the first year of the [1914-1918] war, the most infamous part, besides that taken by certain officials of the government, was played by the Kurds, a people much less cultivated than the Turks and quite different from them in race and speech. The sequence of events in these Armenian cruelties was usually that the government decreed the deportation of the Armenian inhabitants of a given place to some other region, because the presence of this untrustworthy element in the neighbourhood of the frontiers was not thought desirable. The Armenians were then given but little time to pack their most necessary goods; they next set off under an armed escort for an unknown destination. On the way, the men were often separated from the women and children. The men were for the most part appointed to death and were quickly disposed of, according to instructions. The women and children were supposedly let go on, under the greatest privations; but generally they were attacked by the Kurds in the mountains, who then plundered them, murdered them or carried them off, without the Turks who were present raising a finger to protect them.

Very many Turks, perhaps the majority of the Turkish people, assuredly looked on these deportations and massacres with no less horror than the Europeans. There were even high Turkish officials, provincial governors for instance, who refused to give effect to the instructions they received and consequently were dismissed from their posts. And a number of sympathetic Turkish families all over the country received Armenians under their roofs to protect them.

It is of course folly to put a good face on all that happened, but I believe that it is not so much the Turkish people as such as the ruling despotism which should be held responsible. In the East, excesses are in the very air; they are an eruption of long suppressed desire for the deed. It makes no difference under what colours they sail; those of Islam, generally, whenever the popular rage turns against the Christians. So it was in 1821 also, when the Greek rising resulted in a general pogrom against Greeks in Constantinople and other large towns. During the [first world-]war also, and afterwards, apprehension was felt lest there should be a general massacre of Christians, and Oriental traditions being what they are, it must be said that under certain circumstances something of the kind might well have occurred. Fortunately, those circumstances did not arise.

Meanwhile, when there is occasion, the fury of the populace can also turn against their own coreligionists; that has happened several



times. It is therefore not right to conclude that in all these cases we have to do with religious fanaticism. The word fanaticism is so commonly misused. There are even many cultured Turks who maintain on the contrary that it is not the Mohammedans who are fanatical but the Europeans, who never miss an opportunity of wronging the worthy Turks. Perhaps there is something in this point of view. Islam is indeed frequently the label attached to the outbreak of disturbances, but that religion in itself should not be held exclusively responsible for them. In the history of our own civilisation, have we not proof enough that Christianity too may be the banner under which all manner of shameful acts have been perpetrated?

On the contrary, the religion of Mohammed has actually been an important cultural factor for the Turks. Nevertheless, once the gulf between Islam and Christianity was fixed, it has to a certain degree prevented the Turks for a long while from taking over those blessings of civilisation which the West might have brought them.

Islamic culture made the nomadic Turks into cultivators and townfolk; it taught them to found states and gave them an acquaintance with the practice of literature, of the fine arts and the sciences, which the Mohammedans had developed for centuries. Among the upper classes of Turks, their princes, their generals, their scholars, the new culture struck such firm roots that they much preferred to forget as soon as possible that they themselves were Turks. That is why the word Turk came to have an uncultured sound. The educated Turk was ashamed of his descent and copied the Mohammedan Persians in everything. At first they tried even to forget their mother tongue and to introduce Persian as the official language.

In this last they did not succeed, but in the upper classes it was always good form, down to the time of the reforms, to flirt with Persian culture as much as possible and to keep clear of rude, uneducated Turkdom.

Of course this culture had also its drawbacks, and it was those which always got in the way of the development of the Ottoman Empire in the direction of modernity. The drawbacks were not an offshoot of the religion itself, but belonged to the peoples who had adopted it, although the most of these phenomena are much older than Islam itself.

Here I wish to mention three points which bring out the defects of this culture. They are, firstly, the ancient Oriental system of government, secondly the position of women, and thirdly the circum-

stance that Islamite culture hindered the realisation of any development in the direction of nationalism. I prefer to speak of this last point presently, when I come to treat of nationalism.

The method of government was an unlimited despotism. This system the Turks had not had from ancient times; their old princes or *Qaghans* frequently had not counted for very much. But in the civilised Orient they became rulers over life and death, who looked upon all their subjects as more or less their slaves. Provided that the prince is a wise and understanding man, this is all very well; but much too often his only pleasures are his harem and hunting, and then the populace is handed over to a crowd of officials, who usually have no other aim than to fill their own pockets. That is not to be wondered at when we remember that the officials are never sure of their office, nor indeed even of their lives. If they incur the displeasure of their prince or of their superior, they are lost. So they go in for profiteering as long as they can. Their principal source of income is the sums which they can extort from their subordinates or from the people at large, for although they receive a salary, this is in the first place too small to provide for their upkeep, and in the second it is paid them very irregularly or not at all. I need not say that such a condition brings about a complete demoralisation of officialdom; at least in our eyes, for in the East this state of things is usually considered quite ordinary. Of course there have always and everywhere been honourable exceptions, but the system continues none the less.

This tradition powerfully affected Turkey also, and in addition, it was especially in the Turkish Empire that the relation of officials to people ran parallel to that of Turk and Christian. The Turk was always the conqueror, who let the conquered people work for him. Hence in Turkey down to the present day nearly all official posts, including those in the army, are reserved for real Turks. For the populace, this double opposition was very invidious. It cannot be said that this system has wholly disappeared. Since the reforms, i.e., for about a century, conditions have improved at least nominally, but an age-long conception does not vanish so quickly. It might even be said that at present the state of things has become worse in that as a result of the reforms the officials are generally guaranteed more security before the law. This has not contributed in the slightest degree to increasing their sense of responsibility; on the contrary, the whole bureaucratic system has become still more disliked and unpopular. Europeans in Turkey have always experienced this in

the most unpleasant way. Anyone who wants anything from the government is referred from one office to another and at every office the bakshish or tip established by tradition must be paid, merely to be given admission to the next office. It is understandable that the noblest and best intentions of the reforming Turkish statesmen must be wrecked on so rotten a system. And indeed I say nothing of the European technical advisers who have been appointed here and there to the various departments by the wish of the Allied Powers. They began with the greatest optimism and were charmed with the friendliness and forthcomingness with which they were received and with which all improvements which they suggested were accepted. But soon they noticed that nevertheless all did not go so smoothly, and at last that it was hopeless to make their attempts a reality.

There are any number of anecdotes which illustrate this state of affairs. For instance, there is the story of a customs official who was dismissed by his chief and wanted to know the reason. Then his chief said, "Look; it's all very well for you to live in a large villa on the Bosphorus. And I don't mind you making a great splash and having Arab eunuchs in your service. But when out of your monthly salary of fifty piastres (about ten shillings) you pay your cook twenty-five pounds a month, that is more than I can stand. We must keep within the bounds of honesty".

Another tale is that a conjuror once appeared before 'Abd al-Hamid II in his palace and made eggs and other small objects disappear without trace into his pockets. The Sultan said, "That's all very nice, but the fellow isn't so smart as my Minister of Marine, Rami Pasha, for he makes whole warships disappear into his pockets".

It was especially under the infamous 'Abd al-Hamid that reaction and the old system held high festival. Those who wished to be better were got rid of. We know the history of the Turkish constitution, which was published in 1879 under the influence of the great reformer Midhat Pasha but was simply set aside by the Sultan until in the revolution of 1905 it was brought to light again. A Dutch jurist in the nineties described this constitution as "a desperate medical prescription given to save a dying supreme authority whose undermined system could no longer endure its application, and let the prescription lie about in the sick-room until it got lost"<sup>1</sup>).

The present nationalist government of course wants to break away

<sup>1</sup>) L. de Hartog in *Versl. en Meded. Kon. Akad. v. Wetensch.*, Afd. Letterk., 3e reeks, dl. 9 (1893), p. 11.

from the system, and as the form of the state has now been radically changed there is a good chance that Turkey may become a modern State in this respect also. But we can understand, after all that history has taught us, with what a lack of confidence the European States still regard the Turkish fashion of government. As we know, the European Powers contrived to prevent as long as possible the subjection of Europeans to Turkish courts of justice and Turkish taxation. By the Treaty of Lausanne (1923), the old exceptive clauses or capitulations were done away with.

And now as to women's rights. To begin with, I repeat once more that the Koran contains no restriction banning a woman from taking part in any sort of occupation, and also does not prevent women from letting their faces and hands be seen. Thus we find this Koranic passage: "And speak unto the believing women, that they restrain their eyes, and preserve their modesty, and discover not their charms, except what necessarily appeareth thereof; and let them throw their veils over their bosoms". And in another text of the Koran women are charged to draw a part of their clothing low down over themselves. Now these texts are not excessively clear, but it needs a great deal of reading between the lines if anyone wishes to make out from them that the Prophet wanted to make a woman into a walking mummy which passes through public places like a being from another world, or a *fantôme noir*, to use Pierre Loti's phrase.

The truth of the matter is rather this. The Mohammedan world has in this matter taken over the customs which existed already before Mohammed in those same regions, which customs were nothing but the outcome of a rotten-ripe civilisation. Also, the veiling of women and their exclusion from public life could only be maintained in the towns and in circles which laid claim to a certain culture. In the villages, where the women and girls must help in cultivating the land, it is impossible to carry this custom through in all respects.

Originally then the Turks of Central Asia also knew nothing of this excrescence of civilisation. Their women could play a great part in public life and occupied more or less the position which the women of ancient Germany held among the Germanic tribes.

The Koran is to be blamed rather in a different direction for the inferior position of women, and that is by reason of the Islamic marriage law. That a Mohammedan may have four wives need not in itself have resulted in lowering the status of women. What did do so was the arrangement, under Islamic marriage laws, by which the

husband has complete freedom to divorce his wife, whereas the wife can get release from her marriage before a judge only in a few specific cases. This makes her in theory entirely dependent upon her husband.

Now the customs of the Turks were probably never such as to draw the extremest consequences from this theory. At any rate it has long been usual for the overwhelming majority of Turks, even in the towns, to have but one wife. True, the older Turkish dwelling-houses are still divided into men's quarters and women's quarters, into a *selamlık* and a harem or *haremlık*. Also, until very recently, separation was practiced in public transport also. On trams, in trains and boats, Turkish women must sit in a separate compartment, while their male companions, except young children, must then pass into the other compartment.

A change has taken place in women's dress. They no longer wear on the streets the old-fashioned sack-like outer garment which used to make every woman into an ugly, shapeless creature. A compromise has long been reached with modern European clothing. There remains of the old fashion of dress only a shorter or longer cape which forms one with the headdress. The latter covers all the woman's hair and leaves only her face free, but a loose, transparent veil is fastened to it which hangs over the face and can be raised if she sees fit. Generally, in the eyes of the public, a woman's morality varies with the length of her cape and the transparency of the veil over her face.

Old-fashioned, conservative Turks condemn this costume strongly. I have been told of a man who had divorced his wife for no other reason than that she wore a belt.

In the palaces of the Sultans and of the notables the old Oriental pattern with its large harems survived much longer, but now it hardly exists any more. When the last Sultan, Mehmed VI, was compelled to leave Istanbul in great haste eighteen months ago, the Allied forces of occupation were somewhat at a loss over the question of what to do with the women who had been left behind in the palace.

In any case, it is still the tradition that the women's quarters in the houses, whether those of notables or of ordinary citizens, are filled with women of all ages, belonging to the very extended circle of female relations of the husband and wife and of their female domestics. These women, who as a general rule are not very highly educated, pass the day in drinking coffee and in chattering. The old-fashioned Turkish woman was and is very well content with this condition. She pities and despises her Western sisters who sometimes have to

earn their own bread and must live in free social relations with men.

It is easy to comprehend how distorted and one-sided the development of a people must be in the long run when such conditions prevail. For it is precisely the women of the educated and higher circles, therefore of those circles which have to uphold and develop culture, who have always been most strictly subjected to this system. It gradually came to be regarded as self-evident in consequence that they were cut off from public and social life, and felt that no responsibility whatever for helping in its development rested upon their shoulders. Naturally, nothing tending to the development of the national culture could be expected from the women of the people and of the countryside, who enjoyed greater freedom. Attempts were indeed made for a long while by reforming circles to let the women have more freedom, but a tradition which is so closely connected with the private life of the people is naturally not to be done away with by a simple word. Great strides have been made, moreover, compared with the conditions of fifty years ago. This is true especially of Istanbul and the other great coastal towns; in the smaller towns which lie further inland old-fashioned conditions still prevail.

The question of women's rights became a real one especially after the Turkish revolution of 1908. For under 'Abd al-Ḥamid the reactionaries were in power for a long time. It is notorious that that Sultan put down all attempts at reform by force. A typical example of his political attitude in regard to the question of women was that he, who systematically suppressed education and all institutions leading to higher intellectual development, yet gave women the right to become teachers and opened a normal school for them. His aim in this matter was certainly not to give women a share in education, but to oppose the introduction of Western ideas through foreign governesses. These foreign elements had indeed not always had a desirable influence on the children entrusted to them, nor on the married life of the families in which they were established. But by appointing Turkish women also as instructresses, 'Abd al-Ḥamid ensured that these much less educated persons kept teaching in the old ruts.

Shortly after the revolution of 1908, some women had tried to emancipate themselves completely and to go out unveiled, but the conservatism of the spiritual leaders, the hodjas, and above all of the people themselves saw in this attempt a public scandal, and as in all such cases, public opinion won the day.

In the most recent times, however, emancipation is again advancing, for the present nationalist government favours it. Women may, for example, visit public cinemas, which was impossible earlier. Also, the scarcity of labour during the war compelled the appointment of female employees, for instance in the post-offices. There are even female street-cleaners in Istanbul. All these women therefore come daily into contact with the public, and so must let their faces be seen, although their hair is still carefully covered, as tradition demands.

The female element has also not been missing in connection with the realisation of the nationalistic idea among the Turkish people. This is to some extent a guarantee that this nationalism is a really viable movement, which does not merely animate some few circles of that nation.

And now in conclusion I shall have something to say about Turkish nationalism, especially about the way in which it originated. This movement has become so important for the Turks that it enabled them at the time of their deepest humiliation, when it looked as if the independence of the Empire was lost for ever, to find themselves again as a nation and offer resistance to the forces of destruction from within and without.

It is hard to define what nationalism exactly is, but surely everyone knows more or less what must be understood by it, particularly as we are now witnessing the expression of it among many peoples both in and out of Europe, who formerly set obviously little store by having themselves recognised as nations.

Frequently nationalismism arises when a people feels itself threatened and must stand shoulder to shoulder to meet a foreign enemy. That was the case in our own history; the Dutch nation of to-day arose out of our eighty years of war. We have seen something not unlike this happen to the Turks in the last few years.

Of course so great a movement cannot arise all at once of itself; usually it casts its shadow before, by announcing itself in literature, in the works of the intellectual leaders of a people. This too happened among the Turks, throughout practically the whole nineteenth century. But Turkey was to begin with a most unfruitful soil for the nurture of patriotic and nationalistic feelings. The Turks travelled on the road to the development of the nationalistic idea in four periods. The first is the importation of modern notions from Europe; then came the Young Turkish movement, followed by what is known

as pan-Turkism. The last period is nationalism. I will now briefly describe this development.

The great obstacle to national development was, as I have said, Islam, or rather Islamic culture. This is very decidedly anti-nationalistic. It includes in the most catholic manner peoples of all manner of races and tongues, and knows but one unity under one Khalif. The struggle for this unity is known now-a-days as pan-Islamism.

Although since the Islamic world fell apart into many kingdoms pan-Islamic unity has never been a reality, still it has stood in the way of the development of the nationalistic idea. So it has been with the Turks ever since they became a Mohammedan people. To begin with they really had a consciousness of themselves as a nation; that is sufficiently clear for instance from the passages which I quoted to you from the Orkhon inscriptions. The long-continued struggle with the Chinese must itself have been a spur to their national self-consciousness.

However, once they had joined the cercle of Islamic peoples there was an end to this consciousness. They took over the idea of the state from the great Near Eastern realms along with the there prevailing culture; and the once so haughty Turk learned from the Persians and from the Greeks the cringing, basically insincere attitude that had to be adopted towards an Oriental despot. This transition was chiefly promoted by the fact that so many non-Turkish elements were assimilated by the Turks. The existence moreover of so many subjected peoples besides the Turks themselves in the Empire caused the latter to feel less at home in their realm than a people who does not share its territory with any other tribe.

But in the Osmanli Empire, the power of the Osmanli Sultans was an unbounded despotism. They and they alone were the State, the country and the people. All histories of Turkey in the old days bear the title of *Chronicles of the dynasty of Osman*. The rest did not count, or was at most incidental. The prestige of the Sultan is at the same time the prestige of the Empire, and the chroniclers are proud of it. The Sultan is so mighty that compared with him the Emperor of China is no more than a dishwasher in the palace kitchens and the Shah of Persia a pedlar of cups of tea.

In course of time, as I have said, the name of Turk became an opprobrious word. As subjects of the sovereign dynasty of Osman, they were known as Osmanlis or Osmans. A stronger expression of the great preponderance of the ruling house cannot be imagined.



This ancient Oriental system continued in force in Turkey until the beginning of the nineteenth century. The first breach that was made in it was the result of European influence which had indeed battered long at the gates of Oriental conservatism but without much success so far.

But when the Empire was weakened as a result of this same conservatism in its system of government, the first signs appeared of an understanding that the old system could not endure. In the political sphere reforms, Western in spirit, were introduced; but the great indolence with which these reforms, however well-intentioned, were put into practice meant that the State was not stopped from slipping yet further into the abyss.

So at first the reforms, so loudly heralded, had no great practical success. A seed had been sown, however, though it needed some time to develop. At first it was only the intelligentsia who could comprehend the true significance of the modern ideas from Europe. They had learned the European languages and acquainted themselves with the literature of the civilised Christian countries, especially with that of France, which was always their great pattern. Thus it was that the new ideas appeared at first only in Turkish literature. In this, they tried to follow European models. This imitation was in itself a great revolution in Turkish letters, which had hitherto always been confined within narrow trammels, both as regards form and in what concerned subject-matter. Tradition gave no opportunity for the literary expression of one's own original ideas. Respect for earlier writing and contempt for new productions were the leading factors here. Also, in old times the literary language was so overlaid with Arabic and Persian words that it was intelligible and enjoyable only for one who had studied those languages thoroughly. Consequently everything that was written remained out of the reach of the common people.

In the nineteenth century the emancipation of literature went steadily forwards, and it was this that gave the intellectual life of the Turks a new direction. It was the contribution made by these younger writers with leanings towards reform that first brought the name and the idea of fatherland into Turkey. After so many centuries of despotism, the conception was quite strange to the Turks and it was long before it was at all understood in wider circles.

Undoubtedly a further contribution was made to the spread of the idea by the experiences they underwent with those nationalities

which had formerly been subject to them. Especially the Greek War of Independence of 1820-30 opened the Turks' eyes to the value of a national development.

By degrees the idea grew stronger among the intellectuals that the existing system of the State no longer corresponded with their ideals. But the system of a State is much less flexible than the mental pictures of progress entertained by young idealists; and so the cleavage between old and new grew wider as time went on. It needed indeed a definite stimulus and opportunity to translate the ideas into actions. The stimulus was furnished by the long reactionary period of Sultan 'Abd al-Hamīd II's reign, which lasted from 1879 to 1908. This period was brought to a close by the Young Turk's revolution in 1908.

In order to describe to you the dark despair with which the Young Turk idealists regarded the reactionary régime of 'Abd al-Hamīd as late as 1900, I cannot do better than give you a fragment of a poem by one of their most gifted poets, which was composed at that time and of course kept in his portfolio, for to publish it would have cost him his life.

With a poet's vision, he sees the city of Istanbul lying in a grey mist, which must symbolise the tyranny of the reaction. He then cries:

"Again has a grey mist wrapped you from horizon to horizon; a dense white darkness, thickening hour by hour. Through the closeness, all forms seem vague and dim, on all things lies a thick coat of dust, a great thick coat of dust, which no man's sight, sharp though it be, can penetrate, shrinking back full of fright. But well does this deep haze of darkness become you, very well does it become you. O hearth of unrighteousness, hearth of injustice, scene of idle pride and scorn, scene of horrifying splendour and pomp, cradle and also grave of everything that is pompous and splendid, ruling princess of the East, always chiding and ogling, unmoved by revulsion, you, who from your cruel temper dare harbour sinful passions, red with blood, O coast rocked in the blue embraces of Marmara, you are a living being who rests as in the deep sleep of death. O ancient Byzantium, sorceress of olden days, though widowed a thousand times, you keep your maidenhead and your charms have still remained in their fresh youth, and even now the eye that gazes on you trembles, deeply thrilled. You dazzle even those that look at you from afar. Yet with those azure eyes, how familiar is your face; familiar, yes, but like the look of the lowest, most venal woman, without an idea

of what mischief you make, what pain and grief. It is as if when you were founded, your foundations were infected by the hand of a traitor with a curse and with everlasting infamy. In your valleys the filth of empty glitter is heaped up, but in yourself you find no trace, however scanty, of cleanliness, only filth of pomp, filth of ill-will, filth of violence and robbery; only that, there is nothing more there to build any trust upon. How many among the millions guarded by your walls can show themselves unstained and proud with a pure heart? Veil yourself, monster, yes, veil yourself, scandal of the times, veil yourself in an everlasting sleep, O city of cruelty" <sup>1)</sup>.

We know how the Young Turks, after the revolution of 1908, tried to translate their ideals into realities, and also that they were not successful in this. They dreamed of a great Osmanli homeland under

- 
- <sup>1)</sup> Weer heeft een grauwe nevel U van kim tot kim omhuld,  
 Een dichte witte duisternis, die uur aan uur zich vult.  
 Door de benauwing schijnen alle vormen vaag en dof,  
 Op alle dingen rust een dikke laag van stof.  
 Een machtig dikke laag van stof, welks wezen 's menschen blik  
 Met al zijn scherpte niet doorgrondt, terugdeinzend vol van schrik.  
 Maar zeer wel past bij U dit diepe waas van duisterheid,  
 Zeer wel past dit U, o gij haard van ongerechtigheid.  
 Gij haard van onrecht; gij tooneel van ijden trots en hoon,  
 Gij bakermat en tevens graf van al wat praalt en pronkt,  
 Morgenlands heerschende vorstin, die eeuwig lokt en lonkt.  
 Gij, die van walging onberoerd, in 't wreed gemoed  
 Zondige hartstochten durft bergen, rood van bloed,  
 Gij door Marmara's blauwe omarmingen gewiegde kust  
 Gij zijt een levende, die als in diepen doodslaap rust.  
 O oud Byzantium, gij tooveres van ouden tijd,  
 Schoon duizendvoudig weduwe, behoudt ge Uw maagdelijkheid,  
 En nog heeft Uw bekoorlijkheid zijn frissche jeugd bewaard.  
 En thans nog siddeit diep ontroerd het oog, dat naar U staart.  
 Verblinden doet gij blikken, heel van ver op U gericht.  
 Toch, met azuren oogen, hoe vertrouwd is Uw gezicht,  
 Vertrouwd, ja, maar zooals de blik der laagste, veilste vrouw,  
 Zonder besef van wat zij sticht aan onheil, smart en rouw,  
 Het is, of bij Uw gronding reeds, door verradershand  
 Uw grondvesten zijn aangetast door vloek en eeuwige schand,  
 In Uw valleien hoopt zich 't vuil van ijdele schittering,  
 Maar in U voelt gij zelfs geen spoor van reinheid, hoe gering,  
 Slechts vuil van praal, en vuil van nijd, vuil van geweld en roof.  
 Slechts dit, — meer is er niet om te bouwen, met Uw geloof.  
 Hoevelen onder de miljoenen, die Uw veste hoedt,  
 Kunnen zich toonen onbesmet en fier met rein gemoed,  
 Omhul U, monster, ja omhul U, schande van den tijd,  
 Omhul U in een eeuwgen slaap, gij stad van gruwzaamheid.  
 (Transl. from Turkish J. H. K.)

the government of an Osmanli Sultan, in which all peoples, regardless of race and religion, should be brethren one of another. This proved to be a mere Utopia. The old antagonism between Mohammedans and Christians grew worse rather than disappeared and the old system of despotic rule held out against any great reform. Then the liberators quickly became oppressors in their turn; they trod in the footsteps of the earlier rulers, and although this period from 1908 onwards is generally entitled constitutional, because at length the old constitution of thirty years earlier was introduced, yet the Committee of Unity and Progress secretly erected the worst kind of tyranny.

For again we must not assume that the ideals of the Young Turks at the time of the revolution had already become popular ideals. They were still quite strange to the great masses of the people, which is not to be wondered at considering the low level of education which exists among them. The simple Turkish peasant still lived in fear and reverence of the Sultan and knew no better than to suppose that all the movements which animated high politics took place at his command and with his approval.

We cannot therefore judge the Young 'Turks' revolution otherwise than as an attempt that failed.

But there was another movement which ran parallel with that of the Young Turks but appeared later; and this movement has to thank for its inception the discovery which the Turks made that they were Turks.

This took a long while, and came only after contact had been made with European education and science. This science informed them concerning their own early history, about which they had not had the faintest notion until then. They became acquainted with the glorious part which the old Turkish people had played in early days in Asia; all matters which Mohammedan culture had made them quite forget. Now the desire awoke in many young intellectuals to be able to know more of their ancient history and after they had employed themselves with it, a new self-realisation grew up in them, a new national consciousness, something quite different therefore from the vague patriotism of which the first Young Turks had dreamed. They felt themselves ennobled by their new discovery, and they now sought to revive the peculiarly Turkish element in everything, in language, in literature, and also in politics, but alas, too soon. They were fundamentally hostile to Islam and its institutions, although they tried to reconcile both tendencies.

So long as this remained a literary and scientific movement, it was highly respectable. For the recognition of one's own national ideals includes also the recognition of and respect for those of other nations. The pan-Turkists made the name of Turk an honourable title, instead of its former meaning of "barbarian". Of course, this tendency also was confined to the intellectuals, but in the nature of the case it was greatly interested in the Turkish people itself with its old customs and its old songs, which had formerly been held in contempt. To that extent it was more democratic than any earlier movement.

But now unfortunately, pan-Turkism made its entrance into politics too soon, and there it was misunderstood and lamentably misused. This seems to have been the fault of the Young Turks themselves, who had to begin with had visions of a great Osmanli homeland, where all nationalities should live together like brothers. During the war of 1914-18, the Young Turk government of Talā'at and Enver used pan-Turkism as the watchword for the setting up of a merciless persecution of the Armenians and other Christian populations, a matter of which I have already had occasion to speak.

And yet I may say that pan-Turkism had its good qualities as well, and still has them. It restored the Turkish people to itself and contributed largely to establishing the national resistance to foreign overlordship after the war.

Now a few words about this national resistance. The greatest and most decisive feat of the Turkish nationalists is that they ventured to break loose from the secular tradition of the Sultans of the House of Osman. They dared to proclaim that the Sultan could not be thought of as representing the nation, and this proclamation was enough to make the last representative of the House of Osman fold his tents. And the most remarkable thing was, that this great revolution was accomplished without involving a bloody civil war.

The circumstances were as follows. In 1918 the Turkish government of the Sultan was obliged to conclude a very humiliating armistice with the Allies, which practically left the Turkish Empire entirely at their mercy. At first the depression was so great that no one thought of resistance. If a peace had immediately been dictated to the Turks, they would have accepted it without delay, and that probably would have been the end of their sovereignty.

However, the matter was put off by the Allies, who wished to conclude peace with the other countries first, and thought Turkey could be kept dangling in the meantime like a conquered country.

But this was too much for the Turks. The measures of the Allies stung them more and more. Their patience was exhausted when the Entente, in May 1919, gave the Greeks leave to occupy Smyrna.

The intellectual part of the nation, with the military as leaders, organised resistance. This resistance came from two centres. The first was in western Asia Minor, where a kind of front was established against the Greeks, and the second was in the east in the cities of Sivaz and Erzerum, where Mustafa Kemal and his followers had taken refuge. With comparative speed they succeeded in combining the two movements; a national congress met and finally there was set up in Angora a new government, embodied in the great national assembly, April, 23, 1920.

Owing to the way in which the ideals of the Young Turks and of pan-Turkism had developed, as I have just outlined it, the watchword and the ideal with which the new government could come forward was ready-made. It was the formation of a genuinely national State, and national in this context means Turkish and in the second place Mohammedan. The realisation of this ideal was made easier in that by reason of the war all parts of the Empire which consisted of a population prevalently non-Turkish had been cleared away, for instance Arabia, Syria and Mesopotamia. The country was reduced to about the limits of the original land, Anatolia.

At first it did not occur to them to do without a Sultan. Mustafa Kemal repeatedly declared his faith and loyalty towards the Sultan. But the Sultan was a prisoner in Constantinople, threatened as he was by the Allied warships in the Bosphorus. Also the Constantinople government, embodied in the so-called Sublime Porte, was entirely dependent on the Entente. Consequently, the nationalists were to begin with practically compelled to renounce obedience to the Sultan and his government, until a state of things should come about which should accord with nationalistic ideals. In this way, Asia Minor in fact cut loose from Constantinople.

But then it became evident that the Sultan and the ministers nominated by him were defeatists and were even willing to help the Allies in crushing the nationalist resistance. From that moment, the breach was unavoidable, especially after the Greek offensive started.

Now we must not ascribe the defeatist attitude of Constantinople solely to cowardice. There were really a great number of educated Turks who thought that the tradition of the Sultanate and of the Sublime Porte with the ancient system of government must on no

account be sacrificed. After all, these traditional forms of the State had preserved the Empire for more than six centuries, and might well preserve it again. It is important to notice that many of those who thought thus had earlier been convinced supporters of the Young Turks' revolution and therefore could not be suspected of rigid conservatism. This party hoped that with the help of Britain and France they might still preserve a trace of independence. Their importance rose and fell according as the Greeks had greater or less success.

They made fun of the nationalists' enthusiasm. When for the first time the Greeks were defeated at the place called In Önü in Asia Minor and the nationalists spoke and wrote about it with much emphasis and passion, it was remarked in the Constantinople press that the Turkish people had surely come a long way. Suppose, they said, that our ancestors of the sixteenth century came to visit us and heard us speaking everywhere very loudly about the success at In Önü; they would ask where the place is, and would look for it in Hungary, or Russia or Persia. And what would they think when we answered them that In Önü lies in the heart of the Turkish country itself?

As is well known, September 1922 saw the complete defeat of the Greeks. In consequence of this, the Sultan took refuge under British protection and the nationalist way of thought became dominant in Turkey. Constantinople, the centre of the traditional imperialism of the Turks, yielded to Angora, the centre and symbol of national Turkdom.

The Turks no longer have a Sultan, but they still have a Khalif, and that in the person of the former Crown Prince of Turkey.

The question of the Khalifate is really of no great importance in the history of Turkish civilisation. As it symbolises the political unity of all Mohammedan peoples, the institution is to that extent essentially incompatible with nationalism, unless one understands it in this sense, that the Turks as a nation claim the leading rôle in the Mohammedan world.

Earlier, while there still were Sultans, this was certainly the case; they attached a great ideal significance to the title of Khalif, which they came to appropriate without any definite right to it. Now, however, the office of Khalif hangs perilously in the air. On the one hand, the Turks tolerate no interference in their affairs on the Khalif's part, but on the other, they want to win prestige abroad by his presence in

their country. It is not surprising that this ambiguous position has already led to difficulties, and had been seized upon by a party in opposition as a means of expressing their discontent. From a purely Turkish standpoint the question of the Khalifate is at the moment not very important.

The nationalists have now to consolidate their country on its new foundation. By virtue of the Treaty of Lausanne they have regained their complete independence and therefore can set to work. They are still faced, however, with gigantic difficulties in their endeavour to win an entrance for nationalistic principles into all branches of public life. Thus, for instance, it seems still to be an almost superhuman task for the time being to give the Turks economic independence as well, for their economic life has hitherto always been in the hands of Greeks, Jews, Europeans and so on, but always of non-Turkish elements.

It has been asserted that the Turks are by nature little fitted for trade. But this assertion is belied by the fact that the Turks or Tatars who live in Russia, especially in Kazan, and have lived there for centuries under Russian rule, are on the contrary very able tradesmen.

Furthermore, the nationalists must be on their guard against falling back into the blunder of their predecessors and ruling by means of the dictatorship of a small group. Of late there have been phenomena which gave reason to fear this. We must however put faith in the conduct of their leaders. It is true that the Turks are readily inclined to lose their sense of proportion and often display an ill-fated tendency to rush ahead where caution would have been better.

At the moment, the personality of Mustafa Kemal appears to guarantee a prosperous development of the course of events. He has managed to guard himself not only against the attacks of assassins but against the imperialistic temptations of a Napoleon. But we must leave history to say the last word.



## LES PAYS-BAS ET LE RÉGIME DES CAPITULATIONS EN TURQUIE \*)

Il n'est pas étonnant que le nombre de nécrologies vouées au régime des capitulations en Turquie ait été restreint jusqu'ici. Parmi ceux qui ont assisté à l'application de ce régime sur place il serait difficile de trouver quelqu'un qui en désirerait la revivification intégrale. En effet, les perpétuels différends sur l'interprétation des textes capitulaires, les interminables échanges de notes verbales concernant toutes les questions transportées „sur le terrain diplomatique”, la méfiance mutuelle qui en était l'inévitable résultat, avaient fait comprendre depuis longtemps que ce système plusieurs fois séculaire ne répondait plus aux exigences de la réalité. Mais comme toutes ces difficultés se trouvaient en même temps entremêlées avec les grands problèmes de la politique du Proche-Orient en général, le mal héréditaire des capitulations devait se poursuivre jusqu'au jour où une catastrophe générale créerait la possibilité d'envisager plus sincèrement la situation réelle.

Nous venons d'assister à la disparition du régime capitulaire en Turquie. Cela veut dire que, depuis qu'une nouvelle Turquie est née de la grande guerre, ce système exceptionnel, tel qu'il s'était formé peu à peu sur la base des différents traités ou capitulations entre les Etats occidentaux et la Turquie, s'est écroulé et qu'un nouveau système moins exceptionnel a commencé à le remplacer.

Il est vrai que pas tous les Etats ayant bénéficié autrefois des capitulations ont déjà renoncé expressément aux droits et privilèges que ces traités leur accordaient; telle est p. e. la situation des Pays-Bas. Cependant, c'était là un trait caractéristique du régime capitulaire, que tous les Etats en profitaient collectivement et, pour ainsi dire, solidairement. Donc, du moment que plusieurs Etats ont vu leur avantage dans le sacrifice de leurs droits, le bénéfice en a dû diminuer considérablement pour les autres Etats aussi. On doit s'attendre maintenant à voir se développer entre la Turquie et chacun des anciens Etats capitulaires des relations nouvelles plus conformes aux rapports existant entre la plupart des autres nations du monde.

---

\*) Paru dans „Grotius”. Annuaire international pour 1925, Den Haag, M. Nijhoff.

Nous nous proposons d'exposer ci-dessous, d'abord quelle part les Pays-Bas ont eu à l'édification et l'évolution du système des capitulations en Turquie, ensuite quels profits et quels dommages en ont résulté pour les Pays-Bas et pour ses nationaux, et dernièrement quelle est la situation actuelle des Pays-Bas vis-à-vis du problème de renouer et de renouveler les rapports juridiques avec la Turquie.

## I

Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle les Pays-Bas septentrionaux éprouvaient un besoin impérieux de se rendre économiquement indépendants. Jusqu'alors les produits des pays méditerranéens avaient été importés en Hollande par la voie de la Flandre, où ces marchandises arrivaient par l'entremise de commerçants italiens <sup>1)</sup>, mais à cause de la guerre avec l'Espagne les relations avec les Pays-Bas méridionaux avaient été rompues. Ceci suffirait à expliquer les tentatives des Néerlandais pour établir des liens commerciaux directs avec le Levant <sup>2)</sup>. L'affaire était plus compliquée cependant. Car vers la même époque les Néerlandais s'étaient vus exclus, également à cause de la guerre, des ports portugais et espagnols; on sait comment ceci a été la cause de ce qu'ils se sont lancés, à l'exemple des Portugais, dans le chemin des Indes. Or, il est devenu de la plus haute importance pour les Pays-Bas d'avoir poursuivi tous les deux projets, tant celui du Levant que celui des Indes, pour ne pas parler des entreprises en Amérique. C'est surtout évident si nous comparons avec cette attitude celle de l'Espagne et du Portugal. Ces deux pays, tout occupés de la conquête et de l'exploitation de leurs colonies lointaines, ont négligé le commerce du Levant, quoique la Méditerranée leur fût beaucoup plus proche qu'aux Pays-Bas, et que les Catalans eux-mêmes eussent entretenu, au moyen-âge, un commerce régulier sur les ports de l'Empire byzantin. Aussi la capitulation espagnole ne date-t-elle que de 1782 et celle du Portugal seulement de 1843.

Les Néerlandais au contraire, agissant par la force des circonstances, ont tenté toutes les deux possibilités; on sait avec quel succès. Ils ont même su mettre à profit leurs réussites aux Indes pour renforcer

---

<sup>1)</sup> W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age* (Leipzig 1885-86), II, pp. 719, 723.

<sup>2)</sup> Dr. K. Heringa, *Bronnen tot de geschiedenis van den Levantschen handel I* (*Rijks Geschiedkundige publicatiën* No. 9) (s-Gravenhage 1914), p. XVI.

leur position dans le Levant. Ainsi, dans la première capitulation néerlandaise, de 1612, on n'a pas omis de mentionner que les Etats-Généraux ne représentaient pas seulement les sept provinces en Europe, mais aussi les pays conquis par les Néerlandais dans les Indes orientales; formule qui a été répétée dans la capitulation de 1680. Cette circonstance a fait augmenter sans doute la considération des dirigeants turcs pour les Pays-Bas. Et aussi, pendant tout le temps suivant, la position des Pays-Bas comme Puissance coloniale a influencé les rapports entre les deux pays. Une de ses conséquences a été que beaucoup de sujets néerlandais mahométans faisaient le pèlerinage à la Mecque; ce pèlerinage s'est tellement développé depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, que le consulat néerlandais à Djeddah était devenu un des consulats les plus importants dans l'Empire ottoman.

Une autre circonstance, non moins importante, qui a assuré aux Pays-Bas pendant longtemps un rôle prépondérant dans l'évolution du système capitulaire, a été le fait que ce pays appartient encore au premier groupe d'Etats européens qui ont établi des relations régulières avec la Turquie. On peut même dire que la capitulation néerlandaise de 1612 signifie la victoire du principe que tous les Etats étaient libres à négocier avec la Porte et qu'ils n'avaient plus besoin de rechercher la protection d'une autre nation ayant la jouissance d'une capitulation. Jusqu'au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle il y avait une rivalité acharnée entre la France et l'Angleterre, qui réclamaient toutes les deux le droit exclusif d'accorder leur protection aux autres nations qui viendraient faire le commerce en Turquie. Surtout l'Angleterre faisait tout son possible pour s'assurer le droit de protéger spécialement les Hollandais, de même qu'avant la première capitulation anglaise, les Anglais n'avaient pu se présenter dans les ports du Grand Seigneur que sous le drapeau français. Or, du moment qu'un ambassadeur hollandais négociait avec la Porte pour obtenir une capitulation, la France, plutôt que de laisser à ses rivaux la protection des nouveaux venus, ne s'opposa pas trop aux réclamations hollandaises <sup>1)</sup>.

Il est vrai qu'après 1612 l'Angleterre a essayé plusieurs fois de faire comme si les privilèges des Néerlandais n'existaient plus; la capitulation anglaise de 1675 reconnaissait même aux Anglais le droit exclusif de

---

<sup>1)</sup> G. Péliissié du Raupas, *Le régime des capitulations dans l'Empire ottoman* (Paris 1910), I, p. 38.

protéger les Hollandais. De même l'ambassadeur français, encore peu de temps avant la conclusion de la capitulation hollandaise de 1680, se donna de la peine à convaincre le Grand-Vizir que les Pays-Bas étaient une nation peu importante ne pouvant pas prétendre à entretenir un ambassadeur à Constantinople <sup>1)</sup>. En effet, pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, les bateaux hollandais dans plusieurs échelles de l'Empire ottoman ont continué longtemps à se mettre sous la protection des consuls français, e.a. en Syrie <sup>2)</sup>, et cela faute d'un consul néerlandais dans tel port. Néanmoins il est dû à la capacité des ambassadeurs hollandais à Constantinople que les intérêts des Pays-Bas ont pu s'y maintenir indépendamment des privilèges d'autres nations.

A partir de la première capitulation néerlandaise la rivalité impérialiste des premiers Etats capitulaires perdit sa raison d'être. Elle fut remplacée peu à peu par la politique solidaire de tous les Etats qui, dans les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, obtinrent successivement des capitulations et qui serraient de plus en plus les rangs là, où il s'agissait de révéndiquer, vis-à-vis du Gouvernement du Sultan, un droit capitulaire d'un d'eux. On peut donc prétendre à bon droit que c'est surtout la capitulation néerlandaise de 1612 qui marque la naissance du système de collectivité capitulaire.

Les capitulations d'aucune nation en Turquie ne montrent beaucoup d'individualité quant à leur teneur juridique et économique. Elles n'ont fait que suivre d'anciens modèles. Déjà longtemps avant la fameuse capitulation française de 1535 un régime établi existait pour le traitement des négociants européens qui venaient faire le commerce dans les échelles du Levant, devenues, à mesure que la puissance de l'Islam s'étendait, des pays „hors chrétienté”. Il serait superflu de refaire ici le travail si souvent entrepris déjà, de tracer les grandes lignes de la position juridique des colonies marchandes dans les ports de la Méditerranée au Moyen-Age.

Qu'il soit permis, cependant, d'insister sur un point qui paraît ne pas avoir été envisagé toujours au juste dans cette matière. Il s'agit d'expliquer qu'est-ce qui a rendu possible de revêtir de pouvoirs judiciaires les chefs ou consuls de ces colonies étrangères, avec exclusion plus ou moins complète des autorités judiciaires locales. On a cherché souvent ce motif dans la grande différence existant entre les conceptions juridiques des Musulmans et des peuples chrétiens. Mais

<sup>1)</sup> K. J. R. van Harderwijk, *Iets over Justinus Colyer en diens zoon Jacobus*, dans Nijhoff's *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis* VII, (Arnhem 1850), p. 66 e.s.

<sup>2)</sup> H. Lammens, *La Syrie* (Beyrouth 1921), II, p. 83 e.s.

l'histoire démontre qu'il ne faut pas mettre au premier plan cette différence de droit et que c'est plutôt la nécessité économique qui a été la cause de la situation juridique exceptionnelle. Car déjà dans les traités d'établissement avec Byzance et avec d'autres Gouvernements chrétiens orientaux nous trouvons justement les mêmes pouvoirs judiciaires des consuls <sup>1)</sup>. Depuis que les habitants des villes italiennes avaient commencé, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, à visiter ces ports, l'établissement d'un *modus vivendi* était devenu nécessaire entre les autorités locales, chrétiennes ou mahométanes, et les étrangers entreprenants auxquels ils accordaient l'accès à leurs villes. Cependant, les rapports économiques qui en découlaient n'étaient jamais réciproques; jamais les Etats ou les villes orientaux n'envoyaient leurs bâtiments de commerce à l'Occident au Moyen-Age; ils ne faisaient que profiter de leurs hôtes étrangers. Par conséquent, les relations qui s'ensuivirent pouvaient être considérées seulement en partie comme des relations internationales; pour les seigneurs des différentes villes du Levant le traitement de ces commerçants méditerranéens était plutôt une affaire de politique intérieure. C. à d. que ces seigneurs voyaient dans les étrangers une classe spéciale de sujets — temporaires, il est vrai — subordonnés à leur volonté au même titre que les autres habitants du pays. Seulement, c'étaient des sujets privilégiés, car la prospérité que leur commerce apportait au pays, les entrait à un traitement spécial.

Ainsi on comprend comment l'autorité locale a pu conférer à ces négociants, pour le besoin de la cause, non seulement certains privilèges commerciaux, mais même des droits souverains comme l'était la juridiction, les plaçant de cette façon dans une position de vasselage. Il ne paraît donc pas même nécessaire d'alléguer ici le désordre général, régnant alors dans l'Empire byzantin, pour expliquer les faits <sup>2)</sup>. Ce désordre était plus ou moins normal dans tous les pays civilisés de ce temps-là.

Après que l'Empire ottoman était entré en scène, cette situation ne changea pas. D'abord les causes économiques restaient les mêmes; les étrangers venaient chercher leur gain commercial dans les Etats du Sultan, tandis que les sujets de celui-ci continuaient à dédaigner de se rendre en pays non musulman, si ce n'était pour le conquérir l'épée au poing. Ensuite, la puissance ottomane se trouvait si solide-

<sup>1)</sup> Pélissié du Rausas, o.c. I, p. 17 e.s. défend une thèse contraire.

<sup>2)</sup> Dr. Karl Lippmann, *Die Konsularjurisdiktion im Orient* (Leipzig 1898), p. 13.

ment établie, les Turcs étaient tellement embués de l'idée impérialiste d'un empire mondial musulman, que la pratique suivie jusqu'alors devait se conformer entièrement à leurs vues. On sait comment, dès le lendemain de la conquête de Constantinople par Mehmed le Conquérant en 1453, le Sultan accorda des pouvoirs étendus au patriarche œcuménique grec, y compris le droit de juridiction sur les Grecs, formant la majorité des nouveaux sujets non musulmans des Turcs.

Il est vrai que des difficultés théoriques s'opposaient à ce qu'un chrétien apparût par devant le Cadi musulman, la loi sacrée des mahométans défendant à ce fonctionnaire de faire valoir le témoignage d'un non musulman. Pourtant ceci n'a jamais empêché les autorités turques d'exercer, en cas de besoin, des fonctions judiciaires vis-à-vis des étrangers. Dans tous les pays musulmans la loi sacrée a été appliquée seulement en tant que le Gouvernement et ses organes ne s'en trouvaient pas gênés <sup>1)</sup>. Nous citons comme preuve l'art. XXXVIII <sup>2)</sup> de la capitulation néerlandaise de 1612, qui reconnaît la compétence du Cadi dans les différends entre des Néerlandais et d'autres personnes (où il faut penser d'abord à des Musulmans), mais toujours en présence d'un drogman. Or, on chercherait en vain, dans les traités de droit musulman hanéfite, des règles concernant la présence d'un pareil personnage dans les procès devant le Cadi. En outre il se trouvait à côté du Cadi une juridiction administrative bien plus puissante, exécutée par les autorités du pouvoir effectif. C'est de cette dernière juridiction qu'il est question dans l'art. XII de la capitulation mentionnée, où le Divan impérial est déclaré compétent pour les différends qui surgiraient entre les consuls néerlandais et d'autres personnes.

Ceci prouve suffisamment que ce n'était pas le caractère de la loi musulmane qui amenait les Sultans à accorder aux commerçants étrangers un privilège tellement exorbitant à nos yeux que l'exercice d'une juridiction propre à eux. Pour la Turquie d'alors la souveraineté n'était pas la question la plus importante; on peut même douter

<sup>1)</sup> C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften* II, (Bonn und Leipzig 1922), p. 383.

<sup>2)</sup> Nous citons les articles des deux capitulations néerlandaises en chiffres romains d'après le recueil: *De Handelsverdragen van Nederland*, publié par le Ministère du commerce à La Haye en 1911, p. 460 e.s., p. 471 e.s.; et en outre les articles de la capitulation de 1680 en chiffres arabes d'après Gabriel Effendi Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman* I, (Paris 1897), pp. 169-181.

si les conceptions politiques des hommes d'Etat turcs étaient déjà avancées à tel point qu'ils reconnaissent l'existence, à côté de leur empire, d'Etats ayant un même titre à la souveraineté. Pour eux un traité international était en même temps une soumission plus ou moins réelle. Du moins c'est comme ça que les historiens turcs aiment à représenter la chose, même dans les cas où il ne s'agit plus d'un traité avec une seule ville comme Gênes ou Venise, mais bien avec des rois régnants sur un territoire étendu, comme le roi de France et celui d'Angleterre. Pour la Sublime Porte il n'existait qu'une seule souveraineté, celle du Sultan, et la souveraineté exercée dans ses Etats ne pouvait être que dérivée de la sienne.

Voici donc l'origine de la différence fondamentale dans la conception de la nature juridique des capitulations, différence qui s'est prolongée jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et qui a fini, au détriment de la Turquie, par la victoire de la conception occidentale, celle du traité international et bilatéral.

Peu de temps après la première capitulation néerlandaise, l'Autriche obtint, par le traité de paix de Vienne de 1615, le droit d'avoir des consuls à juridiction dans l'Empire ottoman. De tous les Etats européens il n'y avait donc, au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle, que la France, l'Angleterre, les Pays-Bas et l'Autriche (qui commença alors à entrer dans les droits de Venise) qui possédaient des capitulations. Le premier Etat à suivre était la Suède, dont la première capitulation date de 1737. Cette date peut être considérée comme le commencement de la seconde phase dans le développement du régime capitulaire en Turquie. C'est pendant cette seconde phase, qui finit vers 1850, que la plupart des autres nations européennes, ainsi que les Etats-Unis de l'Amérique, obtinrent des capitulations. Cette phase débute aussi par la célèbre capitulation française de 1740, la plus complète de toutes.

C'est également pendant la seconde période que l'influence des nations étrangères sur les affaires turques augmente de plus en plus et que l'Empire turc entre dans sa période de décadence. Peu à peu on voit se déplacer alors le pouvoir du côté turc au côté étranger, avec ce phénomène remarquable que tous les Etats capitulaires vont former un groupe dont les représentants et les sujets en Turquie ont les mêmes intérêts et les mêmes droits et privilèges. Pour ce développement, qui était dans la nature des choses, on a trouvé encore une justification juridique dans les articles capitulaires qui, comme l'art. XXXVIII/40 de la capitulation néerlandaise de 1680,

confirme aux nationaux de tel pays les mêmes privilèges qui ont été accordés déjà à d'autres nations, quoique, strictement parlé, une telle disposition n'assurât pas encore le traitement de la nation la plus favorisée par rapport à des capitulations, plus libérales encore, que d'autres pays auraient pu obtenir dans l'avenir. Toujours est-il que l'usage a établi pour toutes les nations capitulaires la position de la nation la plus favorisée en ce qui concerne tous les privilèges accordés dans les capitulations (à l'exception de droits spéciaux comme p. e. la protection religieuse de la France). L'ensemble de toutes les capitulations formait, pour ainsi dire, le code légal pour les relations juridiques entre le groupe des Etats capitulaires et le Gouvernement ottoman et ses autorités. Lorsqu'une mission diplomatique avait besoin, dans un différend avec la Sublime Porte, d'un argument pour sa thèse, elle pouvait le puiser dans n'importe quelle capitulation accordée à n'importe quel pays. Ainsi les capitulations néerlandaises ont prêté également leurs services à d'autres Etats.

Les capitulations néerlandaises ont été confirmées par le traité commercial turco-néerlandais du 25 février 1862<sup>1)</sup>. Ce traité appartient à une série de traités que la Porte a conclus dans les années 1861 et 1862 avec tous les Etats capitulaires. C'était déjà dans la troisième phase de l'histoire des capitulations en Turquie, dans laquelle le Gouvernement ottoman, ayant adopté les conceptions juridiques occidentales, s'efforçait de plus en plus à se libérer du régime capitulaire. Après la guerre de Crimée la Turquie avait cru pouvoir obtenir en peu de temps l'abolition des capitulations que les Puissances l'avaient fait entrevoir au Congrès de Paris. En attendant le règlement de cette question, la Porte avait conclu les dits traités commerciaux, où elle avait confirmé — pour peu de temps selon son opinion — les anciennes capitulations. Mais la Turquie ne vit pas se réaliser son désir et ainsi ces traités, qui auraient dû marquer le commencement d'une ère nouvelle, ne lui paraissaient plus servir à rien. Ainsi le traité néerlando-turc de 1862 fut dénoncé le 12 mars 1883; pourtant la situation n'a été nullement changée par ce fait.

Les Pays-Bas ont réglementé la juridiction consulaire par la Loi consulaire du 25 juillet 1871 (Bulletin des Lois no. 91), dernièrement modifiée par la loi du 23 février 1918 (Bulletin des Lois no. 124). Cette loi a été rédigée surtout après le modèle de la législation consulaire française, elle règle la compétence administrative et judiciaire

<sup>1)</sup> *De Handelsverdragen van Nederland*, pp. 481-493.



des consuls néerlandais en pays de capitulations et désigne dans certains cas, comme instance pour les tribunaux consulaires en Turquie, des tribunaux dans les Pays-Bas ou dans les colonies néerlandaises. En outre la loi règle la procédure par devant le consul-juge, le tribunal consulaire et le tribunal d'appel à Constantinople, dont le ministre des Pays-Bas est président. Parmi les autres matières traitées dans la Loi consulaire nommons le droit d'expulsion (dans les articles 158a-k), ajoutés par la loi du 19 mars 1913 (Bulletin des Lois no. 100).

Enfin nous mentionnons que, par le protocole signé à Constantinople le 6 août 1873, les Pays-Bas ont obtenu pour les Néerlandais le bénéfice de la loi turque de Sefer 1284 (juin 1867) qui accorde aux étrangers le droit de posséder des biensfonds dans l'Empire ottoman (excepté dans le Hedjaz). Ce protocole, qui contient quelques modifications du régime capitulaire en faveur de la Turquie, est identique avec les protocoles signés dans les mêmes années avec les autres Etats capitulaires, de sorte que le régime capitulaire en général, après cette modification, restait aussi solidaire et solide qu'auparavant.

## II

On peut envisager de trois points de vue l'influence que le régime capitulaire a eu sur le développement des relations entre les Pays-Bas et la Turquie. D'abord il y a les conséquences pour les relations politiques, ensuite celles pour la situation et la protection des personnes, et enfin celles pour le développement des rapports économiques. En pratique la discussion de cette matière revient à donner un coup d'oeil critique sur la situation à la veille de la guerre, c. à d. avant l'abolition unilatérale des capitulations par le Gouvernement ottoman, le 1 octobre 1914.

En ce qui concerne les relations politiques, on doit être frappé par le caractère peu individuel de ces relations. Nous avons vu déjà en quelle mesure le système capitulaire avait restreint peu à peu les possibilités pour les Etats de prendre une propre initiative dans le développement des rapports avec la Turquie. Cela est surtout vrai pour les Etats qui, comme les Pays-Bas, n'ont jamais poursuivi des buts politiques en Turquie, mais, en moindre degré, aussi pour les grandes Puissances elles-mêmes. Cependant, le plus de liberté que ces grandes Puissances pouvaient se permettre dans leur attitude vis-à-vis des Turcs devait avoir nécessairement sa répercussion sur tout le système et, par conséquent, sur les rapports avec tous les autres

Etats. Si, par exemple, l'ambassade russe jugeait à propos de s'immiscer dans une affaire intérieure turque, parce qu'elle croyait que les intérêts d'un de ses nombreux ressortissants étaient en cause, et si cette attitude des Russes causait quelque mécontentement aux autorités turques, ce ressentiment ne se dirigeait non seulement contre la Russie, mais bien contre tous les Etats qui, avec la Russie, participaient à l'exterritorialité collective qu'était le système des capitulations.

Dans les années précédant la guerre il s'était même constitué une sorte d'organe de cette souveraineté exterritoriale; c'était l'assemblée des drogmans des missions étrangères à Constantinople. Dans leurs réunions les drogmans discutaient toutes les affaires capitulaires; ils rédigeaient les notes collectives à adresser à la Porte dans tous les cas où un acte administratif ou législatif des autorités ottomanes semblait justifier une action collective des Puissances.

A mesure que l'attitude des Puissances était plus sentie comme une atteinte insupportable à la souveraineté ottomane, les relations avec chacun des Etats capitulaires devaient en souffrir davantage; ceci a été également le cas pour les Pays-Bas. On ne saurait pas parler ici de mauvaise volonté de la part des autorités ottomanes; surtout les autorités subordonnées de la douane et de la police, embuées encore presque entièrement des anciennes idées, faisaient preuve, dans la plupart des cas, de leur bonne volonté. Mais les hauts fonctionnaires, ayant fait des études de droit moderne, éprouvaient de plus en plus la position humiliante dans laquelle l'Empire se trouvait à cause des capitulations. Il n'est donc nullement étonnant qu'à chaque occasion la Porte tâchait de se sauvegarder le plus de droits possible dans les interminables discussions avec les missions sur des affaires d'ordre judiciaire, législatif ou administratif. De là une méfiance très naturelle de l'un et de l'autre côté. La raison pour laquelle les Puissances se montraient si entêtées à l'égard de leurs prérogatives exorbitantes était inexplicable aux fonctionnaires ottomans, qui y voyaient de l'impérialisme brutal de la part des grandes Puissances et de l'„avidité singeuse”<sup>1)</sup> de la part des autres.

Voilà donc une influence regrettable des capitulations sur les rapports de tous les Etats avec la Turquie. En ce qui concerne les Pays-Bas on peut toutefois observer que ses représentants diplo-

---

<sup>1)</sup> Ahmed Rustem Bey, *La question des capitulations en Turquie*, dans le périodique *Orient et Occident* de novembre 1922, No. 11, p. 310.

matiques et ses délégués dans la commission des drogmans ont toujours assumé une attitude conciliante pendant les discussions. Attendu qu'ils ne poursuivaient pas de buts politiques, ils ont pu exercer, de même que les représentants d'autres pays moins intéressés, une influence favorable sur les rapports avec la Porte.

D'autre part il est évident que les Pays-Bas, tant que le système capitulaire était en vigueur, ont pu souvent se prévaloir de leur participation à la société des nations capitulaires pour faire respecter ses droits par le Gouvernement ottoman; il n'appartenait pas aux Pays-Bas de battre la première brèche dans le système. Ainsi, p. e., il s'est présenté, peu d'années avant la guerre, un cas où la Porte avait obtenu l'assentiment des Puissances pour augmenter le tarif douanier *ad valorem* pour les marchandises importées de leur pays. Pour la mise en vigueur du nouveau tarif il ne fallut plus qu'une demande de la part du Gouvernement turc à toutes les missions en vue d'obtenir formellement leur approbation. Or, lorsque ce Gouvernement ne sembla pas juger nécessaire de s'adresser à cet égard aux représentants de quelques petites nations comme les Pays-Bas, le concours que les représentants des autres Puissances leur accordèrent, a amené le Gouvernement turc à observer également les droits capitulaires des petites nations.

Il est très heureux que des manifestations aussi évidentes de la solidarité des Etats capitulaires ne se sont montrées que rarement; les relations diplomatiques en auraient trop souffert. Mais de pareils cas sont néanmoins typiques pour caractériser la véritable situation. Toutefois, renoncer aux capitulations, cela aurait été pour quelque Etat que ce fût la perte de tous ces avantages. En ce qui concerne les Etats pour qui une compensation éventuelle sur un autre domaine était exclue — et c'était le cas des Pays-Bas — la renonciation aux privilèges capitulaires dans le but de rétablir des relations plus sincères avec la Turquie aurait été peu prudente ou, tout au moins, prématurée.

Deuxièmement il y a la pratique des capitulations et leur effet sur la situation des ressortissants néerlandais en Turquie. Cette matière constitue un chapitre spécial dans l'étude du régime des étrangers en Turquie en général, ainsi que cette étude a été entreprise plusieurs fois par les juristes les plus capables<sup>1)</sup>. Et comme, en général, les

---

<sup>1)</sup> Voir surtout: André Mandelstam, *La justice ottomane dans ses rapports avec les Puissances étrangères*, 2<sup>me</sup> éd., Paris 1911.

expériences des Néerlandais sont les mêmes que celles des autres nations, il ne paraît pas nécessaire de les discuter de nouveau en détail. Il suffit de souligner le résultat des observations déjà faites et il n'est pas trop hardi de dire que ce résultat n'est pas favorable pour le régime capitulaire. Nous ne possédons pas de statistiques sur tous les procès qui ont été plaidés, pendant les dernières années avant la guerre, en vertu du régime des capitulations, par devant les tribunaux ottomans ou par devant les différents tribunaux consulaires, de sorte que nous ne pouvons pas établir une comparaison entre le nombre des procès qui ont suivi un cours régulier et de ceux qui ont donné lieu à des différends entre la Sublime Porte et les missions étrangères. Mais tout en admettant que le nombre des procès sans difficultés a dépassé de beaucoup les cas où des divergences d'opinion se sont manifestées, la quantité de ces derniers cas semble être assez élevée pour inspirer à un observateur dépourvu de préjugés de sérieux doutes sur l'utilité du système capitulaire.

La cause de ces nombreuses difficultés, si préjudiciables pour les bonnes relations des Etats, n'était nullement, ainsi qu'on a voulu le représenter quelquefois, la mauvaise volonté ou le manque de capacité des autorités turques et non plus de ceux des juges consulaires; c'était tout simplement le changement total de la base sociale et économique sur laquelle la situation des étrangers en Turquie s'était développée. Les colonies étrangères ne formaient plus, comme autrefois, des groupes rigoureusement isolés, administrés par des consuls responsables vis-à-vis des autorités locales. Les étrangers eux-mêmes n'étaient plus presque exclusivement des négociants ne séjournant que temporairement dans les ports. Beaucoup d'eux étaient établis en Turquie depuis des générations, et non seulement dans les villes maritimes. Depuis longtemps ils participaient à la vie privée et sociale des sujets ottomans; il n'y avait donc plus aucune raison apparente pouvant justifier la grande différence faite entre eux et les autres habitants du pays.

Un seul trait caractéristique — il faut le dire dès à présent — s'était maintenu à travers les siècles et s'était même développé davantage. C'était la prépondérance économique des étrangers qui les faisait occuper en Turquie une place beaucoup plus importante que c'est généralement le cas dans les différents pays du monde. Cette considération appartient plutôt à des questions à traiter plus tard, mais ici nous voulons seulement mettre en évidence que la circonstance mentionnée ne pouvait plus justifier, à elle seule, l'existence des capi-

tulations. La meilleure preuve en est que précisément les intérêts étrangers les plus importants étaient et sont encore représentés par des sociétés qui ont été obligées par la loi ottomane de se constituer comme sociétés ottomanes; c'était le cas des sociétés ayant une concession pour l'exploitation d'un service public, comme la Banque impériale ottomane, la Société des chemins de fer d'Anatolie, etc. etc. Ces grandes sociétés étaient, par conséquent, soumises à la juridiction ottomane, tandis que pour des intérêts beaucoup moins étendus le système des capitulations était maintenu. On a relevé que ces compagnies, par leur puissance, trouvaient toujours des moyens pour faire valoir leurs intérêts, mais cet argument, s'il contient de la vérité, se moque autant de la juridiction consulaire que de la juridiction turque et ne contient donc aucun argument en faveur des capitulations.

Retournons pour le moment aux expériences de la juridiction capitulaire en général dont il suffit de relever quelques faits caractéristiques.

Un point sur lequel il y a eu toujours un désaccord de principe entre les missions et le Gouvernement ottoman est le contrôle des drogman (comp. p. e. l'art. XXXV/36 de la capitulation néerlandaise de 1680). Les missions en étaient venues, dans le XIXe siècle, à ne reconnaître aucun jugement ottoman, dans un procès „mixte”, sur un de leurs nationaux, qui n'était pas contresigné par le drogman de la partie étrangère, tandis que le Gouvernement turc défendait la thèse que seulement la *présence* du drogman était exigée par les textes. Le fait de ce différend était une des meilleures preuves de ce que le contrôle des drogman n'appartenait plus aux temps modernes. Dans les capitulations il y avait exclusivement question d'une juridiction extraordinaire qui devait fonctionner à mesure que des cas rares se présenteraient, soit que ce fût un organe administratif (art. 5 de la capitulation française de 1535), soit le Cadi musulman en présence du drogman. Lorsque les rapports avec les étrangers devinrent plus fréquents et les procès mixtes des phénomènes plus normaux, le développement des choses aurait exigé le remplacement de la juridiction extraordinaire mentionnée par d'autres méthodes plus conformes aux institutions du pays, surtout après que le Gouvernement ottoman avait institué, depuis 1879, des tribunaux civils et criminels fonctionnant de la même façon que les tribunaux européens. La seule modification dans ce sens a été l'établissement, consacré par l'usage, dans le XIXe siècle, de tribunaux „mixtes” de commerce dans les grandes villes maritimes de la Turquie, surtout la chambre

„mixte” du tribunal de commerce de Constantinople, où, à côté de juges ottomans, siégeaient des juges étrangers pour les cas ayant rapport aux nationaux de ces derniers. Mais cette nouvelle institution n'était pas basée directement sur les capitulations, aussi peu que les tribunaux mixtes en Egypte. On peut dire que le fonctionnement du tribunal de commerce mixte s'est effectué, en général, sans trop de difficultés.

Nous emprunterons un autre exemple à la juridiction pénale capitulaire. Les capitulations ne distinguent pas nettement entre les affaires civiles et les affaires pénales. Dans toutes les deux catégories de procès il fallait y avoir une partie lésée, dont la nationalité décide qui sera le juge compétent. Si le lésé était ottoman et le prévenu étranger le juge turc serait compétent, de même si le prévenu était ottoman et le lésé sujet étranger; mais si tous les deux étaient des étrangers, la justice ottomane ne s'en mêlait pas et l'usage avait établi qu'alors le consul du prévenu serait le juge compétent. Ce système d'*actor sequitur forum rei*, tout en étant en conflit avec les principes du droit pénal moderne, a été suivi jusqu'aux derniers temps avant la guerre. Depuis que des étrangers de toutes les catégories circulaient librement parmi les habitants du pays, il aurait été dans la nature des choses que ce système médiéval fût abandonné, les affaires pénales étant devenues d'ordre public en Turquie. C'est cette vérité qui a rendu toujours si épineuse l'application des capitulations en affaire pénale.

Dans les premières décades du XIX<sup>e</sup> siècle l'Empire ottoman avait conclu des traités avec plusieurs Etats n'ayant pas encore des capitulations, comme la Sardaigne (1823), les Etats-Unis d'Amérique (1839), la Belgique (1839). Ces traités accordèrent à ces Etats et leurs ressortissants des privilèges capitulaires; en matière de juridiction pénale des privilèges étaient même plus étendus, car les dits traités réservaient aux différents consuls le droit de juger et de punir leurs nationaux dans tous les cas, même s'ils avaient commis des délits contre des sujets turcs. Tout en laissant de côté ici la question de savoir si les autres Etats capitulaires pouvaient se prévaloir de ces privilèges plus étendus, en réclamant le traitement de la nation la plus favorisée, on doit reconnaître que ce dernier système était en tout cas plus logique, moins médiéval, quoique de telles dispositions semblent être plutôt du domaine du droit colonial que de celui du droit international. Aussi les traités mentionnés ont-ils été conclus dans une des pires périodes de décadence de l'Empire ottoman, celle

qui a devancé immédiatement le commencement des *tanzimât* ou réformes. Il est donc facile à comprendre que plus tard l'opposition des autorités ottomanes contre les droits exorbitants des consuls en matière pénale est devenue plus acharnée encore que celle contre les anciens privilèges capitulaires. Le cas le plus fameux est le différend entre la Belgique et la Turquie dans l'affaire „Joris”, en 1896 <sup>1)</sup>. Le sujet belge Joris avait été accusé d'avoir conspiré contre la vie du Sultan. La légation belge, après avoir reconnu d'abord la juridiction ottomane en envoyant son drogman au tribunal, exigea ensuite que Joris lui fût livré, jugeant que la juridiction turque ne donnait pas assez de garanties. Le Gouvernement ottoman ne donna pas suite à ce désir et la légation fut obligée de se résigner.

Maintenant nous pouvons vouer encore quelques mots à la pratique des capitulations néerlandaises. Jusqu'ici les documents qui rendraient possible une étude de la juridiction consulaire néerlandaise en Turquie reposent encore dans les archives des divers consulats ou du Département des affaires étrangères, de sorte que tout jugement sur cette juridiction ne saurait être que provisoire. Mais en attendant que le Gouvernement fasse connaître ces documents par une publication qui, sans doute, aurait beaucoup d'intérêt, on peut faire toujours quelques observations générales. D'une part, la rareté de détails publiés est heureuse, parce qu'il montre que les Pays-Bas n'ont presque jamais eu des cas compliqués de juridiction capitulaire qui ont dû être discutés dans la littérature du droit international; les Pays-Bas n'ont pas eu leur affaire „Joris”. D'autre part il est dû probablement au nombre assez restreint de ressortissants néerlandais en Turquie, sans compter pour le moment les pèlerins à la Mecque, que la juridiction consulaire néerlandaise ne s'est pas trouvée devant de graves problèmes. En effet on peut dire que les inconvénients du régime capitulaire, pour autant qu'ils aient été relevés ci-dessus, se sont présentés aux Pays-Bas dans une forme modérée.

Il y avait cependant des inconvénients d'un autre ordre, qui montrent également quelques défauts du système capitulaire. C'était la difficulté de pouvoir disposer à chaque moment et en chaque endroit de personnes compétentes pouvant exercer des fonctions judiciaires ou drogmanales. Les colonies néerlandaises n'étaient pas assez nom-

---

<sup>1)</sup> A. Rolin, dans la *Revue de droit international et de législation comparée*, 1906, p. 372.

breuses dans la plupart des villes en Turquie pour pouvoir fournir à tout moment des juges-asseesseurs pour les tribunaux consulaires, de sorte qu'on était le plus souvent obligé de recourir à des représentants d'autres nations (voir les artt. 38 et 41 de la Loi consulaire néerlandaise), du moins s'il y en avait. Ces circonstances n'étaient pas aptes non plus à faire augmenter les garanties d'une bonne justice. Quoique les consulats des grandes Puissances n'éprouvassent d'une manière moindre les inconvénients mentionnés, ils n'en sont pas moins un trait général de la pratique des capitulations avant la guerre.

Pour montrer que les Pays-Bas, eux aussi, ont eu leurs problèmes, nous voulons relever deux cas de juridiction consulaire qui ont présenté de graves difficultés. Le premier cas est l'affaire „Narik”; le second touche à la juridiction des consuls sur des sujets étrangers dont la protection leur a été confiée.

L'affaire „Narik” fait ressortir deux points du régime capitulaire qui n'ont pas encore été traités dans ce qui précède, à savoir l'institut de la protection et les rapports juridiques d'étrangers profitant des capitulations. L'usage capitulaire du Levant avait étendu considérablement le droit des Etats capitulaires à nommer, en remplacement de leurs consuls, des drogmans choisis des habitants du pays (voir p. e. l'art. XXXIII/34 de la capitulation néerlandaise de 1680 et l'art. 48 de la capitulation française de 1740). Comme ces fonctionnaires, appartenant presque exclusivement aux sujets chrétiens de la Porte, jouissaient des mêmes privilèges que les sujets des Etats qu'ils servaient, beaucoup de personnes surent obtenir sous cette forme la protection d'un Etat capitulaire. Les ambassadeurs et consuls, dans le désir d'étendre leur influence, en étaient venus, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, à octroyer un nombre illimité de patentes de protection, et dans la plupart des cas cette protection était devenue héréditaire. Ce n'est qu'en 1863 que la Porte réussit par un règlement, approuvé par les missions, à régler et limiter le droit d'accorder une telle protection. Cependant, la protection héréditaire existant déjà à cette date restait en vigueur. De son côté la Légation des Pays-Bas à Constantinople a limité la protection néerlandaise par un règlement du 10 février 1865 (remplacé plus tard par celui du 12 décembre 1893) dans ce sens, que les enfants nés des protégés héréditaires après le 1 janvier 1866 ne participeraient plus à la protection. Ainsi, à la veille de la guerre, ce genre de protection s'était à peu près éteint.

Le banquier Edmond Narik, vivant à Smyrne en 1907, était encore un des rares survivants de l'espèce des protégés héréditaires néerlandais.



dais et avait, par conséquent, droit aux privilèges capitulaires des Néerlandais. Il était en relations commerciales avec un sujet hellène, auquel il avait prêté du capital, à la condition que les marchandises se trouvant dans le magasin de ce dernier formeraient un gage pour la créance. Dans la susdite année la faillite du sujet hellène fut prononcée par le tribunal consulaire hellénique à Smyrne et, à la suite, le droit de gage de Narik fut contesté par les syndics de la faillite. Or, la coutume capitulaire veut encore que les procès entre deux étrangers soient de la compétence du tribunal consulaire du défendeur, tandis que le demandeur a besoin de la permission de son propre consul pour pouvoir se soumettre à la juridiction d'un tribunal consulaire étranger (voir l'art. 42 de la Loi consulaire néerlandaise). Mais dans l'affaire mentionnée la dite règle était inapplicable, parce que, d'un côté, le consul grec ne voulait pas autoriser les représentants de la masse de s'adresser à un tribunal autre que celui qui avait prononcé la faillite pour contester la validité du droit de gage, tandis que le consul néerlandais fut d'opinion que son ressortissant ne pouvait se faire mander que par devant son propre juge consulaire. Les conséquences de la collision de ces deux points de vue inconciliables furent d'abord quelques incidents regrettables et ensuite un compromis, conclu le 11 mars 1913 entre les Gouvernements hellénique et néerlandais. En vertu de cet accord les deux Gouvernements ont désigné un arbitre pour décider la question de savoir si Narik avait un droit de gage ou non. Ce n'est que le 5 mars 1918 — alors que le protégé néerlandais était déjà longtemps décédé — que l'arbitre désigné, le comte Ostrorog, donna un avis arbitral dans lequel il émit l'opinion que Narik n'avait pas un droit de gage.

Telles sont les grandes lignes de l'affaire „Narik”, qui, dans leur concision, dévoilent assez clairement quelques défauts intrinsèques du système capitulaire. La lecture de l'„Avis arbitral”, publié à La Haye en 1920, est on ne peut plus instructif sur ce point-là.

Le problème de la protection des nationaux d'Etats en guerre avec la Turquie, dont la protection avait été confiée aux Pays-Bas, s'est présenté seulement depuis l'année 1917 et n'appartient donc plus à période pleinement capitulaire. Mais c'est un problème instructif pour ceux qui veulent se rendre compte impartiellement des conséquences auxquelles le système capitulaire pouvait mener. Le genre de protection dont il s'agit ici est d'autre nature que celui de Narik; du moins selon les conceptions du droit international moderne. Autrefois il n'en était pas ainsi dans l'Empire ottoman. La protection

était toujours la même, soit que le protégé appartint à une nation non-capitulaire (comme c'était le cas pour les Néerlandais avant 1612) soit à une nation en guerre avec la Turquie, soit qu'il fût placé pour une autre raison quelconque sous la juridiction d'un certain consul. Aussi paraît-il qu'anciennement, avant la période des réformes, la protection de sujets de belligérants n'a jamais donné lieu à des difficultés. Ainsi après la bataille de Navarino, de 1827 à 1829, l'ambassadeur des Pays-Bas à Constantinople s'était chargé, à la prière de ses collègues anglais, français et russe, de la protection de leurs nationaux et il paraît avoir pu gérer cette protection sans trop se heurter aux dispositions capitulaires <sup>1)</sup>. Pendant le XIXe siècle, à mesure que la justice turque essayait de s'imposer de plus en plus, il a surgi des doutes sur la question de savoir si les consuls et autres représentants d'une nation ont le droit d'exercer des droits capitulaires à l'égard de sujets belligérants dont la protection leur a été confiée. On a relié cette question avec celle de la vigueur des traités conclus entre deux belligérants avant le commencement de la guerre et ainsi, pendant la guerre gréco-turque de 1897, les capitulations ont été considérées comme abolies à l'égard des Grecs. Cependant ce raisonnement applique un principe de droit moderne à un autre principe très peu moderne. Car, selon l'ancienne conception, on aurait dû examiner si les consuls auxquels la protection des sujets de l'Etat belligérant était confiée possédaient, *en vertu de leur propre capitulation*, le droit de juridiction sur ces étrangers. Ce droit devait dépendre toujours de l'approbation des autorités turques; or, il va sans dire qu'à partir de la moitié du XIXe siècle, ces dernières n'auraient jamais consenti spontanément à l'exercice de pouvoirs judiciaires par les consuls de l'Etat protecteur. Si nous voyons, cependant, que, pendant la guerre italo-turque de 1911, les consuls russes ont exercé tous les droits capitulaires vis-à-vis des Italiens placés sous leur protection, nous devons y voir de nouveau une manifestation de la volonté solidaire de tout les Etats capitulaires à maintenir intégralement le régime comme expression d'une souveraineté solidaire à laquelle tous les étrangers en Turquie devaient être naturellement soumis.

Les représentants néerlandais en Turquie se sont vus placés devant ce même problème, lorsqu'en 1917 ils se chargèrent, tout comme quatre-vingt-dix années auparavant, de la protection des intérêts

---

<sup>1)</sup> K. J. R. van Harderwijk, *Nog iets over Jacobus Colyer*, dans *Nijhoff's Bijdragen*, etc., VII, p. 112.

français, anglais et russe. Le Gouvernement ottoman, en prenant note de cette protection, y avait mis la condition expresse que les autorités néerlandaises n'exerceraient pas des droits capitulaires à l'égard de leurs protégés. Tant que la guerre dura et que la Turquie fut capable de faire valoir sa souveraineté dans l'étendue de son territoire, il n'était que raisonnable que les consuls néerlandais tinsent compte des désirs de la Porte. Le problème renaquit après l'armistice. Pendant cette période la souveraineté turque était limitée grandement par les armées d'occupation; il était donc tout naturel qu'en ce temps l'ancienne idée d'un régime capitulaire surgit de nouveau. Fallait-il retourner alors aux anciennes conceptions?

Il est heureux que les représentants néerlandais aient pu résister aux instances de ceux qui auraient voulu qu'ils s'occupassent de procès intéressant quelques-uns de leur protégés étrangers.

Parmi les cas où ce problème s'est présenté il y en a un qui est très caractéristique. Il s'agissait d'un sujet russe accusé d'avoir tué un autre sujet russe dans les environs de Constantinople. Si la juridiction consulaire néerlandaise avait été appliquée intégralement sur ce cas-là, ce procès criminel, après avoir passé par la phase d'instruction par devant le consul en sa qualité de juge d'instruction, aurait dû être jugé par le tribunal d'arrondissement d'Amsterdam, car, en vertu de l'art. 23 de la Loi consulaire néerlandaise, les tribunaux consulaires néerlandais n'ont pas de compétence pour juger les délits punis, comme minimum, d'emprisonnement de quatre années ou plus. Sans compter les innombrables difficultés techniques que ce procès aurait causé, personne ne peut fermer les yeux sur l'absurdité du fait qu'un tribunal aux Pays-Bas aurait à s'occuper d'un délit commis en Turquie par un russe contre un autre russe. Le plus curieux de l'affaire est peut-être que, déjà à cette époque-là, les consuls néerlandais eux-mêmes ne pouvaient plus compter sur la collaboration des autres Puissances là où ils voulaient faire valoir des droits capitulaires néerlandais vis-à-vis de autorités turques.

Enfin encore quelques mots sur le développement des relations commerciales et les capitulations. Le premier but des capitulations était, on s'en souvient, de faciliter le commerce; le nombre d'articles capitulaires voués au commerce est beaucoup plus grand que les dispositions concernant les questions judiciaires. Or, lorsqu'on demande si, en effet, le commerce a profité des capitulations, la réponse doit être, en général, dans l'affirmative. Evidemment les évolutions économiques dépendent de forces bien plus puissantes que des

règlements faits pendant une certaine période de l'histoire. Aussi a-t-on vu que le commerce a suivi depuis longtemps d'autres méthodes et d'autres voies que celles des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles; cependant il n'a jamais pu éprouver les capitulations comme un enchevêtrement à ses activités; dans ce cas ces anciens traités auraient disparu depuis longtemps. Certaines dispositions ont même survécu jusqu'aux derniers temps, à savoir la perception des droits d'entrée *ad valorem*, quoique le taux de paiement ait été augmenté plusieurs fois depuis lors.

On ne peut pas dire que c'est grâce aux capitulations que les dites dispositions ont eu une vie de si longue durée. C'était encore la puissance du front économique des Etats capitulaires qui l'a rendu possible, malgré l'opposition turque.

Cette opposition était aussi compréhensible que celle contre les capitulations judiciaires, quoique peut-être un peu moins justifiée. Car le commerce florissant des grands ports ottomans devait être aussi avantageux pour la Turquie que pour l'étranger. La différence avec les temps anciens était seulement que jadis la Turquie pouvait poursuivre une politique commerciale à elle propre, tandis que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'initiative commerciale était passé de plus en plus dans les mains des étrangers. Cette dernière circonstance, qui reposait presque exclusivement sur les réalités économiques, ne pouvait jamais être changée par une simple annulation de traités. Mais pour autant que les dispositions économiques et fiscales des capitulations faisaient profiter des classes d'étrangers n'appartenant pas au commerce, en les libérant de tous les impôts (excepté l'impôt foncier) les Turcs avaient certainement raison. La différence inéquitable, faite, à ce point de vue, entre étrangers et sujets ottomans, avait été reconnue déjà avant la guerre; en 1914 les Puissances avaient déjà donné leur assentiment à ce que l'impôt sur le produit du travail (*temettu*) serait perçu également des étrangers.

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle le commerce néerlandais a occupé une place considérable dans le Levant. C'est lui qui a fait naître à Smyrne la colonie néerlandaise assez nombreuse et qui a rendu possible l'établissement, à Constantinople, de plusieurs maisons commerciales néerlandaises, sans parler des relations séculaires qui relient le commerce néerlandais avec des maisons établies dans le Levant. On peut dire qu'également le commerce néerlandais a profité en grande mesure des capitulations; il est à espérer que, au moment où on va établir une nouvelle convention économique entre les deux Etats

sur de nouvelles bases, on se rendra suffisamment compte de ces réalités économiques.

### III

La guerre a fait, aussi dans le domaine des capitulations, oeuvre de destruction. Après tout ce qui a été dit on ne saurait pas trop regretter la disparition de ce régime suranné; il est dommage seulement que l'oeuvre de reconstruction qui aurait dû suivre a fait si peu de progrès jusqu'ici.

A proprement dire, quoique le *régime* des capitulations ait disparu, on ne peut pas dire la même chose pour chaque capitulation à part. Il est vrai que, sans le concours de tous les Etats capitulaires, les capitulations individuelles ont perdu beaucoup de leur effet, mais, tant qu'elles n'ont pas été abolies expressément ou remplacées par de nouvelles conventions d'établissement et de commerce, chaque traité capitulaire doit être censé exister encore.

C'est encore le cas pour les Pays-Bas.

Le *régime* capitulaire avait subi, déjà avant la guerre, des modifications qu'on peut qualifier de restrictions apportées aux privilèges des étrangers. Il faut penser d'abord aux restrictions territoriales par le fait de la séparation de l'Empire ottoman de la Roumanie, de la Serbie et de la Bulgarie. Quant à la restriction des privilèges mêmes, il y a le protocole identique, signé dans les années 1871-1873 par les pays capitulaires, en vue d'obtenir pour leurs nationaux l'avantage de la loi turque de 1867 accordant aux étrangers le droit de posséder de la propriété immobilière en Turquie. Ce protocole, qui a été mentionné déjà ci-dessus, réserve à la justice ottomane tous les procès dont l'objet est une question de propriété immobilière et reconnaît en même temps certains droits à la police et à la juridiction turque à l'égard des étrangers ayant leur demeure dans les localités éloignées de plus de neuf heures de marche de la résidence de leur agent consulaire <sup>1)</sup>. On peut considérer comme une autre restriction du *régime* le „Règlement relatif aux consulats étrangers” du 10 août 1863, qui règle les conditions auxquelles à l'avenir la protection pourra être accordée par les consulats à des sujets ottomans qu'ils prendront dans leur service. Enfin on peut penser à l'augmentation des droits d'importation à laquelle les Puissances avaient donné leur assentiment à plusieurs reprises <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> G. Young, *Corps de droit ottoman* (Oxford 1916), I, p. 337 e.s.

<sup>2)</sup> Livre orange 15 juillet 1913-15 juillet 1914 (Exposé des affaires traitées par le Ministère des affaires étrangères), pp. 24, 25.

Toutes ces modifications étaient toujours revêtues du caractère collectif. Jamais une Puissance n'a songé à s'entendre à elle seule avec le Gouvernement ottoman pour changer ses privilèges capitulaires. Tout au plus le traité turc-autrichien du 26 février 1909 (art. 8) et le traité de paix avec l'Italie du 18 octobre 1912 (art. 6 et 8) ont fait quelques promesses d'appuyer la Turquie lorsque l'abolition des capitulations viendrait en discussion.

C'est-à-dire qu'au désir toujours plus fort de la Turquie de se libérer du joug capitulaire, désir manifesté ouvertement pour la première fois par la déclaration d'Ali Pacha à la Conférence de Paris en 1856, toutes les nations opposaient leur volonté solidaire de les maintenir ou de les modifier collectivement.

Cette situation changea d'un coup au commencement de la grande guerre. La discorde des belligérants s'étendit pour la première fois jusqu'au domaine des capitulations. Il paraît que ce sont les trois grandes Puissances de l'Entente qui, en septembre 1914, ont inauguré une nouvelle attitude en se déclarant prêtes à renoncer à leurs droits extraterritoriaux si la Turquie consentait à observer une stricte neutralité<sup>1)</sup>. Cette proposition ne fut pas acceptée, mais quelques semaines plus tard la Porte jugea sa position assez forte pour faire le grand geste de son propre initiative; elle annonça à toutes les missions qu'elle considérait, à partir du 1 octobre 1914, comme abrogés les privilèges capitulaires. Alors pour la dernière fois l'unité de toutes les Puissances capitulaires se manifesta; chaque mission protesta et se réserva ses droits. Mais, comme les événements se précipitaient, le temps manqua pour une plus ample discussion. Au commencement de novembre 1914 la guerre éclata entre la Turquie et l'Entente et, par conséquent, l'Angleterre, la France et la Russie perdirent toute leur influence à Constantinople. Quoique ni l'Allemagne, ni l'Autriche-Hongrie, ni aucun des autres Etats n'eussent reconnu l'abolition unilatérale et que les différents consulats aient continué à appliquer les capitulations dans le domaine de leur propre administration, la Turquie se sentait alors libérée de la pression qu'avait exercée autrefois la collaboration des Puissances. Les autorités ottomanes pouvaient donc commencer une politique d'émancipation. Non seulement elles ne prêtaient plus leur concours à la justice consulaire, non seulement elles refusaient désormais d'admettre les drogmans à leurs tribunaux, mais on exigea immédiatement des étrangers le paiement des impôts

<sup>1)</sup> A. Mandelstam, *Le sort de l'Empire ottoman* (Lausanne-Paris 1917), p. 91.

et, en 1915, une loi était promulguée sur le régime juridique des étrangers, suivie plus tard par une loi sur les sociétés anonymes étrangères. En 1916 un nouveau tarif d'importation était mis en vigueur; c'était un tarif spécifique, en remplacement de l'ancien système, *ad valorem*, basé sur les capitulations, et ayant un caractère protectionniste.

Les Pays-Bas avaient pris la même attitude réservée que les autres Puissances en paix avec la Turquie <sup>1)</sup>; seulement le ministre néerlandais n'avait pas cru devoir protester contre la perception de l'impôt *temettu*, vu que l'autorisation de le percevoir avait été donnée déjà avant la guerre. La situation devint plus difficile, après que, en 1917, la Légation néerlandaise avait été chargée des intérêts français, anglais et russes.

C'était l'Allemagne qui renonça la première aux privilèges capitulaires par les conventions du 11 janvier 1917, en établissant ses relations avec la Turquie sur la base du droit international général et sur un système de réciprocité. Ce fut un grand succès pour les efforts turcs et un affaiblissement considérable de la position des autres Etats capitulaires.

Lorsqu'enfin, après la défaite de la Turquie, l'armistice de Moudros fut négocié dans les derniers jours d'octobre 1918, on aurait pu s'attendre à ce que les Alliés imposeraient de nouveau à la Turquie l'ancien régime capitulaire. S'ils l'avaient fait, peut-être que les capitulations existeraient maintenant encore. Mais il n'entrait pas dans les vues des vainqueurs de parler des anciens traités avec un Etat dont la souveraineté paraissait extrêmement compromise. Les hauts commissaires alliés se contentèrent de notifier à la Porte, en janvier 1919, que les tribunaux ottomans auraient à s'abstenir de prendre connaissance de tous les procès dans lesquels des intérêts alliés se trouveraient engagés. C'était la négation presque entière de la souveraineté ottomane. Et c'était la fin définitive du régime capitulaire.

Car les Etats neutres représentés à Constantinople, le Danemark, l'Espagne, les Pays-Bas et la Suède, n'étaient pas à même de faire valoir, à eux seuls, les privilèges capitulaires, bien que, en ces temps mouvementés, ces privilèges auraient été de grande utilité pour leurs nationaux. Le Gouvernement turc n'était pas capable d'empêcher

---

<sup>1)</sup> La correspondance de la Légation des Pays-Bas se trouve dans le Livre orange juillet 1914-octobre 1915, p. 55 c.s.

les consuls neutres d'exercer la juridiction, mais les consuls de leur côté étaient impuissants à s'opposer aux actes des autorités policières et exécutives turques vis-à-vis de leurs nationaux. Ils ne pouvaient pas penser, évidemment, à invoquer l'assistance des forces alliées ennemies de la Turquie.

Dans le traité de Sèvres, signé le 10 août 1920, l'idée du rétablissement de l'ancien régime renaît encore une fois. L'art. 136 déclare que dans les trois mois après la ratification du traité une commission composée de représentants des cinq grandes Puissances alliées et d'experts appartenant aux autres Etats capitulaires se réunira pour élaborer un projet de réforme judiciaire pour remplacer l'ancien régime des capitulations. Mais cette dernière tentative pour sauver la vie au système, ou du moins à un système modifié, devait échouer. Pendant qu'à Constantinople et à Smyrne le Sultanat ottoman s'éclipsait derrière l'attitude souveraine de la Grande-Bretagne, de la France, de la Grèce et de leurs alliés, il s'était formé en Anatolie le noyau d'un nouvel Etat turc, dont le but était de réaliser le fameux „Pacte national turc" du 28 janvier 1920; l'art. 6 de ce pacte s'oppose à toute restriction juridique ou financière de nature à entraver le développement national. Après que la nouvelle Turquie avait été victorieuse des armées grecques et qu'elle était devenue maîtresse de toute l'Asie mineure, il ne pouvait y subsister plus aucun doute sur le sort des capitulations.

C'est en novembre 1922 que des négociations de paix entre les Alliés et les représentants du Gouvernement de la Grande Assemblée Nationale d'Angora commencèrent à Lausanne. Comme il était à prévoir que le régime futur des étrangers en Turquie y serait discuté, les Pays-Bas, de même que les trois autres pays neutres mentionnés ci-dessus, et la Norvège obtinrent que leurs représentants pourraient participer aux délibérations. Ainsi les Pays-Bas eurent, à Lausanne, l'occasion de faire comprendre aux délégués turcs qu'ils ne tenaient nullement à faire renaître l'ancien état de choses, mais qu'ils étaient désireux d'établir les relations futures avec la Turquie conformément aux exigences du temps et du commerce et qu'ils comptaient en cela sur la bonne volonté du Gouvernement turc. Les déclarations des représentants des autres „neutres" firent preuve des mêmes sentiments.

Il est à remarquer qu'à Lausanne il ne s'agissait pas de l'abrogation pure et simple des capitulations. Dans ce cas les neutres auraient pu se borner à reconnaître l'abolition sans participer à la conférence. Mais il était certain que les Alliés ne reconnaîtraient pas la disparition du régime capitulaire sans établir en même temps les bases du futur



statut de leurs nationaux en Turquie et pour le règlement futur des rapports commerciaux. Pour les Alliés c'était la seule possibilité d'obtenir du Gouvernement turc quelques concessions pour garantir un traitement équitable de leurs nombreux intérêts en Turquie. Ce n'était pas le point de vue des Turcs qui considéraient qu'après la disparition du régime capitulaire les rapports entre la Turquie et les autres Etats seraient devenus *ipso facto* les mêmes que ceux existant entre tous les Etats modernes, et qu'elle serait libre alors de régler ces rapports par des conventions avec chaque Etat individuellement. La thèse turque méconnaissait, cependant, une grande vérité économique, à savoir que, tandis que les intérêts des Puissances en Turquie étaient nombreux et considérables, la Turquie elle-même ne possédait presque aucun intérêt à l'étranger. On serait tenté de penser ici aux paroles écrites en 1885 par M.M. Schefer et Riant dans leur introduction à la traduction de l'ouvrage de W. Heyd sur l'*Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age* (Leipzig 1885): „En suivant, d'ailleurs, l'histoire, toujours intéressante, souvent dramatique, des efforts faits par les Latins pour conserver dans le Levant, sous une domination hostile, les comptoirs qu'ils n'avaient créés qu'au prix si grand de sacrifices, on sera étonné de retrouver, presque à chaque pas, des questions et des situations analogues à celles qui captivent aujourd'hui l'attention de l'Europe”.

Par la force des choses, la Turquie se vit donc, à Lausanne, de nouveau placé devant un front de nations collaborant pour réaliser les mêmes désirs. Aussi a-t-on vu, comment, après maintes difficultés, les négociations à Lausanne ont abouti au traité de paix du 24 juillet 1923, dont l'art. 28 déclare expressément les capitulations abolies, tandis que des conventions de la même date règlent les conditions d'établissement et les rapports commerciaux. Les „neutres”, quoique se trouvant, du point de vue des capitulations, exactement dans la même situation que les Alliés, n'avaient pas de paix à conclure avec la Turquie. En outre les délégués turcs, tout en reconnaissant que les sujets et intérêts neutres jouiraient, à l'avenir, du même traitement que les Alliés, préféraient de conclure avec les Pays-Bas, la Suède, etc. des traités à part et s'opposaient à ce que ces pays adhèrent simplement aux conventions de Lausanne. Cette attitude des Turcs était compréhensible, car les dirigeants turcs ne craignaient rien autant que de voir se renouveler, dans la forme d'un traité collectif général, l'ancienne unité de presque tout les pays capitulaires.

Ainsi le règlement des rapports avec les nations n'ayant pas été

en guerre avec la Turquie fut réservé pour des conventions à part. Cela ne veut pas dire que les négociations de Lausanne ne leur ont pas été de grande utilité; au contraire! Les conventions de Lausanne resteront un modèle pour celles encore à conclure avec les autres Etats et il est à prévoir que les négociations à entamer encore par les Pays-Bas aboutiront à un même résultat. Tout au plus les expériences faites jusqu'ici par les Etats alliés pourront être utiles pour le règlement de détails. Il ne faut pas oublier non plus que ce sont justement des juristes „neutres” qui doivent être désignés, selon la déclaration concernant la juridiction faite par la délégation turque à Lausanne, pour veiller, pendant une période d'au moins cinq années, à l'application de la justice turque aux étrangers. Cette circonstance peut assurer à des éléments neutres une influence importante sur le développement du nouvel état de choses.

Avant de vouer encore quelques mots aux conventions à conclure par les Pays-Bas, mentionnons que l'abolition du régime capitulaire dans les territoires séparés de la Turquie semble avoir été réglée d'une manière satisfaisante, du moins en ce qui regarde les territoires sous mandat. Ainsi l'art. 5 du mandat français pour la Syrie et le Liban et l'art. 8 du mandat britannique pour la Palestine, arrêtés tous les deux par le Conseil de la Société des Nations à Londres, le 24 juillet 1922, décident, que, *pour la durée du mandat*, les privilèges et immunités des étrangers seront sans application <sup>1)</sup>. Ce n'est donc pas encore une abolition définitive des capitulations dans ces pays. Pour la Mésopotamie le seul texte à ctuellement en vigueur semble être l'art. 9 du traité entre la Grande-Bretagne et l'Irak du 10 oct. 1922, qui dit implicitement que les privilèges et immunités capitulaires ne sont plus appliqués <sup>2)</sup>.

En ce qui concerne la Turquie, ainsi que nous l'avons vu, il reste à négocier. Entre-temps, le 16 août 1924, il a été signé à Angora, entre la Turquie et les Pays-Bas, un traité d'amitié, ainsi que la Turquie en avait conclu déjà un avec la Pologne, les Etats-Unis d'Amérique, l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, et la Suède. Ce traité, qui vient d'être soumis à la Seconde Chambre des Etats-Généraux, ne reconnaît pas expressément l'abolition des capitulations, mais il a ouvert le chemin à des négociations ultérieures. Les Hautes parties contractantes

<sup>1)</sup> *Journal officiel de la Société des Nations*, août 1922, p. 1007 e.s., p. 1013 e.s.

<sup>2)</sup> *Journal officiel de la Société des Nations*, décembre 1922, p. 1505. Dans le projet du mandat de la Mésopotamie, publié par l'Angleterre en février 1921, les capitulations y sont définitivement abolies (art. 5).

y déclarent qu'elles „se réservent” de conclure des conventions concernant les relations consulaires et commerciales, ainsi que concernant les conditions d'établissement et de séjour, le tout conformément aux règles du droit international public général et „sur la base d'une parfaite réciprocité”. Comme les conventions conclues avec les Alliés à Lausanne s'inspirent de ces mêmes principes, il importe de jeter un coup d'oeil sur ces conventions pour se rendre compte de ce qu'on peut attendre environ du résultat des négociations à entamer entre les Pays-Bas et la Turquie.

En général on peut dire que, à l'avenir, l'étranger ne sera plus, d'après la conception médiévale, un *sujet largement privilégié* de la Turquie, mais bien un hôte *respecté et protégé*.

Un examen de la „Convention relative à l'établissement et à la compétence judiciaire” montre que la Turquie n'a pas encore adopté une position prononcée quant au système de droit international privé à appliquer envers les étrangers. Les articles 1 et 5 appliquent p. e. à chaque étranger et à chaque société étrangère le même traitement que les ressortissants turcs et les sociétés turques subissent dans le pays auquel cet étranger ou cette société appartiennent; c'est probablement la „parfaite réciprocité” dont il est question dans le traité turco-néerlandais du 16 août 1924. Il n'y a rien dans cela qui puisse sembler inacceptable pour les Pays-Bas. Il est vrai qu'avant la guerre le Gouvernement ottoman s'est montré quelquefois inquiet de la façon dont des sujets turcs étaient traités dans les colonies néerlandaises. Il ne paraît donc pas superflu de remarquer ici qu'à présent il ne saurait y avoir plus de raison pour cette inquiétude. Depuis que le système des passeports auquel certaines catégories d'étrangers étaient soumises auparavant a été abrogé dans l'archipel des Indes néerlandaises, l'ancienne distinction faite parmi les habitants non-indigènes se trouve pratiquement abolie.

Ce qui est plus important, c'est de noter qu'il y aura quelques exceptions au système de réciprocité assumé dans la convention d'établissement. L'une de ces exceptions est contenue dans la législation turque; il s'agit du droit de succession *ab intestat*. Les articles 109 et 110 du Code des terres de 1868 <sup>1)</sup> empêchent encore toujours ce genre de succession, à cause de différence de religion ou d'extranéité, par application de l'ancienne théorie du droit musulman qui sépare le domaine de l'Islam du domaine non-islamique ou ennemi. Il s'est

---

<sup>1)</sup> Young, o.c., VI, p. 76.

présenté déjà autrefois des cas où des sujets néerlandais ont dû subir, à leurs désavantage, les conséquences de cette ancienne règle de droit turc. Tant que l'art. 110 du Code des terres sera de vigueur en Turquie, les Néerlandais n'y pourront donc jamais jouir des mêmes droits fonciers que les nationaux turcs aux Pays-Bas <sup>1)</sup>).

Une autre exception au système de réciprocité est la compétence judiciaire en matière de statut personnel. L'art. 16 de la convention avec les Alliés réserve les questions s'y rapportant „aux tribunaux ou autres autorités nationales siégeant dans le pays auquel ressortit la partie dont le statut personnel est en cause”. Comme en Turquie les affaires de statut personnel sont encore de la compétence du juge religieux, la solution donnée par l'art. 16 semble la seule possible, quoique son application soit à même de présenter assez d'inconvénients à cause de l'éloignement du tribunal compétent de l'endroit du litige. Si les Pays-Bas acceptaient un règlement analogue pour leurs nationaux en Turquie, il faudra se rappeler que la législation néerlandaise ne désigne pas encore d'autorité judiciaire compétente pour prendre connaissance de ce genre de procès, la loi consulaire se trouvant mise hors d'application à cause de la suppression des tribunaux consulaires. Il est à noter, cependant, que la juridiction turque est compétente dans ce cas-ci, lorsque l'étranger se soumet de plain gré à son autorité. Le même art. 16 exclut de la dite exception les étrangers mahométans, qui pourtant, sous le régime des capitulations, ressortaient toujours de la juridiction de leurs consuls nationaux. Bien que, par la séparation de l'Arabie du territoire turc, le nombre des sujets néerlandais musulmans en Turquie soit devenu assez restreint, une disposition comme celle indiquée ci-dessus a droit à l'attention spéciale des Pays-Bas.

La convention avec les Alliés veut encore que l'abrogation des capitulations n'ait pas d'effet rétroactif. Comme il faut considérer que les capitulations néerlandaises n'ont pas encore été abrogées *de jure*, il faudra que la convention à conclure par les Pays-Bas ait soin de régler la non-rétroactivité de l'abrogation d'une matière conforme aux intérêts des Néerlandais en Turquie.

Quant aux relations commerciales la Turquie s'est liée vis-à-vis des Puissances alliées à ne pas encore suivre une propre politique commerciale, tant que la convention conclue à Lausanne concernant le commerce sera en vigueur. Il est à espérer que les négociations

---

<sup>1)</sup> C. G. Tenekides, *Contribution à l'étude du régime post-capitulatoire en Turquie* (*Journal du droit international*, mar-avril 1924, p. 339 c.s.).

futures entre les Pays-Bas et la Turquie aboutiront à un règlement qui sera également avantageux pour les deux parties et qui contribuera au relèvement du commerce et de l'industrie turcs, si gravement atteints pendant et après la guerre.

Après ces considérations sur le régime qui, dans l'avenir, doit remplacer le régime capitulaire en Turquie, il y a lieu de considérer encore un dernier problème, celui du Hedjaz.

En effet, le traitement de l'énorme quantité de sujets néerlandais musulmans qui, chaque année lunaire, viennent faire le pèlerinage à la Mecque ne peut être indifférent aux Pays-Bas. Mais le consul néerlandais chargé de leur protection s'est toujours trouvé en face de difficultés particulières quant à l'accomplissement de sa tâche. Ce consul a sa résidence à Djeddah et ne peut se rendre à la Mecque ou à Médine, le séjour dans ces deux villes étant interdit aux chrétiens. Il dépend donc des bonnes volontés des autorités du pays pour obtenir des renseignements sur les pèlerins. Or, déjà pendant la période de la domination ottomane, la bonne volonté des autorités laissait beaucoup à désirer. Ainsi, pour ne donner qu'un seul exemple, le consul néerlandais à Djeddah, dans ses rapports sur le pèlerinage dans les années 1912 et 1913, se plaint de ce que les autorités locales se refusent de lui fournir aucun renseignement sur la colonie des Djawa (sujets néerlandais des Indes néerlandaises) à la Mecque <sup>1)</sup>. Beaucoup d'actes des autorités du pays semblaient même impliquer une négation de la validité des capitulations dans le territoire sacré du Hedjaz. Il est vrai que cette thèse ne trouvait pas d'appui dans les textes capitulaires, ni dans aucun autre acte international, mais on n'a qu'à se rappeler que la loi ottomane, plusieurs fois citée déjà, de 1867 accordait aux étrangers le droit de posséder des biens-fonds en Turquie, excepté dans le Hedjaz, pour comprendre le sentiment du Gouvernement musulman à l'égard de privilèges réclamés par des nations chrétiennes dans le territoire saint. De leur côté les consuls néerlandais ont toujours appliqué les capitulations à Djeddah, quant à l'exercice de la juridiction civile et pénale et quant aux nombreux actes administratifs <sup>2)</sup>. Sous le règne du roi Husein, qui se conduisait en vrai despote oriental, la situation devint encore beaucoup plus

---

<sup>1)</sup> Voir dans les deux rapports sur le pèlerinage (*Bedevaartverslag*), dans le Livre orange 1912/13, p. 138, et le Livre orange 1913/14, p. 37.

<sup>2)</sup> M. N. Scheltema, ancien consul des Pays-Bas à Djeddah et ancien fonctionnaire du Gouvernement des Indes néerlandaises, a bien voulu me confirmer l'exactitude de ces faits.

incertaine qu'elle n'avait été sous le régime turc. Si le Gouvernement arabe hachimite s'est jamais donné compte de la signification des capitulations, il est certain qu'il s'est toujours très peu soucié des privilèges consulaires, tant capitulaires que non-capitulaires. Tout au plus le roi se montrait prêt à conclure des accords pour une seule période de pèlerinage, mais jamais il ne pouvait y avoir question d'un régime stable.

Quand le jour viendra où un Gouvernement reconnu siégera de nouveau à la Mecque et où il y aura quelque possibilité de faire des arrangements destinés à établir un régime spécial pour les pèlerins des Indes néerlandaises et pour les sujets néerlandais musulmans formant la colonie des Djawa à la Mecque, il faudra prendre en considération alors les expériences multiples des consuls. En tout cas nous devons constater qu'ici, dans le Hedjaz, le rétablissement du régime capitulaire est encore moins désirable qu'en aucune autre partie de l'ancien Empire ottoman, mais que, sous une forme ou une autre, les Pays-Bas ont l'obligation et le droit de demander des garanties en vue de pouvoir y exercer une protection efficace sur leurs ressortissants musulmans.

## ORIENTAL BAZAARS \*)

Even one who does not know the Eastern countries by his own observation has still often been brought into contact, by means of descriptions and pictures, with this remarkable institution, which we find in most lands where Islam is dominant. It consists of a larger or smaller assemblage of little shops, arranged along narrow, usually covered streets, to which a miscellaneous throng of men and beasts impart all day long a liveliness in sharp contrast to the deathly quiet which commonly prevails in the other quarters of Eastern cities, with their houses which present windowless walls to the street. The bazaars of Constantinople, although very extensive and the best known to Europeans, now display but a dim reflection of those which are to be met with further east, in Asia Minor, Syria and above all in Persia. Even the bazaars of the large towns in North Africa still keep more of the traditional stamp.

Outwardly the bazaars already present a curious spectacle, distinguished by simplicity combined with the greatest wealth of colour. Every shop is nothing more than a large cupboard without a door, in which the shopman or craftsman, generally dressed in long coloured robes, sits behind the wares exposed for sale or is occupied in practising his handicraft. The goods themselves, — clothes, slippers, engraved copper, camel-saddles, carpets, saddlery for horses, and many other imaginable and unimaginable objects, — present a lively variety, such as one may indeed meet with in our modern warehouses, but which captivates the visitor incomparably more because of its overwhelming appearance of disorder and its extremely unmodern background. But besides their outward charm, the essence, the inner life of the bazaars contains a problem which is not easily grasped by a mind which thinks along Western lines. How, for instance, can it be that those merchants and artisans who deal in the same wares are the very ones who sit all together in the same passage-way? You may want to buy a certain article and look for it through the whole place, till it is offered you suddenly in one alley-way in overwhelming abundance. Furthermore, the seller seems hardly to care whether he sells much of his stock or not. One must take a certain amount of trouble

---

\*) Originally published in the *Haagsche Post* of Feb. 13, 1926.

and often return before inducing such a bazaar-merchant, after long haggling (for a fixed price has no attractions for him), to part with the desired object. Here economic laws must prevail which for the most part are the very opposite of what the mainspring of "intelligent self-interest" has produced in Europe. But besides this we must also assume the existence of a devotion to old fashions which even the present modern economics which are forcing their way everywhere in the East have scarcely been able to obscure as yet.

The Oriental bazaar is altogether a completely traditional phenomenon, which ever since its inception, and it is still uncertain how far back we must go to find that, but certainly further than the beginnings of Islam, has always distinguished itself by the same characteristics, without a trace of any need for further development in the direction of higher economic forms of production and selling. Even the individual bazaars themselves still display their unchanging nature in that the coppersmiths, for instance, in Constantinople or Damascus sit side by side still in exactly the same alley-way as they did some centuries ago, and so do the furriers, the swordsmiths, and so on. Particular kinds of trades, as that of the goldsmiths and the very extensive branch of the pharmacists, with their thoroughly typical and highly scented miscellany of wares, from the rarest perfumes to the commonest household remedies, have for centuries been accommodated in special sections of the market, built for that purpose and having their special names accordingly. All this indicates a long period of immutability, of economic self-satisfaction, as we can demonstrate in other spheres in the East, such as the useful arts and religion.

Now the economic history of the East is as yet but little known; but it seems pretty certain that the development of the handicrafts and of the sale of products has come about under the strong pressure of the absolute rule of their princes. The genuinely Oriental conception is that all the land belongs to the Sultan, Khan, Emir or whatever his title may be, and that the inhabitants are his slaves; not only the State servants and the army, but also the farmers and the artisans. Without the permission of the prince, it was under no conditions allowed them to possess any economic independence. On the contrary, they were compelled always to be at the service of the despot, and so to conduct their occupation that the market-masters could always exercise control. This is the reason why all trades concentrated at definite points. The most suitable place for this was generally a mosque,



if only because the practitioners of the most diverse trades had been called out by the prince to help in the completion of such structures. The mosque is also the place where the majority of the population gathers several times a day. Still less could Oriental princes allow their subjects to accumulate great wealth for themselves. The only rich people in these States were the Emir, the members of his family and his favourites, and the great merchants who sent their caravans out to sundry countries and so never had their wealth all together in one place, wherefore the government could not take possession of it.

An apt illustration of the subordination of the trades and professions to the princes is furnished by the well-known practice of Oriental conquerors, when they had made themselves masters of a particular city, to take away with them by force some hundreds of craftsmen of various callings and establish them in their own capital or other towns, so as to be able thus to exploit their skill. This is especially well-known from the history of Čingiz Khān; his capital, *Qaraqorum* in Mongolia, was populated in this way with members of all the countries conquered by the Mongols. The Sultans of Turkey likewise adopted this system, of which plain traces may be seen in the population of Constantinople to this day.

It therefore is no wonder that the average man, under such a method of government, had lost all interest in making large profits. So also he lacked any inclination to accumulate capital on a great scale. This again was beneficial, on the other hand, to the kind of work which they performed. For since they were fatalistically resigned to probably never earning more than would suffice for their modest living expenses, they lavished far more time and affection on the working of the objects which they prepared; hence there came about the production of objects of such high artistic value as could never be attained by European methods of manufacture.

The communal sense of these people was highly developed. They were combined into guilds, the organisation of which was not unlike that of the guilds in mediaeval Europe. Like the latter, the Oriental guild was formed on a religious basis; their subjection to Allah was as complete as that to their all-powerful earthly prince. To the guilds belonged masters, members and apprentices, and they were under a leader who exercised great authority over the members of the guild. Further, every guild had a celestial patron, who was supposed to have been the first to exercise the occupation in question. Thus,

the barbers had for their patron the angel Gabriel, because according to tradition he shaved Adam after the Fall (in literature there is much puzzling over the question where his razor came from). Jesus was the patron of the carpenters and also of cloth-dyers, and that too had its origin in old legends concerning his life. By the adoption and cult of a patron, membership in a guild took on a sacral character, and various ceremonies were necessary to induct a new member into the guild. All possible crafts and callings were united in guilds, not only honest occupations, such as those of barbers, shoemakers, coppersmiths and the like, but also dishonourable ones. Even the bazaar thieves had their guild organisation, the existence of which actually was generally recognised.

It is easy to see that with an economic organisation thus directed no extensive productivity can ever be forthcoming. There was always just enough to supply the demands, in the first place of the prince and his great officers, in the second of the population of the town and of the neighbouring country-side whose people came to do their marketing. Also, no close association between buyer and seller was known; the result was that nothing was ever produced to order, except for the princes. In the matter of clothes and footwear the result of this was that exactly fitting clothes were unknown, as indeed they were not needed with the Oriental habit of wearing loose garments which do not cling close to the body. The state of things portrayed here exists probably in no Eastern land any more in its pure form. European trade has everywhere found a way to overstep the boundaries, and has made known a Western style of production and of doing business, by means of opening shops and even erecting factories here and there. And besides this, European wares also, among which by far the leading place is taken by cottons and other fabrics from England, have largely driven the old native products from the bazaars. Anyone who to-day wants to look for what is truly Oriental will when he does so be painfully confronted every moment with the generally inferior output of European mass production. The old small industries are, as I have said, frequently driven out and, what is perhaps worse, they try to conform to European needs and to what they imagine is European taste, and this goes hand in hand with deterioration of the raw materials. In the case of the Turkish and Persian carpet industry this last is decidedly so. There are whole native industries, for instance the manufacture of copper lamps in North Africa, which have exclusively European

customers; the inhabitants of the country itself much prefer to illuminate their houses with electric light.

Considering all this it may seem remarkable that the bazaars, however much they have become uglier, yet continue to exist in the Oriental towns; and yet autocratic forms of government almost everywhere belong to the past. It is as though the people, nurtured for ages in the absolute sense of dependence which belongs to Islam, cannot as yet be stirred by desire for accumulation of wealth. In Europe, even where analogous conditions have prevailed, fatalism has long been eradicated by socialist ideas. What then will this characteristic of Oriental mentality lead to? However amiable we may find these traits, they all too frequently hand over such a population to others' greed for profit. "Others" means in the first place Christian and Jewish elements in the Mohammedan countries themselves. By engaging in trade these often succeed in accumulating wealth in a short time, as for instance the Chinese do in our colonies. In earlier times such elements were kept in check by the terrorism of the rulers, but in modern days their activities are often a danger to the economic development of the country. Besides them we may name Europeans among the exploiters, especially when the Oriental country in question is politically dependent upon a European Power. This last point brings us into the domain of the great colonial economic problems, which it is not my purpose to treat of here. My intention has been merely to lift the veil from one of the famous phenomena of the fantastic lands of the Thousand and One Nights.

## THE NETHERLANDS AND TURKEY IN THE GOLDEN AGE \*)

Turkey is spoken of to-day in the newspapers and other writings as a young State. This is true enough, for politically speaking there is no connecting link between the present Turkish Republic and the ancient Osmanli Empire with its antiquated governmental traditions and its cumbrous State organisation. All this was thrown overboard by the unexampled rise of Mustafa Kemal after the [first] world-war; with an eye that looked far into the past as well as into the future, this great leader comprehended that under the old forms there was no possibility of existence for the Turkish people any longer. The helm was put over with a firm hand (you will excuse me if I use a figure of speech which belongs more to Holland than to Turkey), and Atatürk steered his country towards a hopeful future.

Fortunately, not all links with tradition have been snapped. The Turkish people has brought its old and valuable peculiarities of courage and character and much of its intellectual stock-in-trade, together with its language, into the new conditions. These peculiarities, these values, are what must come to a natural expansion again in the new Turkey, for the good of their own people and of the world. Among these older institutions one is the attitude of Turkey to other countries and peoples. In mentioning this, I have my eye not upon the continually shifting relations of political power which led to catastrophes and from which Turkey has just shaken herself free, but the relations of people to people, which grow in proportion to the need which the peoples have for one another and are possible only if mutual respect is maintained.

Such was always the relationship of Turkey to the Netherlands. The geographical remoteness of one country from the other prevented the rise of political strains. As soon as the two peoples had made contact with one another in the fields of trade and culture, this contact proved of mutual benefit. The economic convention recently concluded is a step further on the road followed by the old trade relations. These were never interrupted and therefore the relationship of the Netherlands to Turkey belongs on both sides to the good

---

\*) Lecture held in 1940 for the Netherlands-Turkish Association.

traditions which deserve to be recognised and followed. So perhaps you will agree to follow me into the period in which intercourse between the Netherlands and the Turks began to assume a definite shape, that is to the beginning of the seventeenth century.

It may be said in a certain sense that conditions then were just the opposite of what they are now. The Netherlands were then a young State which had become conscious of itself but a short time before and which in its still continuing struggle against Spain was trying to strengthen itself by the fullest exploitation of all its powers. One of the strongest powers of the young Republic seemed to lie in the tendency of its citizens towards trade and navigation. In the last years of the sixteenth century this remarkable disposition of the Frisians, Hollanders and Zeelanders was displayed with almost elemental power. At the same time that the first great voyages to the Indies were undertaken, our mariners ventured also to pass through the Straits of Gibraltar into the Mediterranean, where they visited Italian ports and before long the Ionian Islands, Egypt, Cyprus and the Syrian coast also.

These regions then belonged to the Osmanli Empire, which had long ceased to be a young State. The sixteenth century had been the high-water mark of political and military expansion for this empire, under the long reign of Suleimān the Lawgiver. The greater part of Hungary had been added to its domains and the neighbouring States of Siebenburgen, Moldavia, the Crimea, even Poland and Muscovy, were politically regarded as more or less dependent upon the Sultan. On the side of the European continent the Porte had nothing to trouble it. Towards the sea, matters were rather different. Despite the astonishing development of the Osmanli seapower, which in the sixteenth century and earlier had nurtured formidable naval heroes, the Empire had never been able to achieve a lasting hegemony even in the eastern basin of the Mediterranean. When the Turkish ensign appeared for the first time in those waters the Italians, especially Venice and Genoa, and the successors of the crusader Knights of Rhodes, Cyprus and Malta had been centuries ahead of them. Venice had been always able to occupy large portions of Greece and Albania, and though the Turks had been so fortunate as to overcome Rhodes and Cyprus, yet Malta and Creta were not conquered at the time of which we are speaking. This was compensated in some measure by the possession of Tunis and Algiers, but as history teaches us, they never succeeded in controlling the Mediterranean from that quarter.

In addition, Spain, closely associated with the House of Austria which the Turks had smitten so sorely, belonged to the arch-enemies of the Osmanli Empire. Indeed, to judge by the information from that period, Spain was really the one country which gave the leaders of Osmanli affairs much concern politically. In the famous Battle of Lepanto in 1570, the Turkish fleet had been heavily defeated by a Veneto-Spanish armada under the command of the Spanish Don Juan of Austria, and the expansion of Spanish power which speedily followed by reason of the annexation of Portugal made the Spaniards yet more formidable. Against all this the Osmanli Porte proceeded with great persistency to defend its naval position. Every year in summer a great fleet set sail under the *Kapudan Pasha* to maintain the glory of Turkey at sea.

I hope you will take this historical exposition in good part. It has served to make intelligible how the appearance of the Hollanders in the Mediterranean, that is the appearance of a nation whose very existence stood for enmity with Spain, was bound to lead in time to a rapprochement between them and the Osmanli Porte. On the side of the Netherlands, the interests were almost exclusively commercial; on the Turkish side they were political. Attempts, it is true, were made to make use in the Netherlands of the political and military support of the Sultan; but the result taught them that such co-operation was impracticable. The Prince of Orange, in 1569, had sought to make contact with a Jewish banker who was a favourite of Sultan Selim II and there are indications that in 1582 the Prince was offered Turkish help. On the other hand, the Duke of Anjou about 1580 made endeavours in the direction of reducing the Netherlands with the help of a Turkish army corps, when he found that his influence was reduced to nothing.

All this had no result. It was by the sea route that the first contact was brought about. In this respect again the Netherlanders were by no means first in the field. The Italian republics had traded with the Levant ever since Byzantine times, and Venice in particular had found an opportunity of securing her trade in her own Levantine territories and those of Turkey. A Venetian *bailo*, or agent, had long been resident in Constantinople and even the wars which every now and then broke out along the Venetian coasts had not lessened the trade-relations and the influence of the powerful Republic in the Turkish Empire. Also, the Porte entertained diplomatic relations with France and England. The alliance with France began in 1535, when both

States had formed a political association against their common enemy the German Emperor. The French merchants had ever since then permission to trade freely and under their own flag in Ottoman ports, by virtue of the capitulation which they had been given on that occasion.

"Capitulation" is the name applied to the decrees of the Osmanli Emperors, whereby permission was granted the subjects of a foreign Power to move about freely in all parts of the Empire and more especially to enter Osmanli ports and there carry on trade. This permission in principle guaranteed the subjects of the capitulation-Power against the danger of being captured by Turkish ships and enslaved, to serve henceforth in the galleys of the Pādishāh or else be sold by the captain of the ship which had made them its prey. In such a capitulation all manner of points resulting from the fundamental permission to remain and move about on Turkish soil were settled in advance, such as the establishment of ambassadors and consuls, the percentage of duties to be paid on goods passing in and out, a list of goods which might be exported although generally forbidden, the jurisdiction of ambassadors and consuls over their compatriots, and finally a number of directions to Turkish authorities to lay no burdens on the foreign merchants other than those expressly nominated in the capitulation, and especially to set free at once slaves belonging to the nation in question, if any were found.

From the very beginning it seems that the character of the capitulations from the point of view of international law was differently interpreted from the two parties' standpoint. For the Porte, there existed no difference in principle between the permanent inhabitants of the Empire and those who established a temporary residence there. All alike were subject to the authority of the Pādishāh. But in interests of and in order to facilitate administration, all subjects were divided into categories known as "nations", and the guiding principle of administration was that the nations might settle their own internal affairs, so long as they did not clash with other nations or with the authorities of the Government. Thus ever since the fifteenth century the Greek nation had, under the Oecumenical Patriarch, its own code, and so had the Jewish and Armenian nations later. With these resident nations the Venetian, the Genoese and after 1535 the French nation was equated, and that meant that from the Turkish standpoint the stipulations of the capitulation might at any time be revised or even withdrawn by the Sultan. From the point

of view of the Power which was party to the capitulation, however, it was maintained from the beginning that such revision could take place only with the consent of the government of that Power, and that therefore the capitulations, their outward form notwithstanding, were bilateral. It is well known that finally the Turkish government was obliged to recognise their bilateral character, which led to most undesirable conditions both legal and economic. In the sixteenth and seventeenth centuries, however, the Turkish standpoint was still effectual. After a war, as was the case especially with Venice, a new capitulation must be asked for. Also, when a new Sultan ascended the throne, a new capitulation must be granted or the old one at any rate confirmed.

France, by virtue of her capitulation of 1535, had attained an unusually privileged position in the Osmanli Empire. She had of course her political influence to thank for this, it being greater than that of the Italian republics. France had also brought it about that subjects of other countries sailing under the French flag and under French protection might visit the lands of the Pādishāh and there carry on trade. Not only did this enhance French prestige in the Levant, but furthermore it ensured to the French embassy and consulates a considerable increase in revenue through the duties which might be collected from merchants. Besides all this, foreign subjects sailing under the French flag might not be enslaved.

Dutch ships and merchants did indeed make use of French protection, but not until the closing years of the sixteenth century. But another people, the English, had made its appearance in Levantine waters ever since the middle of that century. The mighty outburst of energy and enterprise which at that epoch characterised the nations of Western Europe had been displayed still earlier in England, and while at first the English had been content to appear in Levantine harbours under the Venetian and later under the French flag and protection, they could no longer be satisfied with this as time went on. The rapprochement between England and Turkey was favoured by much the same political circumstances as were later effective for the Republic of the Seven Provinces; the English also were the first to bring their enmity to Catholicism into play, and let it be understood that Protestant Christianity and Islam had so much in common that an alliance between a Protestant State and the Porte was much more natural than that with Catholic France. On the English side it was hoped to make an impression especially by pillorying Catholicism as



idolatry. I do not find that these arguments from religious principles ever weighed very heavily with the Turks, but at all events they did no harm to the rapprochement. On the side of the Netherlands also, Protestantism was no doubt brought into play, but this aspect of the matter became suddenly and remarkably effective only later, owing to the remarkable interference of our first representative Haga with the Greek Church.

In any case, the England of Elizabeth I had an ambassador at the Porte by 1583 and got a capitulation that same year. The negotiations for this had been started fully ten years earlier, but they were delayed by the opposition of Venice and especially of France, for these countries understood that apart from their political prestige a part of the duties payable to their embassy and their consulates was threatened with extinction. The vilest insinuations against the English intentions were put about in Constantinople, but in the end the persistency of the first British agent won the day.

Scarcely had the English got their capitulation when there arose high debate between the French and British representatives about the right to protect merchants of other foreign nationalities and in consequence to collect consular fees from them. The Dutch traders seem to have used both opportunities and for a while to have managed well enough. In the long run, the Hollanders inclined towards British protection. That the protection, however, was not sufficient is shown by the fact that just in those years, i.e., about 1600, a considerable number of our compatriots were made slaves by the Turks, whether because their ships were regarded as hostile, which could easily happen when they clashed with Barbary corsairs, or else on account of their being met with on ships which really were hostile. Thus in 1594 the Dutch ship of Jan Adriaansz. Kant was captured and brought into Constantinople. The captain was imprisoned in the fortress of Rumili Hisâr on the Bosphorus. From a letter of George Doeza, a native of Leiden, who was staying in the Turkish capital as a tourist, we know how the skipper escaped in that year. Early one morning he discovered that his prison was not locked, and thus he made his way into the inner court of the castle, where he discovered a rope hanging from a branch of a tree in the immediate neighbourhood of one of the walls. This rope provided him with the means of getting out and taking refuge in the English embassy, where he spent three days in the attic. The governor of the castle could think of no other way to escape the penalty of death for his inattention than to report

that his prisoner had departed this life; Kant made his way back to his own country, which he later served honourably at sea.

In contrast to the case of England, the first move towards the establishment of friendly relations between the Netherlands and Turkey came from the Turkish side. Circumstances had brought it about that in 1604 we had done Turkey a considerable service by capturing some Spanish ships at Sluis. In them were a number of Turks serving as galley-slaves. These were at once set free and sent back to their own country. Although these happenings did not lead directly to negotiations, still they were not without influence, for in 1610 Khalil Pasha, who was then Kapudan Pasha or Grand Admiral and very influential owing to his successes in that capacity, wrote to the States General offering to conclude a treaty. His immediate aim was to conclude an alliance against Spain, in which Morocco was also to share. As regarded political advantages, this would result in the Netherlands being able to visit the Levant as an independent nation and to get a capitulation.

This Khalil Pasha is a decidedly amiable member of the powerful group of *grande*es who at that time were directing the fortunes of the Empire and from among whom the bearers of the most important posts, especially that of Grand Vizier, were chosen. In accordance with the Osmanli system of government, they were all theoretically slaves of the Pādishāh, and this rather insecure position was all too often emphasised by their summary dismissal from office or their execution. That is why these great nobles, so long as they were in employment, used all possible means to strengthen their personal influence with the Sultan and his favourites, and likewise to maintain and increase their own fortunes, which were sometimes colossal, with a view to making head against all possible contingencies. One thing or another gave rise to complicated intrigues, in which the presentation of large and costly gifts, in the first place to the Sultan himself, played a leading part. This system of presents was an integral part of the Osmanli method of rule, with which the representatives of foreign powers must also become acquainted and which they must learn to practice, if they wanted anything from the functionaries of the Turkish government. It would be quite wrong to condemn it simply as bribery and corruption, for public morals saw nothing dishonourable in the acceptance of such *douceurs*. However, the system did all too often lead to excesses of greed and covetousness and it was these that gave it a bad reputation. Khalil Pasha was in

this respect a moderate and sage man. His brilliant career proves that a feeling for justice and moderation were virtues that had their reward even in the Turkey of that day. And his name must be mentioned with respect also in the history of the Netherlands' dealings with the Empire. He supported our first representative indefatigably with advice and practical help in the many difficulties with which he found himself confronted. Nothing came of the offensive alliance against Spain, but the other advantages which Khalil Pasha expected for his country from the treaty with the Netherlands certainly did not remain imaginary.

The person chosen to treat with the Osmanli government was Mr. Cornelis Haga of Schiedam. In 1612 he arrived in Constantinople. He was then thirty-four years old and had already distinguished himself in important public relations. Much was expected from his capability, and he nowise disappointed those expectations. Besides, the circumstance that Haga had already visited the Turkish capital in 1602 was a recommendation. The intention of the States General was originally, it seems, to send Haga on a temporary mission, until he should obtain a capitulation, which was judged necessary merely in order to get permission for the establishment of a Dutch consulate in Aleppo and if required at Cyprus. There was very little trade with Constantinople and the trade with Smyrna came into being only during the course of the seventeenth century. However, as Haga quickly saw, there was no question of his being able to return home after finishing his task. That would not only have been considered an insult by the Turks, but would have led to extreme suspicion on their part; hostile agencies were always busy establishing the opinion that the Dutch ambassador had come merely to spy and to pave the way for Dutch privateers to come and plunder the Levantine ports and the Turkish ships.

Consequently, Cornelis Haga remained at the Porte till 1639, from his thirty-fourth year to his sixty-first. This involved the Republic in heavy expenses, which the States General had thought they might save. Therefore a regulation was made by which a part of Haga's salary was to be furnished by the Admiralty of Amsterdam, because the Amsterdam merchants, organised in the Directorate of Levantine Trade, made the most profit of his service. This cumbrous regulation often caused great delay in the sending of the payment due to the Ambassador, or Orator, especially in connection with the difficulties which then existed in remitting money. Haga's salary was sometimes

more than a twelvemonth in arrears, and in his letters he makes bitter complaints from time to time about the terrible monetary difficulty in which he finds himself.

Haga's correspondence is at present made available to us in Dr. Heeringa's edition, in his publication of the documents relating to Levantine trade in the series of national historical archives (*Rijks Geschiedkundige Publicatiën*). Of especial interest is his diary of the first few months after his arrival, in which he emphasises the huge "Dangers, Encounters and Difficulties" he had to contend with to reach his object. There was in particular much opposition on the part of the representatives of the other Christian Powers at the Porte, who left no stone unturned to discredit his mission, despite the friendly relations which the Dutch Republic maintained with these States. There was thus also a more local quarrel over influence and revenues. His bitterest opponents were the French agent and the Venetian *bailo*. The English ambassador also worked against him at first, until it leaked out that the French in their argumentations were blackening the name of England also. The English ambassador informs his government in this connection that the French are putting the following rumour about: that the Dutch, or Flemings, as they then were often called and as the Turks still call them, were a people without territory and without a head; that they were all pirates and had come solely to spy upon the harbours and strongholds of the Pādishāh; that they were subjects of the king of Spain, against whom they had recently rebelled; and that the Turks must reflect that their alliance with the English, who were equally notable pirates, had already filled the sea in their neighbourhood with warships, so that the resulting insecurity would increase when the Flemings were admitted as well. The opposition on the part of the French and Venetians must indeed have been formidable, as we learn from Haga with what great sums attempts were made to induce the high officers of state, especially the *kā'imākhām*, or deputy of the Grand Vizier, to prevent the reception of the Dutch ambassador. Haga counteracted by the same means, although he was far from having at his disposal such large resources as his opponents; he spent his days in visiting the Pashas everywhere, who always received him "right courteously". He was throughout in touch with Khalil Pasha, without whom he would undoubtedly not have succeeded. Khalil backed the Dutch cause through thick and thin in the public Divan or council of ministers, and advised Haga concerning the presents

to be given or promised. Haga had brought with him from his own country a large number of presents for the Sultan himself, and here again the disparagements of the French and Venetians were not lacking, for they asserted that all these things, especially velvets and satins, pieces of furniture and other goods described as "toyes and prettie things" were of a much less value in the Netherlands than that set upon them in Turkey. Khalil Pasha advised Haga repeatedly to increase the gifts, including those for the Pashas, by buying locally certain articles of clothing which were much appreciated for such purposes. It is typical that Haga usually refused to proceed in this way; the idea of buying his presents on the spot went against the grain. Khalil Pasha spent then three thousand ducats out of his own resources to secure the good-will of his colleagues with gifts. Later his expenses were thriftily made good by the States General when a new shipment from the Netherlands again provided Haga with a large supply of the necessary presents. Among them was a consignment of tulip-bulbs.

In consequence of the opposition, it was nearly two months before Haga could get his audience with the Sultan. This took place on May 1, 1612. He gives a detailed report of it, and indeed it seems that the splendour of this formal reception was not inferior to the brilliant ceremonies with which other ambassadors were received by the Sultan. Haga rode on a valuable horse, specially lent him for the occasion by Khalil Pasha. At the last moment disaster threatened, when he learned that they intended to receive him as a mere *portalettere*, a messenger bringing letters. He at once wrote to Khalil Pasha, declaring that "he was firm of purpose rather to die than to see our Foes triumph in such wise over our Country, which hath sent me hither out of Good Will and by the letters of their Excellencies". This kind of argumentation seems by the way to have been more usual, for Haga reports on another occasion that, as he hears, the French ambassador had stated "that he were liefer lose his Head than that I should find acceptance". The assertion that Haga was nothing more than a "letter-carrier" came especially from the invention of two Netherlanders who were resident in Constantinople, the brothers Gijsberts, who felt that they had been passed over by the States General and were putting a rumour about that before long a brother of theirs was to appear as the real ambassador to the Turkish court.

In his delight at his reception by the Sultan, Haga writes as follows:

On this day there was great rejoicing in Constantinople among

the Turks as well as among the Greeks and Jews, but great sorrow and confusion among the French, Venitians and other malcontents, it being related to me that the Dragoman of Venice and many merchants had gone to the palace of the G(rand) S(eigneur) firmly trusting, through the deference paid by the French ambassador and the bailo of Venice together with large gifts and larger promises, that without being granted an audience I would be sent away again in a great contumacy, as these gentlemen in their houses were expecting. The rumour spread among the merchants in Galata that the order had come from the seignory of Venice to spend a hundred thousand ducates to prevent this affair and that for this purpose the bailo, that same morning, had gone secretly to the bustansi bassi, who is the chief of the G.S.'s gardens and commands H.M.'s kaiks, to induce H.E. to inform His Majesty how harmful this friendship would be for his country, in the hope of still accomplishing something. That this actually happened, was apparent to me the next day and was revealed by a certain steward of the said bustansi bassi, who came to me to claim a robe of satin which he said I had promised the previous day in the house of the bustansi bassi, this good man thinking he was in the house of the bailo of Venice<sup>1)</sup>.

For twenty-seven years Cornelis Haga represented his country

---

<sup>1)</sup> Op desen dach is een seer grote feest tot Constantinopoli geweest, soo onder de Turcken als Griecken ende Joden, maar een grote droeffenisse ende confusie onder de Françoysen, Venitianen en andere affgunstige, sijnde mij gerelateert, dat de drogeman van Venetia ende veel coopluysdens in 't paleys van den G(rand) S(eigneur) waren gegaen, vastelijck vertrouwende, door de goede devoiren bij den Ambassadeur van Vranckrijk ende den bailo van Venetia gedaen, mitsgaders de grote geschencken ende noch groter beloften, dat men mijn, sonder audiëntie te doen hebben, soude wederom terugsenden met een groot affront, daer dese heeren in haere huysen nae waren wachtende. Sijnde oock 's mergens onder de coopluysdens in Galeta gestroyt, hoe dat ordere was gecomen van de Signorië van Venetia, hondert duysent ducaten te spenderen om dese saecke te beletten, ende dat derhalven den bailo noch dien morgen heymelickerwijs gegaen was bij den bustansi bassi, die opperste is van der G.S. hoven, ende het roer hout van S.M. kahijkiën \*), om S.E. te induceren, dat men de Majesteit soude te kennen geven, hoe schadelijck deze vrientschap voor sijne landen wesen soude, verhopende noch wat uyt te rechten; 't welck waerachtig geweest te sijn, mijn daegs daeraen gebleecken ende ontdeckt is geworden door seker camerdiener van den voornoemden bustansi bassi, die tot mij gecomen is, eyschende een cleet van satijn, 't welck hij seide, dat ick hem daegs tevoren in 't huys van den bustansi bassi soude beloofd hebben, menende dezen goeden gesel in 't huys van den bailo van Venetia te sijn.

\*) In *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel*, verzameld door Dr. K. Heeringa waarschijnlijk ten onrechte kahijtiën I, blz. 244.

in Constantinople with honour and capability. He contrived thereby to form excellent relations with the Turkish authorities and was able in this way to achieve the gradual liberation of the great number of Dutchmen who had been made slaves. The negotiations about this matter were extraordinarily difficult; Haga continually got evasive answers which referred him to other authorities, but his stubborn perseverance managed to accomplish this part of his mission also. At all events, we hear later very little of Netherlanders being enslaved.

That Haga's influence became so great was due, apart from his ability, also to the peculiar conditions of the time, which brought it about that not one of the greater Powers was then in very good odour with the Porte. Last year the great Rumanian historian Professor Jorga elucidated this further in an able address delivered before an audience at the Hague. Professor Jorga at that time also dwelt on the remarkable friendship which Haga formed later with the Greek Patriarch, Cyrillus Lucaris. This remarkable person had in mind the bringing about of a reform in the Greek Orthodox Church, which was radically opposed to its former policy of closer relations with Rome. In his anti-Catholic, nationalist action he found himself most in agreement with the Calvinistic opposition to Rome, and Haga was the representative of a people at that time outstandingly Calvinistic. In the bitter party strife, in which the emissaries and adherents of Rome also upheld their cause with vigour, the two men formed a great friendship. The Patriarch repeatedly found hospitality and shelter in Haga's house. Under the existing circumstances, the Turkish government must have also found Cyrillus' zeal welcome, for their Greek subjects were thus freed from foreign influence and brought to a loyal attitude towards the Sultan. Incidentally, Haga's prestige was pre-eminently benefitted by it. However, the activity of the Patriarch only too often lay exposed to capricious changes of feeling. His opponents repeatedly sought his deposition, and Haga was not able to prevent his old friend, in 1638, from being hastily executed after being suddenly deposed.

Take it for all in all, Haga's time as ambassador at the Porte was highly important for the prestige of the Netherlands in the Levant. At the same time, however, it must be mentioned that some part of this prestige is to be credited to certain Dutch consuls, for instance Cornelis Paauw at Aleppo. Time, however, is wanting to deal further with this matter. It is indeed much to be regretted that after Haga's return in 1639 the States General did not immediately send another

ambassador, but Haga's activities had made our position strong enough for us to be content with a less brilliant representative. In fact it was not until 1668 that a new ambassador from the Netherlands appeared at the Porte in the person of Justinus Colyer.

In the interval various local persons, mostly merchants, had looked after the interests of the Republic as residents at the Porte. One of them I cannot omit to mention here. This was Levinus Warner, resident from 1655 until his death in 1665. Warner was a scholar, who had arrived in Constantinople about 1645 to pursue there the Oriental studies which he had fruitfully begun at Leiden. This was in the days when a new scientific interest in the Oriental, especially the Islamic peoples had arisen. The Netherlands had very quickly got a share in this by the institution at Leiden of a chair of Arabic, and the famous Golius, who was professor at Leiden from 1625 to 1667, had also visited Constantinople in 1627, after a journey to Syria for purposes of study. He was then Haga's guest and formed cordial relations with Turkish scholars. Golius' great knowledge of the Oriental languages could not but give Dutch learning also a good reputation in the East. Later, Golius was invited by Sultan Murād IV to prepare a map of the Osmanli Empire, but this honourable invitation was not accepted.

But, to return to Warner, this pupil of Golius was less brilliant though probably not much less learned. He was really meant to succeed his teacher at Leiden before long, but continued his stay in the East, being enabled to do so by a grant from the Curators of the University of Leiden. In 1655 there was no better fitted person than he to represent the Republic in the Turkish capital. He did so in an unassuming fashion and it does not appear that he was directly concerned in any affairs of importance, although by his zealous correspondence he kept the States General and his friends and opponents informed as to what was going on in the Empire. His greatest service to the country lies rather in another sphere. Notwithstanding his limited resources, he contrived to get together a valuable collection of Arabic, Persian and Turkish manuscripts, numbering more than four hundred items. Golius also had collected manuscripts, but these were paid for by the University. Warner's collection however was intrinsically of more value. This collection he bequeathed to the School of Advanced Studies at Leiden, a princely legacy, in consequence of which the Leiden collection of Oriental manuscripts is even to-day one of the most celebrated libraries in the field of



Oriental studies. In case there are any of you to whom my enthusiasm for Warner's deserts appears somewhat onesided or partisan, it may increase your estimation of him when I tell you that Warner was a native of Lippe-Detmold, which however did not prevent him becoming a good Netherlander and doing our country the great services of which I have ventured to speak.

And now I come to Justinus Colyer and his son Jacobus. The father was our agent from 1668 to 1682. Before his death he had chosen his son as his deputy in the embassy, and Jacobus possessed such good qualifications, including his knowledge of the languages of the country, that he in turn was nominated Ambassador by the States General in 1688, a post which he occupied until his death in 1725. The Colyers belonged to a distinguished family of English origin.

When Justinus arrived in Constantinople, the general political situation has changed greatly. Turkey was finding her power gradually waning in face of Austria and of the France of Louis XIV. Spain no longer played any dominant part, but political opposition to France was one of the grounds for a new rapprochement between the Porte and the Dutch Republic. Turkey in those years was entangled in a violent trial of strength with Venice; ever since 1655 a stubborn struggle had been blazing in the island of Crete, which ended in 1677 with a complete Turkish conquest. The war had been very disadvantageous for our commercial interests, then chiefly concentrated in Smyrna, where sundry great trading houses had been established. Thus for every reason, including the political point of view, there was good cause for continuing to cultivate the friendship between the Netherlands and Turkey, and Justinus Colyer was able to make a spectacular entry into Constantinople, of which he himself had a full description published.

Even the elder Colyer was not left free from cares, especially in the years when the Republic was engaged in the perilous war with France and England. At that time, his influence was combatted by the representatives of those Powers and communications with the home country were highly precarious, since it often happened that his official and private letters were intercepted. He had especially great difficulties with the Dutch colony in Smyrna, chiefly concerning the distribution of the consular moneys. In 1682, shortly before his death, he enjoyed the success for which he had striven with great exertions; a new capitulation, wider-reaching than that of 1612, was

concluded with the Porte. Justinus' later years passed more prosperously. In 1679 one of his two daughters married Daniel de Hoche-pied, who had arrived that year in Constantinople from Smyrna on a journey for purposes of study. De Hoche-pied later went to Smyrna, where he was one of our best consuls; his descendants remained in the Levant and one of them is still in the service of our Embassy.

A more striking figure than his father was Jacobus Colyer, already mentioned. By reason of his diplomatic employment, it was his good fortune to render important services not only to his own country but also to the Osmanli government. Owing to his having lived in Constantinople since his eleventh year, he was very well acquainted with the country and its people, and this fortunate circumstance, joined to his personal ability, made him one of the most prominent representatives of foreign countries. Moreover, the international status of the Netherlands had been markedly improved. The war with France was brought to a close by the Peace of Nijmegen in 1678, and ten years later the prestige of the Republic was strengthened by the personal alliance with England. Turkey on the other hand had been unfortunate. After the notorious siege of Vienna in 1683, the Austrians had found opportunity to reconquer a great part of Turkish Hungary, and thus the Porte had to wage war for years against the Emperor, in which Venice, Poland and Russia took part as new opponents.

As early as 1688 the States General had formed the plan of bringing the new war in which Turkey was involved to an end by mediation, as it inflicted decided damage upon our Levantine trade. The scheme for this mediation seems to have originated with Jacobus Colyer. It was shortly after brought to the notice of the Turkish government, but found to begin with a cold reception. In the great annual campaigns against Hungary the fortune of war sometimes favoured the Turks and sometimes again was contrary, and the hope of being able to reconquer the lost territory was not given up. However, attempts at mediation were begun in that very year, but the first act was played in Vienna, where Turkish plenipotentiaries had arrived to discuss the peace. At that time the States General had sent the diplomat Jacob Hop to the Imperial court as plenipotentiary extraordinary, directing him to mediate between the parties. The Turkish plenipotentiaries had welcomed his mediation, but it came to nothing, as the Austrian terms were unacceptable. But in the course of the next year Colyer was continually active in Constantinople, as was also

the British ambassador, who had received instructions to work for the same aim. Colyer had repeatedly to make the very laborious journey from Constantinople to Adrianople, where the Grand Vizier and other grandees mostly resided, when they were not with the army in the field. But the undertaking made no headway. In 1693 the States General sent yet another mediator from Vienna to Adrianople, in the person of their ambassador Heemskerck, but he also accomplished nothing and was even kept for some months by the Turkish authorities in a sort of gilded prison, because they counted on the possibility of making use of his services sometime. It was not till 1697, after the Peace of Rijswijk, which put an end to the hostilities between France and Austria, that the desire for peace became lively with the Porte.

In 1698 things had moved so far that a basis for negotiation between the conflicting parties had been found, namely the conclusion of peace on the principle of *uti possidetis*. The Grand Vizier wished very decidedly that the Dutch and British representatives should appear at the peace conference as mediators, and Colyer had also instructions to that effect from the States General. When he received these instructions he was already at Adrianople, and so was the British ambassador, Lord Paget. In accordance with their rank and position the two ambassadors and mediators must arrange to proceed to the frontier in great state, together with the Turkish delegates, there to meet the other foreigners. On this occasion Colyer had a retinue of one hundred and twenty persons and two eight-horse coaches. His cortège was headed by two trumpeters, whose fanfares sounded all the sweeter in his ears because his British colleague, with whom his relations were a trifle strained, had none.

I have of course no time now to go into the lengthy and difficult negotiations which proceeded the peace that was at last concluded at Carlowitz in January 1699. Carlowitz lies not far from the Danube, west of Belgrade, in Syrmia. The region had then been so laid waste that it had become an inhospitable no man's land and quite unsuited for a conference. Moreover, it was the aim of this conference not to be even outwardly behind the ceremonious ostentation and brilliance which had surrounded the peace congress at Rijswijk. Hence great privations went hand in hand with great ceremony, but for all that the negotiators had to endure for nearly five months. Over and over again difficulties arose concerning all manner of points regarding the treaty which was to be concluded. To dispose of them called for almost superhuman tact and powers of persuasion on the part of the

mediators. Here Colyer must have been the right man in the right place. When the peace was at last concluded, he could look back on what he had done with great satisfaction.

The satisfaction of the Osmanli government was no less great. When Colyer returned, handsome presents were offered him by the Porte, and he also received tokens of appreciation from the governments of the other Powers, while the Austrian Emperor even granted him two patents of nobility with the title of Count.

And now I think I have accomplished my object to tell you something of the relations between the Netherlands and Turkey in the seventeenth century. I have touched only on certain aspects and have been obliged for the moment entirely to omit the data concerning trade. But what I have imparted will perhaps confirm you in the impression that our relations with Turkey rest on solid foundations on which we may still continue to build with steady confidence.

## LES KHAZARS \*)

Les Khazars étaient un peuple d'une certaine organisation politique, habitant le sud-est de la Russie. Ils sont mentionnés pour la première fois par des auteurs byzantins; de leurs informations, il paraît que, déjà au 5<sup>me</sup> siècle, les Khazars se trouvaient dans ces régions. Après les auteurs byzantins, ce sont surtout des sources arabes qui contiennent des données au sujet de ce peuple, dont le pouvoir atteignit son apogée au cours du 9<sup>me</sup> siècle, lorsque le centre de leur empire était situé dans leur capitale Atil (Astrakhan), près de l'embouchure de la Volga. On trouve également, pour les périodes antérieures, des informations sur les Khazars dans des sources arméniennes et syriennes; pour la période plus récente de leur histoire, on peut consulter les chroniques russes, et, chose remarquable, quelques documents juifs.

I. Les grandes lignes de l'histoire la plus ancienne des Khazars peuvent être reconstruites comme suit. Jusqu'à la fin du 6<sup>me</sup> siècle la Russie méridionale était dominée par un empire nomade turco-asiatique avec lequel les Byzantins échangeaient des missions diplomatiques. Une principauté turque, appartenant au grand empire, était connue des Byzantins. Après la partition de cet empire turc, les Khazars sont devenus, tout à coup en Russie méridionale ainsi qu'en Caucase septentrionale, un pouvoir indépendant. Plus tard, Héraclius <sup>1)</sup>, dans son conflit avec Khosraw II depuis 627, s'adjoint les Khazars comme alliés puissants contre le roi des Persans. La tradition persane, comme elle nous est parvenue par les chroniqueurs arabes, nous apprend que les Persans, au 6<sup>me</sup> siècle, fortifiaient leurs frontières contre les Khazars du côté occidental de la Mer Caspienne. Cela était sous les règnes de Kubad (487-498 et 501-531) et Khosraw (531-579), dont le dernier construisait des forteresses le long de la frontière, e.a. Derbend <sup>2)</sup> (Bāb al-Abwāb). Le mur de Derbend fermait entièrement le passage étroit entre la montagne et la mer.

\*) Conférence faite le 7 décembre 1951 pour le Historische Kring (Cercle Historique) de Leiden. L'article est rédigé d'après un texte provisoire par A. A. Cense. Traduction en français par J. Brugman.

<sup>1)</sup> M. Kmoskó, *Araber und Chasaren*, I, K. Cs. Arch., 1924, p. 280.

<sup>2)</sup> W. Barthold art. Derbend, *Encyclopédie de l'Islam*.

Au temps d'Héraclius les Khazars avaient déjà pénétré plus loin vers le sud. Depuis, ils sont mentionnés de nouveau par les Byzantins, lorsqu'en 695 Justinien II est détrôné et exilé à Kherson (Chersonesus Taurica), où il épouse la fille du Kaghhan des Khazars. Finalement, par l'aide du Kaghhan, il réussit, en 705, à rentrer à Constantinople.

Dans ce temps-là, le centre des Khazars était probablement situé dans les pays au nord du Caucase. L'Arménien Moïse Kalankatuaçi mentionne, comme capitale des Khazars, Varaçan, ville probablement identique à la capitale que donnent les Arabes: Balandjar, que l'on place au nord-ouest de Derbend, sur un des fleuves qui se déversent dans la Mer Caspienne (Koi-Su, Sulak).<sup>1)</sup>

Théophane connaît, déjà au 5<sup>me</sup> siècle (486), quelques tribus hunnes, qui forment une confédération sous le nom de Khaxarioi, ce qui est confirmé par Zakharias Rhetor. Sur le paganisme de ces Huns, l'auteur arménien, cité ci-dessus nous donne quelques informations. D'après lui, ils appellent leur dieu principal Tengri-Khan, ce qui est un nom turc. Ce même Arménien nous raconte qu'au temps du Katholikos Arménien Sahak III (677-703), les Khazars se sont convertis au Christianisme. Cette conversion n'était toutefois probablement pas totale; selon d'autres informations, elle a déjà eu lieu environ en 507.

Quant à la fondation politique de l'état khazar, on croit généralement qu'elle doit être placée vers le milieu du 6<sup>me</sup> siècle.

II. Sur les contacts des Khazars avec les Arabes nous sommes informés par les chroniqueurs arabes, dont les informations sont, en partie, confirmées par les historiens syriens. Nous apprenons que, lors de la conquête de l'Arménie (entre 640 et 660; il y a des différences entrent les sources arabes et arméniennes), les Arabes ont organisé des expéditions contre les Khazars. Quelques sources arabes mentionnent des expéditions au nord du Caucase déjà en 643, mais cela paraît impossible. L'information ne paraît pas mériter de foi non plus que, déjà environ en 655, les Arabes auraient pénétré jusqu'à Balandjar et Derbend, dont la dernière, selon les Grecs et les Arméniens, avait été conquise par les Khazars sur les Persans en 627.

En réalité, les expéditions arabes au nord du Caucase ne commencent qu'en 707, sous Maslama b. 'Abd al-Malik. Ces expéditions doivent probablement être expliquées par le désir général de pénétrer jusqu'à Constantinople par la voie de la côte septentrionale de la Mer

<sup>1)</sup> J. Marquart, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge*, Leipzig 1903, p. 16.

Noire, et cela, après le recouvrement de leur force politique par les Omayyades. En même temps, les Arabes entreprennent des expéditions en Asie Mineure. En attendant, les Khazars — peut-être sur l'instigation de Léon l'Isaurien — envahissent l'Ādharbaidjān. En 722, une seconde expédition arabe a lieu, au cours de laquelle la capitale Balandjar est occupée par les Arabes. Derbend est prise probablement déjà en 729 et munie d'une forte garnison. La même année, les Arabes paraissent avoir atteint la ville d'al-Baidā' (La Blanche), qui est probablement la ville qui devint ensuite la capitale khazare sur la Volga.

Une expédition beaucoup plus importante est entreprise en 737 par le préfet de l'Arménie, Marwān b. Moḥammad. La route qu'a prise son armée, nous est décrite en détail par les chroniqueurs arabes. Marwān prend définitivement Balandjar et poursuit le roi des Khazars jusqu'à al-Baidā'. Il aurait conclu la paix avec lui à la condition qu'il se convertît à l'Islam, quoiqu'il ne paraît guère probable qu'il a, en effet, embrassé l'Islam. En tout cas, le résultat de cette expédition fut que les Khazars déplacèrent le centre de leur pouvoir à l'embouchure de la Volga. L'occupation, par les Arabes, de la Caucase septentrionale ne fut cependant pas permanente, car la situation politique ne permettait pas de nouvelles conquêtes et les expéditions par cette route contre Constantinople paraissent avoir été abandonnées.

III. Autour de leur nouvelle capitale, les Khazars réussirent à fonder un empire fort, qui allait devenir un facteur dominant dans la constellation politique de la Russie méridionale, dont, tant les empereurs byzantins que les khalifes devaient tenir compte. Dans les grandes migrations, qui, au cours du 8<sup>me</sup> et 9<sup>me</sup> siècle avaient lieu en Russie méridionale, ils étaient un élément stabilisant. Leurs relations avec Byzance étaient amicales: l'empereur Constantin Kopronyme épousa une princesse khazare, dont il eut un fils qui fut plus tard Léon IV, surnommé „le Khazar” (775-780).

Le territoire musulman souffrait, pendant ce temps, des invasions khazares. En 764 ils attaquent Tiflis en Arménie. En même temps, ils essayent de se lier par des mariages avec les préfets arabes d'Ādharbaidjān et d'Arménie. L'aboutissement malheureux de ces efforts cause de nouvelles invasions de Khazars, pour la dernière fois en 799. Par contre, il y a des signes de relations pacifiques avec les Musulmans de Khwārizm: nous voyons, par exemple qu'un Khwārizmien est mentionné comme commandant des troupes khazares.

La présence de soldats khwarizmiens dans l'empire khazar paraît avoir contribué à l'introduction de l'Islam dans le pays des Khazars. Avant que ce fût ainsi le Judaïsme paraît toutefois avoir pris pied entre eux, ce qui d'après al-Mas'ūdī <sup>1)</sup> a eu lieu environ en 800 sous le règne du Khalife Hārūn al-Rashīd. La question se pose de quelle façon le Judaïsme a été introduit parmi les Khazars. On a cru que, déjà en Daghestan, les Khazars sont entrés en contact avec des communautés juives, mais il existe d'autres traditions, qui seront discutées ci-dessous. Selon quelques informations arabes le Judaïsme était surtout la religion du roi et des seigneurs de l'empire. Il existe, en outre, une tradition, selon laquelle les Khazars ont été convertis au Christianisme entre 851 et 863 par l'apôtre des Slaves Cyrille (ou Constantin).

Au 9<sup>me</sup> siècle les Khazars doivent avoir joué un rôle important dans les migrations populaires en Russie méridionale. La plus connue est leur part dans la série de migrations qui s'étend également aux Hongrois, comme dit Constantin Porphyrogénète <sup>2)</sup>. Environ 870 le peuple turc des Petchénègues aurait été poussé vers l'ouest par les Khazars et les Ouzes. A leur tour les Petchénègues s'établirent quelque part en Russie méridionale, d'où ils chassèrent les Hongrois. Ceux-ci, supportés par les Khazars se seraient mis en route vers l'ouest. Les informations contenues dans les sources arabes sur le peuple des Madjghārī pendant ce temps sont extrêmement confuses, et il paraît que les auteurs arabes ont confondu diverses traditions dont l'origine venait de temps différents. Les Hongrois ont probablement habité d'abord le pays des Bachkires (Bachkir = Madjghār?). Les Khazars paraissent donc avoir été les maîtres du grand corridor d'invasions des peuples asiatiques en Russie méridionale entre l'Oural et la Mer Caspienne. Au commencement du 10<sup>me</sup> siècle les Petchénègues étaient toujours une puissance formidable dans la Russie du Sud. Constantin Porphyrogénète nous parle d'une mission diplomatique khazare envoyée à l'empereur Théophile, ainsi que de la construction de la forteresse de Sarkel par les Grecs.

Des sources arabes, on peut conclure que l'influence des Khazars s'étendait au loin, vers le nord, puisque les Bulgares (près de Kazan) aussi leur étaient soumis. La migration d'une partie de ces Bulgares vers les pays danubiens paraît avoir un certain rapport avec l'influence khazare sur les Bulgares. Entre les Khazars et les Bulgares habitait

<sup>1)</sup> al-Mas'ūdī, *Murūdj al-Dhahab*, éd. Barbier de Meynard (Paris 1863), II, p. 8.

<sup>2)</sup> Dans son *De administrando imperio*, cap. 37, 38.



le peuple des Burtas. En même temps l'influence khazare vers l'ouest est également considérable; en 787 les Goths de la Crimée ont perdu leur indépendance par les Khazars. D'après une source russe, trois frères, partisans du *Ḳaghan* des Khazars, auraient fondé Kiev. Les Khazars entrent dans ces régions en contact avec les Russes (*Rūs* ou *Rōs*) scandinaviens, ce qui devrait plus tard aboutir fatalement pour eux. Depuis ce temps-là la Mer Caspienne est appelée par les Musulmans „Mer Khazare”.

IV. Plusieurs informations sur l'empire de Khazars proviennent de leurs relations avec le monde musulman. Nous apprenons qu'il y a beaucoup de Musulmans dans le pays des Khazars, qui y pratiquent librement leur religion dans leurs mosquées. L'Islam y est parvenu probablement par la voie de *Khawārizm*, car la frontière caucasienne était une sorte de rideau de fer, les princes trans-cauciens, ci-devant indépendants, étant soumis aux Khazars. Avec *Khawārizm*, au contraire, des relations commerciales étaient entretenues. Environ 850 une expédition est envoyée par le *Khalife al-Wāthiq* afin d'explorer le mur de Gog et Magog, et le commandant de l'expédition, *Sallām*, traverse le Caucase et est reçu avec bienveillance par le *Tarkhan* des Khazars.

La première communication arabe sur les Khazars est d'Ibn Rusta, un auteur arabe qui écrivait environ 900 à *Iṣfahān*, et date peut-être de 850. Les Khazars habitaient à dix jours de distance des *Petchénègues* et sont séparés d'eux par des steppes et des forêts. Une chaîne de montagnes d'un côté s'étend jusqu'à *Tiflis*. Le roi des Khazars s'appelle *Ishād* (?)<sup>1)</sup> et, quoiqu'il existe un grand *Ḳaghan*<sup>2)</sup>, ce dernier ne règne qu'en nom, le roi ayant tout le pouvoir. Le grand *Ḳaghan* et le roi sont tous les deux juifs, comme les seigneurs de l'empire. Les autres Khazars sont des payens, comme les *Ghuzz*. Les Khazars ont deux villes, *Sarigshin* et *Khanlig* (?), qu'ils habitent pendant l'hiver, car ils passent l'été dehors en travaillant leurs champs. Dans les villes on trouve beaucoup de Musulmans, qui y ont leurs mosquées et payent un tribut. Chaque année, les Khazars font la guerre contre les *Petchénègues* (et les *Burtas*). Leurs armes sont belles et d'une bonne qualité. Le roi est accompagné par 10.000 cavaliers. Les Khazars sont prospères et produisent surtout du miel et de la cire.

Cette source s'occupe surtout de l'aspect militaire de la société khazare et donne vaguement l'impression d'avoir été transmise par

<sup>1)</sup> Dans le texte d'Ibn Rusta, éd. de Goeje, on trouve *Ishā*.

<sup>2)</sup> Les textes arabes ont: *Khāḳān*.

un grand nombre d'intermédiaires. Ibn Rusta parle des Khazars en même temps que de quelques autres peuples, comme les Petchénègues, les Burtas, les Russes, les Bulgares et les Slaves.

La deuxième communication arabe relative aux Khazars paraît indépendante de la première, et a été notée en  $\pm$  930 par al-Balkhī. Elle est plus vive, contient surtout des particularités sur la vie commerciale, et paraît refléter des conditions d'environ 900. On trouve ces annotations dans une œuvre géographique générale <sup>1)</sup>.

Al-Balkhī commence avec une description de la capitale, appelée Ātul <sup>2)</sup>, comme le fleuve. Par ce dernier, on entend la Volga, probablement à tort, ordinairement appelée Itil. La ville d'Ātul est vraisemblablement la même qu'al-Baiḍā' (la Blanche), mentionnée dans le récit des conquêtes, ainsi que la ville citée par Ibn Rusta, Sarigshin (peut-être également signifiant la Blanche). La ville consiste en deux parties; le roi, qui a le titre de Bek, réside à Khazarān, la partie située sur la côte occidentale du fleuve. Le roi est le seul des Khazars qui peut avoir une maison en briques, la population habitant des cases de bois, couvertes de feutre. Dans la partie orientale de la ville, se trouvent les marchés et les bains. Ici habitent plus de 10.000 Musulmans, qui ont 30 mosquées. La ville est habitée, en outre, par des chrétiens, des payens et de juifs, les derniers formant le contingent le plus petit de la population. Le roi est juif; sa cour se compose d'une suite de 4000 personnes. La justice est rendue par 7 juges, provenant des parties juives, chrétiennes, musulmanes et payennes de la population. Toutes les affaires sont traitées devant les juges, le roi n'intervenant qu'en cas de nécessité.

Comme exemple d'une affaire décidée en dernière instance par le roi, nous trouvons le récit suivant <sup>3)</sup>:

„Un des habitants de Khazarān avait un fils, qui s'occupait du commerce et était habile dans les affaires. Il le fit partir pour le Bulghār intérieur et il lui expédia continuellement ses marchandises. Après avoir envoyé son fils, il adopta comme fils un de ses esclaves à qui il donna une bonne éducation, ce qui le fit acquérir une si grande habileté dans les affaires commerciales dont il le chargea, qu'il finit par le considérer comme son fils, mu par son dévouement et son affection pour lui. Pendant un long temps le fils resta absent, tandis

<sup>1)</sup> Voir *Opus geographicum auctore Ibn Hawḩal*, 2me éd. (J. H. Kramers), Leyde 1939, fasc. II, p. 381-398.

<sup>2)</sup> Dans la texte arabe le nom est vocalisé *Ātul*.

<sup>3)</sup> Traduction française faite par l'auteur du texte arabe o. c., p. 391-392.

que l'esclave continuait à servir le père. Enfin celui-ci mourut. Le fils, ignorant la mort de son père, s'occupait toujours de l'expédition de marchandises, mais l'esclave négociait ce qu'il recevait, sans pourtant lui expédier des effets en échange de ce qu'il avait reçu. Le fils écrivit alors à l'esclave en le priant de lui faire des expéditions comme d'habitude, mais l'autre, en réponse, l'ordonna de se présenter devant lui pour rendre compte de l'administration de ce qu'il avait en mains et pour qu'il pût lui prendre ce qu'il avait encore sous lui des possessions de son père. Ceci fut pour le fils une raison de se rendre en toute hâte vers le domicile de son père à Khazarân. Ils se firent un procès à ce sujet et soutinrent leurs arguments avec des preuves. Mais lorsque l'un avait allégué un argument qu'il croyait être suffisant, l'autre y opposa des doutes qui arrêtaient sa cause. La plupart de leurs procédures sont basées sur une pareille méthode. Le procès se prolongea pendant une année entière. Lorsqu'un litige se prolonge et qu'une affaire arrive à un arrêt complet, c'est le roi qui entreprend le jugement entre les deux parties. Alors, il tint séance sur eux et il fit apparaître tous les juges et les habitants de la ville. Ils répétèrent leurs réclamations depuis le commencement du litige. Mais le roi ne vit pas moyen de donner raison à l'un deux contre l'autre, parce que les preuves lui semblaient être de force égale. Alors le roi dit au fils: „Connais-tu vraiment le tombeau de ton père?" L'autre répondit: „On me l'a fait connaître, mais je n'ai pas été présent à son enterrement, pour que je puisse le vérifier". Puis, à l'esclave demandeur: „Toi, connais-tu le tombeau de ton père?" Il répondit: „Oui, c'est moi qui ai arrangé son enterrement". Il dit: „Qu'on m'apporte un os de là, si vous le trouvez!" L'esclave se rendit au tombeau, en retira un de ses os pourris, et on le lui apporta. Alors le roi dit à l'esclave qui prétendait être le fils du commerçant: „Saigne-toi!" Il se saigna, puis il lui ordonna de jeter son sang sur l'os, mais le sang en recula et ne s'attacha à aucune de ses parties. Le fils aussi se saigna et jeta son sang sur cet os; alors il s'y absorba et y resta attaché. Alors le roi punit l'esclave et le châtia et il le livra au fils avec ses possessions".

Pendant l'été, les Khazars partent pour les villages, dans les environs de la ville, où ils font rentrer la récolte avec leurs chars et leurs bateaux. Du riz et des poissons sont leur nourriture principale. Ils exportent du miel et de la cire, mais ces produits proviennent des territoires russe et bulgare. Les fourrures, exportées par les Khazars, ne proviennent non plus de leur propre pays, mais — ce qui est

le cas pour les peaux de castor — du pays slave, surtout de Kiev.

Quant à leur apparence, les Khazars ne ressemblent pas au Turcs; les uns (les Kara Khazar) sont foncés comme les Indiens; les autres sont blancs et d'une grande beauté.

Le chef principal des Khazars est le Kaghhan qui est plus élevé en rang que le roi et garde l'unité de l'empire. Il ne s'occupe pas des affaires de l'état, mais est traité par tous, ami et ennemi, avec la plus grande déférence. La dignité de Kaghhan ne peut être accordée qu'aux membres d'une certaine famille, mais parmi eux, riches et pauvres, peuvent pareillement remplir cette fonction la plus haute de l'état. Dans une addition plus récente, datant d'environ 960, quelqu'un nous raconte que l'on lui a montré un jour un jeune vendeur de pain; on affirma que, si le Kaghhan mourrait un jour, personne n'aurait plus de droit à cette dignité que celui-ci, ne fut-il qu'il était Musulman, et, par conséquent, exclu de cette fonction, qui n'était remplie que par les juifs.

A la mort d'un roi, c'est le Kaghhan qui investit son successeur de la royauté. Le candidat pour cette fonction est entretenu par le Kaghhan sur la tâche qui l'attend. Il lui représente aussi les crimes et péchés dont il se rend responsable dans l'accomplissement de sa tâche s'il y manque ou s'il ne fait pas son devoir et donne des décisions iniques et injustes. Il arrive quelquefois qu'un candidat, impressionné par le discours du Kaghhan perd la confiance en soi-même et est tellement saisi par la peur du châtement divin, qui le frappera s'il échoue dans sa tâche, qu'il refuse la dignité qui lui est offerte. S'il y a un autre qui croit posséder les qualités nécessaires et se déclare préparé à accepter la dignité de roi, on procède à son investiture. Celle-ci se fait d'une manière très étrange. Le Kaghhan, avec un fil de soie, lui serre la gorge et, quand son haleine est presque coupée on lui demande: Combien d'années désirez-vous que soit la durée de votre règne? Ce à quoi il répond: tant et tant. Alors s'il meurt avant l'expiration de ce terme, ils regardent cela comme la volonté de Dieu; mais s'il reste en vie après le terme qu'il a nommé lui-même il est tué à l'expiration.

Leur obéissance au roi va si loin que, lorsque quelqu'un même s'il appartient aux notables, mérite la mort, et on lui ordonne de se tuer lui-même, il se retire dans sa demeure et commet le suicide.

La troisième communication sur les Khazars se trouve dans une description par un certain Ibn Faḍlān <sup>1)</sup> d'une mission célèbre

<sup>1)</sup> Publié par Z. V. Togan, dans *Abb. f. d. Kunde des Morgenlandes*, XXIV, 3 (1939).

envoyée en 921-922 par le Khalife au roi des Bulgares. Le roi des Bulgares avait demandé au Khalife d'envoyer quelqu'un pour l'instruire dans l'Islam, afin de propager cette religion dans son royaume et, en outre, construire pour lui une forteresse, par laquelle il pouvait se défendre contre ses ennemis. La mission avait donc un but politique. Les Bulgares étant dans ce temps soumis aux Khazars, le Khalife vit peut-être dans ce contact une occasion de menacer les Khazars dans le dos. Peut-être aussi qu'il compta faire un coup contre Byzance, dont le pouvoir recommençait à se relever. Il est également possible que l'alliance était dirigée contre les Russes, qui dans ce temps commençaient à devenir actifs.

La députation ne passa pas par le pays de Khazars, mais prit la route de Khwārizm, dont les revenus de certaines domaines étaient désignés pour la construction de la forteresse. A cause des intrigues du prince de Khwārizm, on ne réussit point à percevoir les sommes nécessaires et le projet de la forteresse n'aboutit à rien. Ibn Fāḍlān nous raconte en détail le passage de la députation par les pays des Turcs, et ses aventures chez les Bulgares. La fin de son récit est une description des Khazars, apparemment indépendante des deux informations précitées. Elle fait l'impression d'être basée sur des données rassemblées durant le voyage, et traite surtout du grand Ḳaghan des Khazars. Sous lui, il y a un vice-roi, qui s'occupe en réalité des affaires de l'état, mais qui rend les honneurs au Ḳaghan. Ce vice-roi a à son tour un fonctionnaire qui lui est subordonné, et ce dernier a également un subordonné. Les coutumes observées, lors de l'enterrement d'un Ḳaghan sont décrites. Son corps est enterré dans le lit d'un fleuve afin de le rendre introuvable. Quant à la vie conjugale du Ḳaghan, il avait 25 épouses, toutes filles des rois qui lui étaient soumis, et, en plus, 60 concubines. Le récit contient également des informations sur les cérémonies célébrées quand le Ḳaghan se montre en public. La durée du règne du Ḳaghan est de 40 ans après quoi il est tué.

Dans sa description de la ville d'Ātil ou Ātul, l'auteur dit qu'elle est divisée en deux parties. Il décrit la position des Musulmans, qui sont placés sous le commandement d'une sorte de consul. En 922 le roi a fait démolir un minaret, comme représaille contre les persécutions des chrétiens dans un pays musulman, probablement l'Espagne. La fin du récit dit que les Khazars et leur roi professent le Judaïsme.

Les trois récits, d'Ibn Rusta, al-Balkhī et Ibn Faḍlān, sont les sources les plus importantes sur les Khazars. Il y a, en outre, des

données arabes de 950, disant que la majorité de l'armée khazare est constituée par des Musulmans de Khwārizm.

V. Le déclin de pouvoir des Khazars nous est décrit par un auteur arabe qui en 978 en a entendu le rapport d'un témoin oculaire. Il raconte vivement comment les Russes ont organisé une grande invasion le long de la Volga, pendant laquelle ils détruisirent complètement les pays des Bulgares, Burtas et Khazars. Les Khazars survivants fuirent vers une île (ou péninsule) dans la Mer Caspienne, d'où ils espéraient pouvoir rentrer une fois dans leur pays.

Ce rapport vise probablement la même expédition que celle du grand-duc Svjatoslav en 965 contre les Khazars, mentionnée dans les annales russes. Les Russes ont commencé leur expansion depuis le 9<sup>me</sup> siècle et, en 866, pillé et pris Kiev. En 925 ils sortent contre les pays musulmans du Causase, et, en 944, ils entreprennent un raid contre Bardha'a. Depuis longtemps, un grand nombre de Russes habitaient la capitale des Khazars à cause de leur commerce. Lors de l'excursion contre le Caucase, ils auraient eu la permission de passer par le territoire khazar, à condition que le butin serait partagé avec les Khazars, qui toutefois, à leur rentrée, les auraient massacré tous.

Après 965, le pouvoir des Khazars était fini, quoique les annales russes ne disent pas clairement que Ātul a alors été conquise. Sur la période suivante nous ne possédons que des informations peu nombreuses. En tout cas, il paraît par les annales russes que, déjà au 11<sup>me</sup> siècle, les Khazars se trouvaient sous la domination russe. En 1016 l'auteur byzantin Cédrenus mentionne une région, appelée Khazaria, dans la Crimée et sur la péninsule de Tamas, qui aurait alors été conquise par les Byzantins et les Russes. Il s'agit ici probablement d'une des parties dans lesquelles avait été divisé l'empire khazar, après son déclin. Il est vrai que nous possédons quelques informations sur des conflits entre les Musulmans et les Khazars au 11<sup>me</sup> siècle mais celles-ci sont peu claires. Après leur déclin politique, les Khazars, comme les autres nations de la Russie méridionale, ont disparu dans l'anonymité.

VI. Il nous reste maintenant à examiner la question : qui étaient ces Khazars. Probablement ils faisaient partie de l'ancien empire turc des nomades, partie plus tard devenue indépendante. Quant à leur organisation politique il est évident, qu'ils ont continué la tradition turque, car chez les autres peuples turcs on trouve également, un prince suprême avec un remplaçant lui subordonné, quoiqu'il ne

soit pas clair si chez les autres Turcs la position du remplaçant était aussi une sorte de Shogunat. Il reste encore à examiner si cette caractéristique doit être rapportée en connection avec leur Judaïsme. En tout cas, l'habitude d'enterrer les morts dans la lit d'un fleuve se trouve chez d'autres peuples turcs.

Est-ce que cela veut dire que les Khazars étaient eux-mêmes des Turcs? Il ne nous l'est affirmé nulle part expressément. Ibn Hawkal le nie même et dit que la langue des Khazars diffère du persan et du turc, et ne ressemble à la langue d'aucun autre peuple. Mais d'autre part, il affirme que le bulgare ressemble au khazar et que les Burtas, qui habitent entre les Bulgares et les Khazars, parlent une autre langue. D'après des auteurs postérieurs (al-Birūnī) le bulgare est un mélange de turc et khazar. Le Byzantin Constantin Porphyrogénète dit que les Hongrois ont appris la langue khazare des Kabares (un groupe des Khazars) mais qu'ils ont aussi une autre langue. On ne doit pas oublier, non plus, que plusieurs peuples ayant une langue différente peuvent appartenir à une même organisation politique. Finalement, il est dit qu'il y a Khazars blancs et noirs (Kara Khazar).

A la lumière des développements récents de la linguistique, trois espèces de langues entrent en considération: le turc, le turc de la Volga (et le tchouvache) et le finno-ougrien (auquel appartient le hongrois). Les Burtas habitaient la même région que les Mordvins d'aujourd'hui, qui parlent une langue finno-ougrienne; il se peut qu'il faut identifier les Mordvins avec les Burtas. Les Bulgares habitaient très près du pays des Tchouvaches; il existe des épitaphes bulgares qui datent d'un temps ultérieur, et sont écrits dans un dialecte tchouvache. Les Tchouvaches sont toutefois de payens. En se basant sur les données disponibles, on pourrait conclure que les Khazars — ou une partie d'eux — parlaient une langue turc de la Volga. On trouve, d'ailleurs, dans le hongrois une couche ancienne de mots empruntés au turc de la Volga, qui peuvent par conséquent avoir été empruntés pendant le temps des Khazars; les mots empruntés à l'iranien datent d'un temps plus ancien.

Il est fort probable que toutes ces langues étaient parlées dans l'empire des Khazars. La langue parlée par la classe régnante était peut-être le turc.

VII. Nous ne possédons pas de documents directs sur les Khazars, sauf quelques pièces d'un caractère assez singulier, c'est à dire des lettres écrites en hébreu. Le premier de ces documents, sur lesquels il existe une littérature vaste, a été publié dans l'édition attribuée à Isaac b.

Abraham Aqrīš „Qôl mebaššer” (Constantinople  $\pm$  1577). Il s'agit d'une lettre, trouvée en Egypte, adressée par Ḥasḏai b. Šaprut, ministre de ‘Abd al-Raḥmān III d'Andalousie (912-961), au roi Joseph des Khazars, par laquelle, tout en lui décrivant la puissance de son maître, il lui demande des informations. La réponse du roi Joseph est ajoutée à cette lettre; dans l'introduction à ces deux lettres il est fait mention d'une correspondance précédente avec l'Espagne <sup>1)</sup>.

Le roi Joseph paraît descendre de la race de Togarma, fils de Japhet, qui avait 10 fils, dont un s'appellait Kozar (כוזר). Les fils de Kozar conquièrent le pays jusqu'au Danube. Beaucoup plus tard un descendant de Kozar, le roi Bulan, vit dans un rêve un ange, qui lui offrait de lui donner un commandement. Le roi accepta, mais pria l'ange d'apparaître également à son „grand prince”. L'ordre de l'ange fut de bâtir un temple, et de spolier, pour ce temple deux peuples voisins. Le prince d'Edom, qui était un Chrétien, envoya des ambassadeurs, mais on fit venir aussi un savant d'Israël. Dans le débat religieux qui suit, le Judaïsme gagne et la religion juive est instituée.

Le roi Joseph, l'auteur de la lettre en question, est le descendant dans le 10<sup>me</sup> degré du roi Obadja, très fervent dans la foi et lui-même descendant du roi Bulan.

Le document contient une description de l'extension du royaume. Le roi habite près de l'embouchure du fleuve Jazik, d'où il mène des guerres violentes contre les Russes. Il a trois résidences, où l'on trouve Juifs, Chrétiens, Ismailiens et d'autres nations de langues différentes. En été on quitte les villes pour aller travailler les champs. Le roi, dans sa lettre, glorifie le Judaïsme et exprime l'espoir de pouvoir rencontrer Ḥasḏai.

L'authenticité de la lettre du roi Joseph n'est pas sûre; celle de Ḥasḏai est probablement authentique. D'une autre lettre hébraïque, trouvée dans la Geniza de la synagogue de Fustât, il paraît que Ḥasḏai, qui est mentionné aussi dans l'œuvre d'Ibn Ḥawḳal <sup>2)</sup>, s'intéressait aux juifs dans les différents pays (Espagne, Byzance, Italie, France, Babylonie) et leur offrait de les aider. Déjà au 12<sup>me</sup> siècle, la lettre du roi Joseph paraît avoir été connue en Espagne; Juda b. Hallévi en était au courant.

<sup>1)</sup> A. J. Harkavy, dans la revue *Measeph Nidaḥim*, No. VIII; traduction et notes par Dr. Harkavy dans *Russische Revue*, Vol. VI, pp. 69-97.

<sup>2)</sup> Ibn Ḥawḳal, o. c. p. 194; voir aussi l'article de S. M. Stern dans *Zion* (1946) p. 141-146 (en hébreu).



Plus tard, on a trouvé encore d'autres manuscrits. En 1912, Schechter <sup>1)</sup> a publié un document nouveau de la Geniza à Fustât. Il s'agit d'une lettre adressée par un juif de Khazarie à „Mon Seigneur”, dont le début manque. Les Khazars n'avaient plus de Torah; on devait à une certaine Serah, à son mari Sabriel et au père de Serah une renaissance du Judaïsme. Mais les influences contraires des Byzantins chrétiens et des Arabes musulmans, constituaient un danger menaçant. Après une „dispute de religion” Sabriel, qui était général, devint roi. Le Livre Sacré fut trouvé dans la vallée de Tizul. La lettre contient ensuite une description détaillée des guerres pour arrêter les Russes. Une fédération anti-Khazare est battue par le roi Benjamin; le roi Joseph, fils d'Aaron, épouse une fille du roi des Alains. De nouvelles guerres contre les Russes suivent la persécution des juifs par Romanos, dans lesquelles le chef des Russes, Helgu (הלגו) est battu. La fin de la lettre est un aperçu géographique. La rivière sur laquelle la capitale est située, est nommée Atil.

Dans son article „La „Glozel” Khazare” H. Grégoire <sup>2)</sup> a contesté vivement l'authenticité de toutes ces lettres. Il essaie de prouver qu'elles sont une falsification datant d'un temps ultérieur. La lettre publiée par Schechter n'aurait, d'après lui, été fabriquée qu'au 19<sup>me</sup> siècle afin de prouver les droits anciens de Karaïtes. La mention de Helgu serait basée sur une théorie savante d'après laquelle Oleg est en quelque sorte interchangeable avec Igor.

Il est vrai que les lettres hébraïques font une impression apocryphe. Comme nous venons de le dire, seulement la lettre de Hasdai est peut-être authentique. Les données que nous puisons dans ces lettres n'ajoutent rien à ce que nous savions déjà des sources arabes, sauf quelques noms fantastiques de pays et de peuples. Il se peut que, déjà au moyen-âge, il existait une sorte de littérature édifiante parmi les juifs, écrite dans le but de démontrer la grandeur politique de l'empire juif des Khazars. Mais nous ne pouvons regarder les lettres comme authentiques.

En dehors de la littérature citée dans l'article même les titres (et souvent des extraits) des livres et articles mentionnés ci-dessous ont été trouvés parmi les notes de l'auteur.

C. M. Frähn, *Veteres Memoriae Chazarorum* (Mém. Ac. Sciences VIII) St. Petersburg, 1832.

D. Chwolson, *Izvestiya o Chazarach*, Acad. Petersburg, 1869.

<sup>1)</sup> S. Schechter, *An unknown Khazar document*, *Jewish Quarterly Review*, N. Ser. Vol. III, 1912-13, p. 181-219.

<sup>2)</sup> H. Grégoire: *Le „Glozel” Khazare* (*Byzantion*, tome XII (1937), p. 225-266.

- A. Manandian, *Beiträge zur albanischen Geschichte.*, Leipzig 1897.
- E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kieu (Turs) occidentaux*, Petersburg 1903.
- W. Barthold, *Otčeti o poezjakeje v srjednjuju Aziju (Zapiski Imp. Akad. Nauk, Ser VIII, Istor. filol. otd. T. I, No. 4. (St. Petersburg 1897), pag. 95-96 (communication de Gardizi sur les Khazars).*  
 Dans une note l'auteur fait remarquer la concordance des textes d'Ibn Rusta et de Gardizi dans leur information sur les Khazars; quelques particularités mentionnées dans la première communication (p. 134-135 ci-dessus) sont probablement empruntées au texte de Gardizi (l. c., traduction russe p. 120-121). Quelques données sur l'organisation de l'armée et le partage du butin, indiquées en bref dans le texte provisoire de la conférence se trouvent chez Ibn Rusta et Gardizi.
- J. V. Gote, *Chazarskaja Kultura* dans *Novyj Vostok*, VIII-IX, 1921.
- M. Kmoskó, *Die Quellen Isfahri's in seinem Berichte über die Chasaren*, *K. Cs. Arch.*, 1921, p. 141-148.
- , *Araber und Chasaren I*, *K. Cs. Arch.*, 1924.
- , *Araber und Chasaren II*, *K. Cs. Arch.*, 1925.
- V. Parchomenko, *Kievskaja Rus' i Chazarija* dans *Slavia* VI (1927).
- P. Kokovcov, *Jewrejsko-Khazar'skaja perepiska v X veke*, Leningrad 1932.
- Jacob Mann, *Hasdai ibn Shaprut and his diplomatic intervention on behalf of the Jews in Christian Europe* (dans *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Vol. I, Cincinnati, Ohio, 1931), p. 3-30.
- G. Vernadsky, *A History of Russia II, Kievan Russia* (New Haven 1946).
- Ibn Khur(ra)dādhbeh, éd. de Goeje, *BGA* VI, 119, 123-124, 154-155, 162-163, 173.
- al-Ṭabarī, *Ta'rikh*, éd. de Goeje, I, 895; II, 1462; III, 647.
- al-Ya'qūbi, *Kitāb al-Buldān*, éd. de Goeje, *BGA* VII 262, 320.
- , *Ta'rikh*, éd. Houtsma, I, 17, 203; II, 375-376.
- al-Maḳḍisī, éd. de Goeje, *BGA* III, 355, 361 et suiv.
- al-Balādhuri, éd. de Goeje, 194, 203, 207.
- al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations*, éd. Sachau, 42.
- al-Maḳrīzī, éd. Wiet I, 48 n. 15.
- Ibn-Rusta, éd. de Goeje, *BGA* VII, 98, 120, 139 et suiv.
- al-Mas'ūdī, *Tanbih*, éd. de Goeje, *BGA* VIII, 62, 83.
- Les articles de W. Barthold dans l'*Encyclopédie de l'Islam*: Khazar, Derbend, Bulghār, Daghestan.
- Article de l'*Encyclopédie turque de l'Islam* de Zeki Velidi Togan: Hazarlar.
- Encyclopaedia Judaica*: Chasaren, Chasdai.
- Voir aussi: *Ḥudūd al-'Ālam*, ... transl. and expl. by V. Minorsky, *GMS*, N. Ser. XI, 1937.



## GEOGRAPHY



## L'INFLUENCE DE LA TRADITION IRANIENNE DANS LA GEOGRAPHIE ARABE

1. Lorsqu'on parle d'influence iranienne dans quelque domaine de la civilisation islamique, on emploie une expression assez vague; cette expression indique plutôt que l'acquisition culturelle dont il s'agit, n'est ni d'origine grecque, ni syriaque, ni juive, mais qu'elle s'est introduite dans le monde islamique du côté de l'orient, c.-à-d. du territoire de l'ancien empire des Sassanides. Il est bien connu que les éléments dont la civilisation islamique s'est enrichie de ce côté-là, proviennent de sources très différentes; à part les éléments qu'on peut appeler iraniens, faute d'autres indications, il y en a qui tirent indirectement leur origine de la civilisation de l'Hellénisme, d'autres dont la provenance indienne peut être prouvée, et enfin des éléments dont l'origine peut être tracée jusqu'à l'ancienne civilisation babylonienne.

C'est dans ce sens général que j'entends parler de l'influence iranienne sur le développement de la géographie de l'Islam. En effet, l'étude de la littérature géographique en langue arabe n'est pas encore avancée jusqu'au point où l'on en est arrivé déjà pour d'autres genres de la littérature arabe, dont on peut tracer actuellement avec plus ou moins de précision le pays d'origine de différents phénomènes. C'est seulement dans ces dernières années qu'on a commencé à voir plus clair, grâce surtout aux investigations de M. Nallino et de M. von Mzik, dans la part qui incombe, dans le développement de la géographie arabe, à l'influence de la science grecque, notamment de l'oeuvre de Claude Ptolémée. Cette influence grecque était suprême pendant le neuvième siècle, époque à laquelle travaillait al-Khwārizmī, et où fut construite pour le Calife al-Ma'mūn, une grande carte du monde, sur laquelle al-Mas'ūdī nous donne quelques renseignements. Dans les siècles suivants l'influence de Ptolémée a diminué considérablement, mais des ouvrages d'auteurs comme Idrīsī et Ibn Sa'īd sont là pour prouver qu'elle est toujours restée vivante.

Pourtant, Ptolémée n'est pas passé tel quel dans la géographie arabe du neuvième siècle. Un certain nombre de faits géographiques plus récents y ont été ajoutés; il paraît même que la science arabe a appliqué à Ptolémée une juste correction en diminuant la longueur de la Méditerranée de dix degrés. Jusqu'ici, on doit se contenter de con-

stater ces faits, sans se rendre compte de la voie par laquelle ces innovations peuvent s'être introduites.

Depuis la fin du neuvième siècle, la littérature géographique arabe commence à montrer un tout autre aspect. La direction qu'elle prend à cette époque-là, tout en présentant beaucoup d'originalité et spontanéité, se trouve beaucoup plus sous des influences venant de l'orient que de celles venant de l'autre côté. Je me propose de faire passer en revue quelques faits où il ya peu de doute qu'ils aient pris leur origine sur territoire iranien. La plupart de ces faits sont assez connus, mais il me paraît utile de les mettre ensemble sous un seul point de vue. Il est d'autant plus plausible que c'est bien en Iran que ces influences ont travaillé, parce que la majorité des anciens auteurs géographiques et astronomiques étaient originaires des provinces iraniennes, tels qu'al-Fazārī, al-Khwārizmī, al-Farghānī, Ibn Khurdādhbeh, Ibn al-Fakīh, Ibn Rusta, al-Djaihānī, al-Balkhī, Suhrāb et al-Iṣṭakhrī. Cette observation a été déjà faite par le vieux Lelewel et dernièrement encore par l'éditeur des *Mappae Arabicae*, M. Miller.

Il y a déjà dans la première période quelques faits qui attirent notre attention. D'abord, la circonstance que, dès les temps d'al-Khwārizmī, les géographes et astronomes arabes divisent le monde en sept climats ou iḳlim. Le nombre sept ne se trouve pas chez Ptolémée; aussi a-t-on voulu le rapprocher d'un ancien partage de la terre en sept parties ou kishwar, qui est d'origine iranienne. Il y a, en outre, une analogie avec la théorie des sept îles ou dwīpa, dans lesquels les Indiens divisaient le monde. Le géographe al-Hamdānī rapporte une tradition pareille sur la division de la terre en sept climats, opinion qu'il attribue au vieux sage Hermes. Dans cette division il y a un climat, celui de Bābil, qui tient le milieu, tandis que les autres six climats se groupent autour de ce climat central. Or, les géographes et astronomes de la première époque tâchent d'arranger les zones parallèles à l'équateur, c.-à-d. les climats de Ptolémée, de telle façon que Bābil se trouve dans le quatrième climat. Ce qui prouve que l'introduction du système des sept climats n'a pas été sans difficultés, c'est que les géographes arabes font commencer le premier climat tantôt à l'équateur et tantôt sur le parallèle où la journée la plus longue est de 12 heures et quart.

Une autre observation qu'on peut déjà faire par rapport aux premiers géographes arabes appartient à la terminologie. Il s'agit des termes ṭailasān, shābūra et ḳuwāra, pour indiquer certaines formations des côtes. Ce sont des mots persans qui indiquent certains vêtements

et on les retrouve constamment dans la littérature arabe géographique jusqu'au treizième siècle. Cette terminologie paraît indiquer en outre l'existence, dans les pays iraniens, de cartes dont les lignes assez primitives ont fait naître la comparaison avec des vêtements bien connus. L'antiquité de la terminologie est surtout attestée par le fait qu'un mot comme *shābūra* est totalement ignoré des lexicographes arabes. Un autre terme qui paraît déjà très tôt est la mesure persane bien connue qu'on appelle *farsakh*.

2. La deuxième période de l'activité géographique arabe est celle qu'on peut faire commencer avec Ibn Khurdādhbeh. Ce deuxième groupe d'ouvrages a le but pratique de décrire la situation des villes et des pays par rapport les uns aux autres et a donné comme résultat le système admirable d'itinéraires dans tout l'empire musulman, qui a été si bien caractérisé dans le titre porté par beaucoup de manuels géographiques, celui de *Kitāb al-Masālik wa 'l-Mamālik*, ou des variantes de cette composition de mots. Ce genre de littérature géographique était né tout naturellement du besoin de posséder une bonne description administrative du grand empire qui était encore, dans le premier siècle des Abbasides, plus ou moins identique au domaine de l'Islam entier. Ils est plus que probable que cette façon de décrire les pays n'est pas une invention tout à fait spontanée, mais qu'elle a eu des modèles dans des descriptions antérieures, parmi lesquelles il faut penser en premier lieu à l'empire des Sassanides. Pour le moment, il est difficile de prouver ceci à cause de l'absence de documents de ce genre datant des temps anté-islamiques. La description d'itinéraires, du reste, se trouve déjà chez les géographes grecs.

La grande difficulté doit avoir été celle de trouver un système qui permît d'arranger les nouvelles connaissances géographiques de façon à donner un aperçu général compréhensible de tout le territoire qu'on voulait représenter, c.-à-d. le territoire de l'Islam. Le système ptoléméen ne put plus servir; il était trop cosmopolite, répondait trop peu aux exigences des gouvernants musulmans. Mais la systématique n'était pas le côté fort des auteurs arabes de ce temps-là. Aussi voit-on, que les premiers ouvrages arabes de cette école géographique présentent une image confuse.

Le premier aperçu général des états de la terre d'un point de vue administratif que nous connaissons dans la littérature arabe date déjà de la fin du huitième siècle; c'est l'énumération de l'astronome-



géographe al-Fazārī, citée par Mas'ūdī et par Bakrī; dans le fragment qui nous a été traduit par ces deux auteurs, al-Fazārī décrit d'abord sommairement l'étendue du territoire soumis à l'autorité du Prince des Croyants, dont il donne les mesures en farsakh; puis vient le territoire des Šīn et des Hind, et ensuite un assez grand nombre de districts plus petits dont plusieurs étaient eux-mêmes des états musulmans, e.a. l'Espagne. Cette énumération laisse beaucoup à désirer quant à la clarté, mais comme nous ne possédons pas l'ouvrage original d'al-Fazārī, il n'est pas permis d'en tirer des conclusions. Quant au travail d'Ibn Khurdādhbeh, le texte que nous en possédons n'est qu'un extrait; à en juger d'après cet extrait, l'original n'a pu être une composition bien systématisée.

C'est seulement dans al-Ya'qūbī que nous rencontrons un traitement de la matière selon un plan prémédité. Ya'qūbī, qui écrit en 891, commence, par la description des villes de Bagdad et de Samarra, après quoi il procède à la description des quatre parties du monde situées respectivement à l'est, à l'ouest, au sud et au nord de ces deux villes, les deux résidences du Califat. Ya'qūbī motive ce traitement en disant que l'Iraq est le centre du monde et le nombril de la terre. Cette remarque a fait rentrer cet auteur parmi le matériel recueilli par M. Roscher et autres pour prouver l'existence de la conception d'un nombril de la terre chez les différents peuples. M. Roscher pense que la représentation de Bagdad comme le nombril du monde doit être en rapport avec des idées des Babyloniens, qui considéraient Babylon comme le nombril de la terre. Ce que je viens d'observer concernant Bābil comme le climat central des sept climats me paraît une preuve encore plus probante pour l'existence de cette idée; si Ya'qūbī s'est trouvé également sous l'influence d'une de ces très anciennes traditions cosmologiques concernant le nombril de la terre, il en a tiré le meilleur profit possible, en groupant systématiquement le contenu de son *Kitāb al-Buldān* autour du centre de Bagdad. Pour le reste, Ya'qūbī est un des auteurs les plus sobres de son temps, qui ne donne nulle part des signes d'être captivé par quelque idéologie.

Pour les auteurs géographiques contemporains de Ya'qūbī on ne saurait dire la même chose. A part les renseignements géographiques qu'ils fournissent, ils aiment à reproduire une foule de récits fabuleux, d'anciennes traditions plus ou moins bien comprises, de curieuses idées cosmologiques, etc. On en trouve déjà chez Ibn Khurdādhbeh et, d'après lui, chez Ibn al-Faḳīh. Ibn Rusta également aime à re-

produire des opinions curieuses, tandis que, pour un écrivain comme Mas'ūdī, il suffit de le nommer pour évoquer les mêmes associations. Les sources de ces traditions sont très différentes: on y trouve la tripartition de la terre selon Ptolémée, en Europe, Lybie et Asie, à côté de traditions primitives sur la longueur de la terre, attribuées aux compagnons du prophète, e.a. la curieuse représentation de la terre habitée comme un grand oiseau. La théorie des sept climats avec Bābil au centre ne manque non plus ici. C'est comme si, une fois la tradition scientifique de Ptolémée quittée, des notions de toutes espèces et des origines les plus divergentes se font concurrence pour obtenir une place dans la conception géographique de la civilisation musulmane.

3. Or, parmi ces traditions variées, il y en a quelques-unes, ayant certainement une origine persane, qui ont fourni à la géographie musulmane un nouveau système qui paraît avoir suffi longtemps aux besoins. C'est le système que nous rencontrons dans les grands textes du dixième siècle que nous connaissons sous les noms d'al-Iṣṭakhri, d'Ibn Ḥawḳal et d'al-Maḳdisī.

La base de ce système paraît avoir été l'idée d'une quadripartition de la terre, dont parle e.a. déjà Ibn al-Faḳīh. Cet auteur attribue cette idée à Ardashīr, par qui il faut entendre probablement le fondateur de la dynastie Sassanide, qui est connu aussi ailleurs, p.e. chez al-Maḳrīzī, comme autorité en matière géographique. Selon Ibn al-Faḳīh, Ardashīr connaît quatre grands territoires: celui des Turcs, celui du Maghrib, et celui des Sudan, la quatrième partie est celle de Fars et comprend le territoire compris entre le fleuve de Balkh au nord, l'Euphrate à l'ouest, s'étend au sud jusqu'à Oman et à l'est jusqu'à Kabul et Tokharistan. Cette partie est la plus excellente partie de la terre et tient la place de la tête. Un peu plus loin, il est dit dans la même citation: „notre pays a été placé entre les autres pays comme le nombril au milieu du corps”. Après quoi cette comparaison est élaborée en plus de détails.

Il est impossible de ne pas rapprocher cette théorie attribuée à Ardashīr avec le passage qu'on trouve dans le texte d'Iṣṭakhri, et aussi dans Ibn Ḥawḳal, où ceux-ci commencent à donner le commentaire de la carte du monde. Iṣṭakhri dit: „cette carte a été partagée selon les empires (mamālik), or le point d'appui (‘imād) des quatre empires de la terre et le plus civilisé, le plus prospère et le mieux gouverné de ces empires est celui d'Irānshahr, dont le lieu principal (kaṣaba)

est la région (iḵlīm) de Bābil; j'entends par cela le royaume de Fars. Dans les jours des 'Adjam l'étendue de ce royaume était bien définie, mais lorsque l'Islam était venu, cet empire a saisi une partie de tous les autres empires; ainsi ont été enlevées à l'empire des Rūm la Syrie, l'Egypte, le Maghrib et al-Andalus; à l'empire des Hind le territoire d'al-Manṣūra et d'al-Multān jusqu'à Kabul et le haut To-kharistan; de l'empire des Ṣīn la Transoxiane. Tous ces grands empires lui ont été adjoints". Suit une énumération des pays qui appartenaient, du temps de l'auteur, aux trois grands empires des Rūm, des Hind et des Ṣīn. Iṣṭakhri s'en rend compte, qu'il y a encore des régions qui ne font pas partie des quatre grands empires, surtout le pays des Sudan, mais il dit que ces peuples valent à peine qu'on s'occupe d'eux, parce qu'ils n'ont pas d'institutions politiques civilisées ni des opinions religieuses bien établies.

L'identification d'Irānshahr avec l'empire de l'Islam est une combinaison très heureuse du sentiment national iranien et de la nouvelle conception du grand empire musulman, dont l'unité politique était encore maintenue à cette époque, du moins en théorie. Aussi Iṣṭakhri peut commencer par dire dans l'introduction de son ouvrage, qu'il se propose exclusivement de traiter des pays de l'Islam et pas non des sept climats dans lesquels on a partagé la terre.

Un coup d'oeil sur le contenu du texte d'Iṣṭakhri suffit pour se convaincre que l'auteur s'est tenu au programme qu'il a émis au début. Nous n'avons pas à nous étonner de ce qu'il commence par la description de l'Arabie; c'était le pays de l'origine de l'Islam; il le motive en outre en disant que c'est en Arabie que se trouve la ḵibla et la Mecque, la mère des villes (umm al-ḵurā). Après l'Arabie vient la description du Baḥr Fāris, par lequel il entend tout l'Océan indien, puis le Maghrib, l'Egypte et la Syrie, qui sont suivis à leur tour par un chapitre sur le Baḥr al-Rūm. Ce qui vient après, ce sont toutes des régions ayant appartenu à l'empire des Sassanides, à l'exception du Sind, traité après Kirmān, et le dernier chapitre, très long, sur Mā warā' al-Nahr. Il n'est pas difficile de dégager de cet ensemble ce qui n'appartient pas originellement à cette composition géographique, dont le noyau est encore très distinctement une énumération des différentes régions de l'empire persan. On n'a qu'à éliminer premièrement les chapitres sur l'Arabie, le Maghrib, l'Egypte et la Syrie et deuxièmement ceux sur le Sind et la Transoxiane pour avoir une idée de ce que doit avoir été le prototype purement persan de cette esquisse géographique. Ce ne veut pas dire que le texte que nous

possédons rendrait plus ou moins fidèlement l'original; ceci serait impossible, après trois siècles de domination islamique, où tant d'anciennes traditions iraniennes avaient été déjà troublées et mêlées à des faits plus modernes.

On remarquera que, dans ce système iranien, la série des différentes régions est précédée par les deux mers appelées celles de Fars et de Rûm. L'idée qu'il y a deux grandes mers, en effet, est ancienne. On y trouve une allusion dans le Coran (XXV, 55) et cette notion joue déjà un certain rôle dans la littérature géographique avant Iṣṭakhri. Il existe un texte décrivant ces deux mers qui se rencontre plus ou moins identiquement chez al-Battānī, Ibn Rusta et al-Djaihānī. Iṣṭakhri aussi, dans son introduction, donne une description sommaire de ces deux mers, pour les traiter de nouveau avec plus de détails dans les chapitres qui leur sont voués spécialement. L'opinion courante des géographes arabes est que ces deux mers sont des golfes qui dérivent de la mer environnante Uqiyānus ou al-Muḥiṭ. Quoiqu'il soit très probable que la notion des deux mers repose en fin de compte sur Ptolémée, le fait que l'Océan indien est appelé, le plus souvent Baḥr Fāris, paraît prouver que cette mer-ci, en tout cas, a fait partie de l'esquisse géographique originelle des Persans.

Quant à l'origine de cette esquisse elle-même, nous nous trouvons dans l'incertitude. J'ai essayé en vain de découvrir quelque similitude entre elle et la description géographique de la Perse du texte complet de la Géographie de Moïse de Khoren. Mais, comme ce dernier texte repose sur des sources chrétiennes, ainsi que l'a prouvé M. Marquart, on ne devrait peut être pas le rapprocher du texte qui nous occupe.

4. Ce qui a été avancé sur l'origine iranienne du texte d'Iṣṭakhri et d'Ibn Ḥawḳal est pleinement confirmé par les cartes géographiques qui accompagnent ces textes.

On connaît un assez grand nombre de manuscrits, tant arabes que persans, du texte d'Iṣṭakhri, qui contiennent des cartes. Dans tous ces manuscrits, on trouve d'abord une carte ronde du monde entier, puis une carte de la mer de Fars, puis de l'Arabie et ainsi de suite une carte pour chaque région ou pays auquel le texte voue un chapitre. Ces cartes ont été déjà publiées en partie dans l'édition de M. Conrad Miller: *Mappae Arabicae*. M. Miller a eu l'heureuse idée de donner à l'ensemble de cette série le nom de „Islam-Atlas". Lorsqu'on étudie ces cartes, on remarque tout de suite qu'elles n'ont rien à faire avec ce que nous savons sur la cartographie des Grecs. Elles

montrent des formes très simples pour les côtes de mer et les autres lignes des montagnes et fleuves qui y sont tracées. La carte mondiale représente les deux mers dans des formes idéales, presque sans sinuosités dans les côtes. Sur la carte de la Méditerranée, cette mer a, ainsi que Mas'ūdī l'observe très justement, la forme d'un boyau. L'Espagne y a la forme d'un cercle et la rive nord de l'Afrique n'est qu'une ligne droite qui se courbe à l'ouest par une ligne sémicirculaire. Aussi ressort-il du texte d'Iṣṭakhri que l'auteur ne peut se figurer une carte géographique que sous cette forme idéalisée. Dans son introduction, en parlant de la carte mondiale, il dit: „cette carte ne renferme pas les mesures de longueur et de largeur, ni les formes rondes, carrées et triangulaires, et les autres formes que comporte chaque région dans sa carte à elle”. Ce passage se trouve même deux fois dans l'introduction.

Nous ne savons, sur l'origine de ce système de cartes, de cet atlas du monde musulman, rien de plus que sur l'origine du système géographique même. L'état de nos connaissances du problème philologique qui se rattache aux noms d'Iṣṭakhri et d'Ibn Ḥawkal, connaissances que nous devons surtout à M. de Goeje, nous permet de dire seulement que ces cartes ont dû appartenir déjà à l'ouvrage géographique d'Abū Zaid al-Balkhī; selon le témoignage d'al-Maḳdisī l'ouvrage de Balkhī consistait en un texte très court qui servit à accompagner les cartes. Balkhī, de même qu'al-Djaihānī, vivait dans l'état des Samanides, où, justement à cette époque, la renaissance du sentiment persan se préparait. Contentons nous, pour le moment, de constater ces faits.

D'autre part, les formes caractéristiques que les cartes de Balkhī-Iṣṭakhri présentent, nous obligent presque à conclure que ces cartes ont dû être le résultat d'une activité cartographique continue, qui, en commençant par des formes plus réelles, a abouti aux formes idéales que nous avons devant nous. Mais tout ce que nous savons de la cartographie arabe, avant le temps de Balkhī, ce sont les cartes grecques de Ptolémée, plus ou moins remaniées, et il serait difficile d'y découvrir quelque ressemblance avec le „Atlas de l'Islam”.

Cependant, il existe encore une autre série de cartes géographiques arabes qui est entièrement parallèle à la série de Balkhī-Iṣṭakhri, mais qui présente des formes qui répondent beaucoup mieux à la réalité géographique. Cette deuxième série de l'Atlas de l'Islam se trouve seulement dans les manuscrits qui contiennent le texte d'Ibn Ḥawkal, texte qui a été écrit en 977 et qui repose sur le texte d'Iṣṭakhri, datant

de 25 années plus tôt. Il est dommage que M. Miller, dans sa belle publication, n'ait pas eu assez de matériaux à sa disposition pour reconnaître l'existence de ces deux séries. C'est que les deux manuscrits qui ont fourni le texte imprimé d'Ibn Ḥawḳal ne contiennent pas de cartes. Mais il existe à Constantinople trois manuscrits avec le texte d'Ibn Ḥawḳal, dont l'un a été écrit en 1086, qui renferment des cartes. Ces cartes ont un aspect beaucoup plus réel que celles de la série d'Iṣṭakhri. Surtout la carte de la Méditerranée est instructive à cet égard, parce qu'elle présente assez clairement les contours de l'Italie et de la péninsule balcanique. Le seul manuscrit connu en Europe qui contient des cartes de cette deuxième série se trouve à Paris; le texte est un épitome du texte d'Ibn Ḥawḳal, composé en 1164 et utilisé par M. de Goeje dans son édition de cet auteur. Deux manuscrits de cet épitome se trouvent également à Constantinople.

Nous savons quelque chose sur l'activité cartographique d'Ibn Ḥawḳal par son ouvrage même. Cet auteur parle d'une rencontre qu'il a eue avec Abū Ishāḳ al-Fārisī, personnage qu'on identifie avec al-Iṣṭakhri; à cette occasion les deux géographes ont produit leurs cartes et Ibn Ḥawḳal nous informe qu'il a désapprouvé quelques cartes d'Abū Ishāḳ, qu'il dit avoir corrigées ou dessinées de nouveau lui-même. Ce qui répond assez bien aux observations qu'on peut faire en comparant les deux Atlas de l'Islam l'un avec l'autre.

Il y a encore un passage d'Ibn Ḥawḳal qui contient peut-être une clef qui permettra de voir plus clair dans le problème de la cartographie iranienne. Ce passage ne se trouve pas dans le texte imprimé, mais bien dans celui des manuscrits de Constantinople. Dans l'introduction de l'édition imprimée on lit le passage suivant, dont le commencement est identique avec un passage d'Iṣṭakhri, que je viens de citer. „Mon but n'a pas été de représenter les sept climats dans lesquels on partage le monde, parceque l'image géométrique (al-ṣūra al-handasiya), même si elle serait juste, est pleine de confusion”. Or le texte de Constantinople dit: „parceque l'image indienne (al-ṣūra al-hindiya), qui se trouve dans al-Ḳawāriyān, même si elle serait juste, est pleine de confusion”.

On comprend que les mots handasiya et hindiya peuvent être confondus facilement dans l'écriture arabe. La lecture handasiya n'a rien d'improbable, car Ptolémée lui-même est quelquefois nommé al-Muhandis. Mais le mot Ḳawāriyān reste énigmatique. Il se trouve encore une fois dans l'introduction. L'auteur y dit: „J'ai exécuté pour toute la terre qui est entourée de l'océan infranchissable, une image

qui est en partie conforme à l'image d'al-Ḳawāriyān et qui en diffère en d'autres endroits". C'est surtout ce dernier passage qui pourrait prêter à la pensée qu'al-Ḳawāriyān doit contenir ici une allusion aux cartes plus primitives de la série de Balkhī-Iṣṭakhri, parce que les cartes d'Ibn Ḥawḳal sont en partie conformes à cette série et en partie différentes. Mais je ne saurais dire quel est le sens du mot Ḳawāriyān. Faut-il y chercher un mot indien, en choisissant la lecture hindiya; devons nous y voir un mot ou un nom grec qui se rattache à la géographie de Ptolémée; ou devrait-on y chercher une désignation de la source des cartes l'Atlas de l'Islam représentée par la série de Balkhī-Iṣṭakhri?

C'est avec ce signe d'interrogation que j'avais voulu finir. Mais entretemps le prof. Schaefer de Königsberg m'a suggéré une explication du mot al-Ḳawāriyān, qui me paraît être assez importante pour vous la communiquer. M. Schaefer propose de lire al-Ḳawādhīyān, et de voir dans ce mot le titre d'un livre qui aurait été dédié au roi Sassanide Ḳawādh. Si cette supposition est juste nous aurions obtenu quelque indication sur l'origine de l'oeuvre géographique de Balkhī et ses successeurs.

Ce qu'on peut constater en tout cas, c'est qu'Ibn Ḥawḳal s'est trouvé déjà beaucoup moins sous la tradition iranienne que ses prédécesseurs. Peut-être ce même fait explique-t-il pourquoi il se trouve un si grand nombre de manuscrits avec une traduction persane d'Iṣṭakhri, tandis qu'il n'existe, que je sache, aucune traduction persane d'Ibn Ḥawḳal ou d'al-Maḳḍisi.

Il y aurait encore beaucoup d'observations à faire sur la tradition iranienne dans la géographie musulmane. Les matériaux qui les fournissent sont assez abondants, mais il est à espérer que nous aurons bientôt encore d'autres documents à notre disposition. Je pense surtout au texte persan appelé *Ḥudūd al-ʿĀlam*, écrit vers 950, qui se trouve dans le Musée Asiatique de l'Académie des Sciences de Russie et dont le professeur Barthold est en train de publier une édition <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> [Cette édition a été publiée à Leningrad, 1930. On trouve quelques observations de l'auteur à propos de ce livre dans l'article *Djughrāfiyā*, Suppl. à l'*Enc. de l'Isl.*, p. 71. Quelque temps après Minorsky l'a traduit et commenté (London 1937)].

## L'ERYTHREE AU Xe SIECLE

Je me propose de faire une communication au sujet d'un petit morceau de texte qui se trouve dans un manuscrit du géographe Ibn Ḥawḳal. C'est un manuscrit de la bibliothèque du Sérail à Constantinople, dont le texte est, sous plusieurs rapports, plus étendu que le texte publié par de Goeje dans la B.G.A. En outre c'est un manuscrit très ancien, datant de l'an 1084 de notre ère, tandis que l'orthographe des noms géographiques y atteint un degré d'exactitude qui se trouve rarement dans les manuscrits géographiques arabes dont nous disposons.

Le morceau de texte dont je parle se trouve dans la description de l'Océan indien, que les géographes arabes nomment le plus souvent, en suivant une ancienne tradition géographique des Perses, la Mer de Fars. La Mer Rouge, que ces textes connaissent sous le nom de Mer d'al-Ḳulzum, fait partie, dans ce système géographique, de la Mer de Fars, dont elle constitue un golfe. Or c'est en décrivant les côtes de la Mer Rouge, que le texte trouve l'opportunité d'insérer tout un passage sur les régions comprises entre la Mer Rouge et le Nil.

Dans le texte de de Goeje la description de ces régions est très concise. Elle donne d'abord une aperçu du pays des Budja (Bišārīn, Beḍawiye) et des mines d'or dont le centre était à cette époque la ville minière d'al-'Allāḳī. Puis vient une notice sur le pays des Ḥabasha et enfin une description également succincte au pays des Nūba. C'est en somme un aperçu qui donne tout ce que la connaissance géographique de l'Islam en général a jamais su de ces pays alors non-islamiques, à savoir l'existence des trois peuples Budja, Ḥabasha et Nūba.

Mon texte d'Ibn Ḥawḳal, au contraire, donne un certain nombre de renseignements détaillés, qui proviennent probablement de sources différentes. Ces renseignements sont divisés en deux parties, dont la première se trouve dans la section sur le pays de Budja et l'autre dans la section sur les Nūba.

Il est très rare qu'on trouve dans les anciens auteurs arabes des notions plus détaillées sur ces régions. Les seules devanciers d'Ibn Ḥawḳal dont nous ayons connaissance sont sous ce rapport al-Ya'ḳūbī — surtout dans son ouvrage historique — et al-Mas'ūdī. Il y a encore Ibn Sulaim al-Uswānī, qui a décrit vers 950 les bords du



Nil et ses tributaires, mais Ibn Sulaim ne donne pas des renseignements sur l'Erythrée.

Pour l'analyse du texte d'Ibn Hawkal je n'ai malheureusement pu consulter que peu de littérature moderne sur l'Erythrée, surtout les travaux de Munzinger. Je regrette beaucoup que nous n'ayons pas à Leyde du moins une partie de la littérature italienne à ce sujet, comme la bibliographie géographique de l'Erythrée par Dainelli et les oeuvres de Polaro. Heureusement ce manque est réparé pour une partie par les articles de l'admirable „Enciclopedia Italiana”.

Ibn Hawkal parle donc en premier lieu des Budja. Il donne d'abord un aperçu historique sur les relations des habitants des villes de Kift et Aswān en Egypte avec ce peuple. Je n'ai pas le temps ici de parler des détails de ces relations, qui ne manquent pas de traits très curieux et qui, en partie, sont aussi connues par d'autres sources, comme Tabari. Sommairement il résulte de ces informations que les Budja vivaient en paix avec les Musulmans jusqu'à l'an 204/819. Ensuite il y eut une période troublée, pendant laquelle les Califes envoyèrent plusieurs expéditions pour pacifier le pays. Mais enfin c'étaient les tribus arabes des Rabi'a et des Muḍar qui s'établirent dans le pays des mines d'or autour d'al-'Allāki et y exercèrent une autorité indisputée après la mort du Calife al-Mutawakkil (859).

Le texte parle ensuite du commerce existant entre le pays des Buja et l'Islam. Les commerçants égyptiens y font le commerce de la laine, du coton, des esclaves et des chameaux. La limite extrême jusqu'où ils peuvent pénétrer est le territoire d'un peuple nommé قلعيب. Ce territoire est une région accidentée, qui touche à une région montagneuse nommée ملاحيب. Dans cette région montagneuse on trouve la vallée du بركه. La contrée entre بركه et les قلعيب est décrite de la façon suivante: „Il y a de grandes forêts avec des arbres dont la circonférence peut atteindre 40, 50 ou 60 coudées. Les clairières y sont visitées par des éléphants des girafes, des lions, des rhinocéros, des léopards, des panthères et autres bêtes fauves, qui y vivent en abondance dans les bois, les eaux et les marais”. Du côté est des montagnes ملاحيب il y a une autre vallée appelée صيغيات. Dans le بركه vit une peuplade nommée عجات, qui sont des Budja. Vers l'est, du côté de la mer ces عجات sont limitrophes à un peuple que le texte appelle جاسه, qui vit dans des plaines et des montagnes. Les montagnes ملاحيب s'étendent depuis la mer jusqu'à une contrée appelée نكن, qui est arrosée par l'eau du Nil et où vivent des Nūba et des

Budja devenus sédentaires. Enfin dans la déclivité du *بركة* vivent encore des tribus que le texte nomme ici *بازيه* et *باز*.

Le texte dit encore que le *بركة* est séparée par une journée de l'île de *باضع*. La région côtière qui s'attache à ce lieu est peuplée par un peuple appelé *قعمه*, qui sont les plus riches et les plus redoutables des Budja intérieurs.

Après ceci le texte retourne aux Budja vivant vers le nord, en donnant les noms d'un nombre de leurs tribus et en décrivant leurs coutumes.

Avant de continuer je me permettrai de vous proposer quelques identifications des noms cités. Il est clair qu'il s'agit d'une description de l'Eritrée actuelle. Cela ressort du nom du fleuve Barka (ou Baraka) et du port de Bādi' qui est l'ancien nom de la ville de Massawa sur la Mer Rouge. On comprend facilement que les commerçants égyptiens après avoir parcouru les déserts arides des Budja devaient être surpris de se trouver tout à coup dans une région d'un tout autre caractère, au milieu de forêts et de cours d'eau et de marais, où toute la faune africaine se donnait rendez-vous. On n'a qu'à comparer avec la description d'Ibn Hawkal celle que donne W. Munzinger de la région du Barka: „zahlreich sind hier alle Thiere der afrikanischen Steppe vertreten, vom Elefanten und dem Nashorn bis zur Gazelle; die Vegetation is fast ohne Ausnahme die des Sudan". La région montagneuse appelée *ملاحيب* doit être le massif qui se groupe autour du plateau du Hamasen, où le Barka prend son origine; ceci ressort surtout de la notice que cette montagne s'étend jusqu'aux contrées qui appartiennent au système fluvial du Nil. Nous aurons occasion d'y revenir plus tard. Pourtant le nom *ملاحيب* reste inexpliqué. Ce nom a une apparence, peut-être fausse, d'être du bon arabe; il y a en effet en Arabie une montagne du nom de *ملحوب* ou *مليحيب*. Le mot signifierait alors quelque chose comme „les régions accessibles" et ce devaient être des commerçants ou des nomades arabes qui ont donné ce nom à la montagne. Il paraît plus probable, cependant, que *ملاحيب* est un mot non-arabe et que la désinence *-ib* appartient au parler des Budja desquels les voyageurs islamiques tiraient leurs informations. L'existence de la désinence *-ib* paraît désormais certaine pour le nom du peuple *قلعيب*, qui vivait dans le nord de la vallée du Barka. Si je ne me trompe pas, nous avons ici le nom du peuple qui, selon la tradition du peuple Bilin ou Bogos actuel, ont été les plus anciens habitants de ces régions, à savoir les Kelau.

Ces traditions ont été recueillies dans le temps par Munzinger et Reinisch; selon ces traditions les Kelau auraient occupé non seulement les plaines du Barka, où vivent actuellement les tribus des Beni 'Āmir, mais encore toutes les montagnes de l'Abyssinie septentrionale.

Selon notre texte il y a encore une autre vallée dans la partie orientale des montagnes ملاحيب. Cette vallée est nommée صيغيات et, selon l'indication géographique, ce ne peut être que le fleuve Anseba ou Ansaba. Il est vrai que nous rencontrerons le nom de ce fleuve dans la seconde division de notre texte sous le nom de سانساني, mais, comme je tâcherai de démontrer, c'est seulement le صيغيات qui doit être le fleuve Anseba actuel.

Un autre peuple qui vit dans le Barka sont les عجات. Sous toutes les réserves je propose d'y voir le nom du peuple Agau, qui sont les ancêtres des Bogos actuels et originaires du plateau abessinien. A l'est ces عجات touchent aux جاسه. Il est très probable qu'il faut lire حاسه ou خاسه et qu'il s'agit d'un peuple qui est déjà connu de plusieurs géographes arabes à partir d'al-Mas'ūdī. Actuellement le nom de Hassa s'applique indifféremment à la population Tigré de ces régions, mais à l'époque du texte d'Ibn Ḥawḳal il est plus probable que les Ḥāsa sont un peuple à part, de souche non-sémitique; ceci ressort du fait que les Sémites y sont désignés sous le nom de قعصه, qui vivent dans la région côtière de Massawa. قعصه ne peut être en effet que le nom du peuple Ge'ez. Pourtant le texte d'Ibn Ḥawḳal n'est pas la plus ancienne source arabe qui connaît ce nom; il se trouve déjà dans al-Ya'qūbī sous la forme corrompue de قطعه. Les قعصه sont décrits du reste comme un peuple puissant et riche, tandis que les Ḥāsa sont encore décrits par le géographe Ibn Sa'īd du XIII<sup>e</sup> siècle comme une tribu barbare avec des coutumes abominables.

Enfin le texte connaît encore dans le Barka les peuples بازیه et بازیه comme habitants de la vallée du Barka. Les بازیه sont naturellement les Barea de nos jours, tandis que nous sommes obligés de voir dans les بازیه les Bāzēn ou les Kunāma, qui sont encore leurs voisins. Dans la seconde partie de notre texte, nous retrouverons ce peuple sous la forme plus correcte de بازین, forme connue déjà d'al-Ya'qūbī. La description des بازیه c.-à-d. des Barea les fait connaître comme un peuple de cultivateurs et d'éleveurs de bétail — ce qu'ils sont encore aujourd'hui —, ils ont en outre l'habitude d'arracher leurs dents et de se fendre les oreilles.

Voilà, pour la première partie des informations sur l'Erythrée dans notre texte. La deuxième partie se trouve dans la section sur les Nūba. Il paraîtrait donc que les informations de cette deuxième catégorie proviennent plutôt des voyageurs et commerçants qui se rendent de la Nubie vers l'Abessinie du nord. Pourtant les données sont un peu plus difficiles à identifier ici.

Après avoir décrit le royaume le plus méridional des Nūba, à savoir le royaume de 'Alwa, qui s'étend le long du Nil sur une distance d'un mois, le texte dit que, entre le Nil et le pays de تغلين, en direction orientale, il y a huit jours. Le pays de تغلين est traversé par le fleuve سنسائي, qui est un affluent du Nil et par un fleuve du nom de دجن, qui provient du pays des حبشه. La région du دجن est très fertile. Les habitants de تغلين s'adonnent exclusivement à l'élevage des vaches et des chameaux et ne labourent pas la terre. Ils ont un roi musulman, qui parle l'arabe et gouverne au nom du roi de 'Alwa. A côté de تغلين vit le peuple de بازين que nous rencontrons ici sous son vrai nom. Pour mettre en évidence qu'il s'agit indubitablement du même peuple que les Bāzēn ou Kunāma modernes, je citerai ce que le texte dit ici de ces بازين. „Ce sont des peuplades vivant dans des huttes de roseaux, qui forment ensemble quelque chose comme des villages; ils ont des vaches comme bétail et labourent la terre. L'autorité y est dans la main de leurs anciens. Ils n'ont que des guerriers à pied et leurs armes sont des piques et des lances de bois; il n'y a pas de cavalerie. Ils n'obéissent à aucun souverain et n'ont pas de religion, ni ne sont ils liés par aucune loi religieuse, sauf la confession de l'unité de Dieu et la soumission à Lui. Le nom de Dieu auprès d'eux est الله”. La plupart de ces détails s'appliquent encore textuellement au peuple des Kunāma; même l'existence du mot *anna* pour Dieu est expressément constatée dans la grammaire de Reinisch sur la langue des Kunāma.

Ensuite nous trouvons la notice que, du pays de تغلين jusqu'à la vallée de Barka il y a trois jours. Et au sujet du fleuve Barka nous apprenons encore qu'il vient du pays des Ḥabasha, traverse les Bāzēn, et se jette dans la mer entre باضع (Massawa) et Sawākin. Cette dernière assertion est curieuse, parce que, de nos jours, le Barka n'atteint pas la mer, mais se perd dans les sables, un peu au sud de Sawākin.

La grande difficulté serait cependant d'identifier le pays de تغلين. Le nom de ce pays se rencontre déjà dans al-Ya'qūbī sous la forme بقلين dans l'édition de de Goeje. Ce pays est traversé par deux

fleuves: سنساق et دجن. Or دجن est probablement le même nom que دكن que nous avons rencontré dans la première partie de notre relation comme formant l'extrême limite orientale des montagnes ملاحيب. Dans mon opinion ce doit être la région aux bords du Takazzé actuel, ou du Setit, comme se nomme le cours inférieur de ce fleuve, avant qu'il se jette dans l'Atbara. Peut-être encore le nom s'applique-t-il aussi à l'Atbara même. Il n'est pas improbable que ce nom de دكن ou دجن soit identique avec celui du pays de تكنه (ou بكنه), qui est connu des géographes Ibn al-Fakih, al-Mas'ūdi et autres, comme étant situé très loin au sud sur le Nil. Généralement, pourtant on est enclin de chercher ce pays sur le Nil bleu dans la région de Sennaar. L'autre fleuve dans le pays de تغلين est le سنساق. C'est de ce nom que j'ai parlé déjà en disant que ce devait être le nom du tributaire du Barka, appelé actuellement Ansaba. Seulement les indications géographiques ne s'accordent pas du tout avec cet Ansaba, mais plutôt avec le fleuve qui porte dans son cours supérieure le nom de Mareb et dans son cours inférieur celui de Gash. Le texte dit en outre que le سنساق se jette dans le Nil et le Gash atteint en effet l'Atbara lorsque ses eaux sont abondantes. Il est encore à noter qu'un des tributaires du Mareb au commencement de son fleuve s'appelle Sedjeba.

Supposons donc un moment que le pays de تغلين est celui parcouru par les fleuves appelés actuellement Gash et Setit ou Takazzé. J'y ajoute une autre hypothèse, à savoir que dans le nom تغلين nous devons reconnaître celui du peuple Bilin, précédé de l'article féminin de la langue des Budja ou Bedawiye, qui est *to-* ou bien encore de l'article féminin en copte. Ou devrait lire alors quelque chose comme To-filin ou Te-Filin. J'ai encore un argument qui peut confirmer cette interprétation. Dans une autre partie de mon texte d'Ibn-Ḥawkal, qui traite des oases situées à l'ouest de l'Egypte, on trouve mentionnée la route qui mène vers l'oase al-Khāridja en venant du pays des Nūba et de بيري. Ce nom ne se trouve nulle part ailleurs, mais si l'on admet que la graphie correcte est تبرين, nous aurions à peu près une autre transcription du pays de To-Bilin.

Or il est connu que le peuple Bilin ou Bogos actuel a émigré seulement vers le XIIIe siècle dans son territoire d'aujourd'hui et que leurs tribus en ont chassé d'abord les populations Kelau et les populations de souche sémitique qui s'y trouvaient établies avant eux. Les Bilin sont originaires du plateau de Lasta dans le nord de l'Abessinie et appartiennent à la souche hamitique des Agau. Le peuple des Khamir, qui habite encore Lasta, parle une langue apparentée au Bilin. Il se

peut donc que notre texte du Xe siècle décrit le territoire ancien des Bilin. Seulement ce territoire s'étendait alors bien loin vers l'ouest, le long du Takazzé jusqu'à l'Atbara. Et quant au fleuve سنساي, que nous avons identifié avec le Gash, nous devons supposer que les Bilin, en occupant plus tard leurs habitations sur les bords de l'Anseba, ont nommé ce fleuve — pour lequel nous avons trouvé le nom ancien de صيغيرات — du même nom du fleuve سنساي qui parcourait leur territoire ancien. Ce serait un cas de migration de noms géographiques tel qu'on en a constaté aussi dans d'autres régions de la terre.

Il y a peut-être une difficulté dans l'assertion du texte d'Ibn Hawkal que les habitants de تغلين sont un peuple de pasteurs et éleveurs de chameaux et de vaches. Les Bilin actuels peuvent être devenus sédentaires par leur nouveau milieu, mais si, à l'origine, ils étaient des motagnards de l'Abessinie septentrionale, il est peu probable qu'ils aient été à cette époque des pasteurs. Nous pouvons supposer cependant que تغلين était plutôt une indication politique et que le peuple vivant sur ce territoire dans les plaines de l'ouest, aux bords de l'Atbara et du Gash étaient en effet des éleveurs et pasteurs comme les Beni 'Āmir de nos jours. Al-Ya'qūbī, en parlant des بغلين, dit qu'ils sont des Manichéens et qu'ils appellent Dieu d'un nom qui est dans tout texte une corruption de Egzi'a-Behēr. Ceci s'appliquerait beaucoup mieux à un peuple sémitique vivant dans l'Abessinie du nord. Ibn Hawkal, au contraire, dit que le peuple de تغلين a un roi musulman qui dépend du roi nubien de 'Alwa. Cette dernière assertion ne peut s'appliquer de nouveau que seulement à la population nomade des régions occidentales du royaume de تغلين. La possibilité que l'Islam avait déjà pénétré dans ces parages au Xe siècle n'est pas tout à fait exclue, malgré que la plupart des peuples environnants fussent des chrétiens ou des payens. Une certaine partie des tribus Budja au nord étaient également déjà islamisées, bien que leur Islam fût faible au dire d'Ibn Hawkal. Nous avons un autre indice dans le nom de Dieu auprès du peuple Bāzēn, *anna*, déjà constaté par Ibn Hawkal; je suis incliné, avec Reinisch, de voir en ce nom une corruption de Allah.

Nous avons rencontré dans la première partie de notre texte les عجات, qui m'ont fait penser aux Agau. Les Bilin actuels sont, par leur langue, également des Agau. Si donc l'identification des عجات serait juste, il y aurait eu déjà des représentants de ce peuple dans l'Erythrée du Nord au Xe siècle.

En résumant je crois donc que l'analyse du texte d'Ibn Hawḳal donne provisoirement lieu aux conclusions suivantes :

1) Les Bāzēn ou Kunāma et les Barea occupaient déjà au Xe siècle leur territoire d'aujourd'hui mais s'étendaient encore plus loin vers le nord dans le Barka.

2) Les vallées du Barka et de l'Ansaba actuels étaient habités par des peuplades qui ont disparu de nos jours, à savoir les Kelau et les Ḥāsa, qui se sont mêlés aux Tigré sémites.

Le texte compte toutes ces peuplades comme appartenant aux Budja, mais ceci ne garantit nullement qu'elles aient appartenu en effet à cette souche, ou que même les قعصه sémitiques sont nommés des „Budja intérieurs”. Les désinences en -īb des noms des قلعيب et des montagnes ملاحيب montrent seulement que les voyageurs musulmans avaient eu connaissance de ces contrées pas l'intermédiaire des Budja.

3) Il y avait eu dans l'Abessinie du nord un royaume puissant établi par les ancêtres des Bilin actuels, royaume qui avait probablement son centre sur le plateau abessinien, mais qui s'étendait vers l'ouest jusqu'à l'Atbara, où il englobait encore d'autres populations nomades, qui au Xe siècle étaient plutôt soumises au roi des Nūba de 'Alwa. Il est possible que déjà à cette époque des montagnards de l'Abessinie septentrionale avaient émigré vers le nord sous le nom de عجات ou Agau.

Je pourrais m'arrêter ici, mais je ne veux pas terminer avant avoir dit quelque chose au sujet de la valeur des informations analysées ci-dessus dans le cadre de la littérature géographique islamique. Il s'ensuit du fait que nous n'avons pu citer comme autres auteurs sur l'Erythrée que seulement al-Ya'kūbī et al-Mas'ūdī, que ces régions n'avaient nullement l'intérêt des classes intellectuelles de l'Islam qui s'intéressaient de géographie. La raison n'était pas qu'on manquait d'informations à ce sujet, car quiconque voulait se donner la peine d'interroger les commerçants et autres voyageurs aurait pu satisfaire sa curiosité. La raison est tout simplement que ces pays n'étaient pas islamisés, ou plutôt n'appartenaient pas à l'Empire de l'Islam. Cette tendance n'est pas encore tellement forte au temps où écrivait al-Ya'kūbī, mais alors la littérature géographique était encore au commencement. Bientôt après commence à se manifester dans l'école géographique d'al-Balkhī et ses successeurs al-Iṣṭakhri, Ibn Hawḳal et al-Maḳdisī, ce dédain ouvertement avoué pour tout ce qui

n'était pas islamique dans le sens politique. En même temps le commerce islamique commence à se retirer des pays non-islamiques. Nous savons en effet qu'encore sous les Tulunides de l'Égypte il y avait des routes commerciales menant loin dans l'intérieur du continent africain, routes qui ont été abandonnées depuis le commencement du X<sup>e</sup> siècle. Aussi est-il possible que les renseignements d'Ibn Ḥawḳal datent en réalité du IX<sup>e</sup> siècle, parce que, en général, ils décrivent la même situation qu'al-Ya'qūbī. Seulement les renseignements de ce dernier nous ont été traduits dans une forme plus corrompue.

Il est également curieux de constater de quelle façon Ibn Ḥawḳal a inséré ses relations dans le système déjà rigide d'après lequel il travaillait. Le monde de l'Islam avait été partagé depuis al-Balkhī dans un nombre établi de régions. Ceci ne laissait pas de place pour des informations détaillées sur des pays situés au delà de cet horizon géographique. Ceci a obligé Ibn Ḥawḳal de les insérer dans le chapitre sur la mer de Fars, bien que la connaissance des régions situées sur le haut Nil et dans l'Érythrée n'eût rien à faire avec l'exploration des côtes de la Mer Rouge, les informations sur ces contrées provenant exclusivement du commerce et de l'exploration continentales qui portaient de l'Égypte. Aussi voit-on que les cartes qui accompagnent le manuscrit utilisé d'Ibn Ḥawḳal n'en montrent aucune trace, sans doute parce que le type de ces cartes ne donnait pas l'occasion d'ajouter des régions nouvelles.

Toujours est-il que les informations de ce genre ont le mérite de rehausser notre admiration pour les géographes des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> siècle de l'Islam. Car, déjà à cette époque, la géographie musulmane commence à montrer une trop grande tendance à se perdre dans des généralités traditionnelles à l'égard des pays situés sur la périphérie de l'Islam.



## AL-USHMUNAIN IN DEN ARABISCHEN QUELLEN DES MITTELALTERS \*)

*Name.* Die Namensform al-Ushmūnain ist die vorherrschende; jedoch findet sich in einigen älteren Quellen auch al-Ushmūn (Ibn Rusta) oder Ushmūn ohne Artikel (al-Khwārizmī, Ibn Yūnus). Diese letztere Form ist nach Yāqūt die richtige (I, 283); die volkstümliche Aussprache sei aber al-Ushmūnain im Dual. Die Richtigkeit der Dualendung wird bestätigt durch den Befund der Papyri, welche ein oberes und ein unteres Ushmūn kennen; die literarischen Quellen reden davon nicht. Al-Ḳalkāshandī sagt aber (III, 399) dass die Stadt nach der ersten Gründung durch Ushmūn ibn Ḳibṭīm zerstört wurde und dass nachher eine neue Stadt in der Nähe gebaut worden war. Eine Erinnerung an den Griechischen Namen Hermopolis scheint bewahrt zu sein in einer Mitteilung des auf Namen des al-Mas'ūdī stehenden *Mukhtaṣar al-'Adjā'ib*, dass dieser Ushmūn auch eine Stadt gestiftet habe, welche wenigstens nach einer Handschrift dieses Werkes H-rm-zbūlis hiess <sup>1)</sup>. Dass als erster Vokal „ zu lesen ist wird nur von ganz wenigen Quellen ausdrücklich bezeugt; die Aussprache Ashmūn scheint wenigstens literarisch nicht anerkannt zu werden. Es gibt noch drei weitere Orte namens Ushmūn oder Ushmūm, nämlich Ushmūm Ṭanāh im Norden des Deltas, Ushmūm al-Djuraīsāt (nach Yāqūt) im Delta, östlich vom westlichen Nilarm und Darūt Ushmūm, das nach al-Maḳrīzī (ed. Wiet, III, 311) eben in der Nähe von al-Ushmūnain lag, also wohl nach dieser Stadt benannt worden ist, weil es noch andere Orte namens Darūt gab. Al-Idrīsī nennt die Stadt al-Ushmūnī, was wohl ein versehen ist.

*Geographische Lage.* Die Vertreter der astronomischen Geographie erwähnen einige Male die geographische Länge und Breite. Schon al-Khwārizmī (IX. Jahrh.) gibt 57° long., 26° lat.; dieser Autor führt die Stadt nicht unter ihrem griechischen Namen auf — wie er

\*) Dieser Aufsatz wurde 1930 geschrieben für G. Roeder und wird voraussichtlich ungefähr gleichzeitig erscheinen in *Hermopolis 1929-1939*, herausgegeben von G. Roeder.

<sup>1)</sup> Maspéro und Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Kairo 1919, S. 20. Hier wird auch darauf verwiesen, dass in einer arabischen Bearbeitung der Pachomius-Vita der Name des Stadt als Armübūlis transkribiert wird. Vgl. *Annales du Musée Guimet*, XVII, S. 676, 693.

es oft macht, wenn er seine ptolemäische Quelle zitiert — sondern als erst in islamischer Zeit bekannt gewordene Stadt unter ihrem mittelalterlichen Namen. Weitere Angaben sind  $57^{\circ}$  long.,  $27^{\circ}$  lat. (Ibn Yūnus und der *Rasm al-Ma'mūr* nach Abū'l-Fidā),  $56^{\circ}$  long.,  $26^{\circ}$  lat. (al-Bīrūnī) und  $52^{\circ} 45'$  long.,  $28^{\circ} 30'$  lat. (*Kit. al-Aṭwāl* nach Abū'l-Fidā). Die Angaben schwanken darüber ob die Stadt dem zweiten oder dem dritten geographischen Klima zugehört. In der beschreibenden Geographie wird gelegentlich ihre Lage am westlichen Nilufer im unteren Ṣa'īd erwähnt (ein drittel Tagereise vom Nil entfernt nach Abū 'l-Fidā). Genauere Angaben fehlen gewöhnlich. Al-Bakrī sagt sie liege 15 farsakh's von Ṭahā und 6 farsakh's von Ḳahḳā (heute Kôm Esfaht). Bei Ibn Ḥawḳal, der den Nillauf schildert, liegt die Stadt zwischen Mansāra im Süden und Ṭahā im Norden, von beiden Orten in einer Entfernung von zwei Poststrecken (barīd). Derselbe Autor bemerkt, dass am Nil ihr gegenüber die Stadt Anṣinā (Antinoopolis) liegt. Weiter sagt er „ihr gegenüber, links vom Nil, liegt Būṣīr, wo der Kalif Marwān getötet wurde“. Būṣīr, oder Būṣīr Ḳūrīdis, lag aber ebenfalls am westlichen Nilufer und beträchtlich weit nach Norden im heutigen Gebiet von Benī Su'ēf. Diese Schilderung der Lage wird aber deutlicher durch Heranziehung der Karte des Ibn Ḥawḳal <sup>1)</sup>, wo beide Orte ungefähr beim Anfang und beim Ende des Baḥr Yūsuf liegen, was ihrer tatsächlichen Lage ziemlich genau entspricht. Beide Orte sind auch weiter in der Überlieferung gewissermassen verknüpft, wie später dargetan werden soll; al-Ḥarrānī (ungef. 1300) nennt sie zusammen mit Anṣinā als alte Städte mit antiken Überresten. Weiter gibt Ibn Ḥawḳal an, dass von al-Ushmūnain ein direkter Weg zu der grossen Oase führte. Al-Idrīsī sagt noch die Stadt sei eine halbe Tagereise von Munyat Ibn al-Khaṣīb (jetzt Minia) entfernt. Etwas wie eine topographische Beschreibung ist in keiner Quelle zu finden.

*Bedeutung der Stadt.* In islamischer Zeit ist al-Ushmūnain immer eine kleine Stadt gewesen, obschon man noch weiss, dass sie früher eine der bedeutendsten Städte Aegyptens war. Sie war gut bevölkert und umgeben von Palmenhainen und Saatfeldern. Besonders berümt war ihre Leinenkleidergewerbsamkeit, welche einer bestimmten Gattung den Namen ushmūnī gegeben zu haben scheint; diese Gattung wurde auch anderswo hergestellt (in Buchara nach al-Maḳḍisī, S. 324).

<sup>1)</sup> Veröffentlicht gegenüber S. 133 meiner Ibn Ḥawḳal-Ausgabe, Leiden 1938.

Meistens wird die Stadt genannt als Hauptort einer der kūra's oder Distrikte in die Aegypten bis Ende der Fatimidenzeit verteilt war. Sie war der Sitz eines militärischen Befehlshabers (walī al-ḥarb, nach al-Kindī), was wohl auch zusammenhing mit der Anwesenheit von unruhigen arabischen Stämmen in der Umgebung; diese Araber behaupteten Abstammung von Abū Ṭālib und von den Umayyaden und waren gelagert in der Gegend von Daldja im westlichen Gebirge <sup>1)</sup>. Die kūra von al-Ushmūnain war im Norden begrenzt von der von al-Bahnasā und im Süden von der von Manfalūt. In der nach-Fatimidischen Provinzeinteilung blieb al-Ushmūnain der Name einer grösseren Provinz mit 103 Dorfsbezirken (nach dem Kadaster des al-Nāṣir in XIV. Jahrh. bei Ibn al-Djī'ān). Jedoch muss zu dieser Zeit die Bedeutung des Hauptortes, und der Gegend im Allgemeinen, allmählig zurückgegangen sein; vielleicht schon seit einer Plünderung der Dörfer in der Umgegend von Beduinen, die im Jahr 415/1024 stattfand <sup>2)</sup> und seit einer grossen Schlacht im Jahre 562/1166/7 zwischen dem Visir Shāwar und den syrischen Truppen des Shīrkūh <sup>3)</sup>. Jedenfalls kommt im XIV. Jahrh. auch der Name al-Ṭaḥāwiya (von Ṭaḥā) auf für die Provinz <sup>4)</sup>. Weil die Stadt auf dem westlichen Nilufer lag, zog sie auch sonst nicht die Aufmerksamkeit gelegentlicher Reisenden auf sich, wie Nāṣir-i Khusraw und Ibn Djubair. Ibn Baṭṭūṭa aber, der in 1326 von Munyat Ibn al-Khaṣīb nach Mawlawī (Mellawī) reiste, und also an al-Ushmūnain vorübergekommen sein muss, erwähnt der Stadt mit keinem Wort. Auch weiter wird sie von Geographen wenig genannt. Später ist sie dann in Bedeutung überflügelt worden von al-Bahnasā und noch später von Minia.

*Archäologie und legendarische Geschichte.* Von al-Ushmūnain wird nicht, wie von so vielen anderen Städten Aegyptens gesagt, dass es dort Überreste von alten Tempeln (barbā) gebe; nur Abū 'l-Fidā erwähnt die Anwesenheit von bearbeiteten Säulen, und al-Ḥarrānī, der von ihr zusammen mit Anṣinā und Būṣīr spricht, sagt dass es dort antike Überbleibsel gäbe. Die alte Herrlichkeit der Stadt ist aber in der Tradition lebendig geblieben, indem diese die Gründung der Stadt dem Ushmūn (oder Ushmun) zuschreibt, der mit seinen

<sup>1)</sup> al-Maḥrizī, ed. Wiet, IV, 134.

<sup>2)</sup> C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Strassburg 1902, I, 55, 73, 74, nach al-Musabbiḥī.

<sup>3)</sup> al-Maḥrizī, ed. Būlāq, I, 338.

<sup>4)</sup> Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī und al-Kalkāshandī, III, 398.

drei Brüdern Ẓuṭarīm, Aṭrib und Šā das ganze Gebiet von Miṣr unter sich verteilten. Es gibt zwei verschiedene Traditionen, deren eine die Brüder zu Söhnen des Miṣr, Sohn des Baiṣar, Sohn von Ḥām, Sohn von Nūḥ (Noah) macht, während die andere zwischen Miṣr und sie noch den Ẓiftīm einschleibt. Das von Ushmūn beherrschte Gebiet war die nördliche Hälfte Ober-Aegyptens, von Ẓibṭ (Coptos) bis Manf (Memphis). In dem schon oben erwähnten Werke *Mukhtaṣar al-ʿAdjāʾib* <sup>1)</sup>, dessen Inhalt im grossen und ganzen mit dem oft von al-Maḳrīzī zitierten Werk des Ibn Wāṣif-Šāh übereinstimmt, werden die Regierungen der nachsintflutlichen Könige Aegyptens beschrieben, nur dass dort die vier genannten Brüder als Ahnherren von vier nach einander regierenden Dynastien aufgeführt werden, die zusammen etwa 3000 Jahre regiert haben sollen. Dies führt zu ganz unmöglichen chronologischen Verhältnissen, welche den Gedanken nahelegen, dass die legendarischen Geschichtsüberlieferung verschiedene Dynastien, die in Wirklichkeit zum Teil zugleichzeitig regiert haben, nacheinander ansetzt <sup>2)</sup>. So ist es möglich, dass in der Überlieferung über Ushmūn noch eine dunkle Kunde von den Taten eines alten Pharaos bewahrt geblieben ist. Al-Maḳrīzī gibt noch, nach Orosius, die Notiz, dass Ushmūn ibn Ẓibṭ der erste König von Agypten war, der zur Zeit des Sārūdī (Sargon?), n.l. 2905 Jahre nach der Weltschöpfung oder 663 Jahre nach der Sintflut regiert haben soll <sup>3)</sup>. Die obenerwähnte legendarische Geschichtsschreibung lässt Ushmūn 800 oder 830 Jahre regieren; die vier weiteren Könige seiner Dynastie zusammen noch nicht 100 Jahre. Nachdem er 600 Jahre regiert hatte, fiel das Volk der ʿĀd in Aegypten ein, beherrschte das Land 90 Jahre und zog dann weiter nach Arabien, während Ushmūn wieder Herrscher wurde.

Ushmūn hatte den Wunsch dauernde Werke zu schaffen. Er gründete die Stadt al-Ushmūnain, die damals eine Länge und Breite von 12 Meilen hatte <sup>4)</sup>. Auch baute er die Stadt Anṣinā, mit vielen Bauwerken, am gegenüberliegenden Nilufer. Nach der koptischen Überlieferung machte er einen unterirdischen Gang von al-Ushmūnain nach Anṣinā für seine Töchter, damit diese den dortigen Sonnentempel besuchen könnten; dieser Gang war am Fussboden, and den

<sup>1)</sup> Übersetzt von Carra de Vaux, *l'Abrégé des Merveilles*, Paris 1912.

<sup>2)</sup> Vgl. die Note in Wiet's Maḳrīzī-Ausgabe, III, 34-35.

<sup>3)</sup> al-Maḳrīzī, ed. Wiet, IV, 133-4.

<sup>4)</sup> Id., III, 42.

Wänden und oben mit dicken Marmor gepflastert <sup>1)</sup>. Am Tor von al-Ushmūnain machte er eine silberne Gans, welche schrie und mit den Flügeln schlug, wenn ein Fremder die Stadt betreten wollte <sup>2)</sup>. Weiter baute er die Stadt Uṭrātis <sup>3)</sup>; diese Namensform ist vielleicht eine Korruption für H-rm-zbūlis, was sich, wie oben gesagt, in einer Handschrift des *Mukhtaṣar* findet. Dann noch eine Stadt am Fuss des Gebirges, welche die „Stadt der Zauberer (der Priester)“ genannt wurde. Diese Stadt hatte vier Pforten nach den vier Windrichtungen, über denen je das Bild eines Adlers, eines Stieres, eines Löwen und eines Hundes sich befand; in den Bildern waren sprechende Geister, welche den Fremden den Zutritt zu der Stadt erlauben oder verweigern konnten. Bei der Stadt war ein vom Nilwasser umspülter Turm, der an jedem Wochentag ein jedesmal anders gefärbtes Licht ausstrahlte, und im Nilwasser schwammen farbige Fische. Weiter war diese Stadt umgeben von Statuen mit Affenköpfen <sup>4)</sup>. Schliesslich wird dem Ushmūn noch der Bau einer „Wunderstadt“ zugeschrieben, und, nach einer gewissen Überlieferung, sogar der Stadt ‘Ain Shams (Heliopolis), obgleich die Gründung dieser Stadt auch auf Namen eines anderen legendarischen Königs steht <sup>5)</sup>. Es wird weiter berichtet, dass Ushmūn mit farbigen Glasplatten versehene Sitze (madjālis) im Nil angelegt habe <sup>6)</sup> und dass es zu seiner Zeit viele Schlangen gab, welche man fing um von ihrem Fleisch Heil- und Zaubermittel zu machen; später wurden diese Schlangen durch Zauberkunst in das „Schlangental“ in der östlich von Alexandrien liegenden Gegend von Lübiya und Marāḳiya versetzt <sup>7)</sup>. Nach seinem Tod baute man für Ushmūn ein Mausoleum (nāwūs) am Rande der Stadt al-Ushmūnain; hier wurde er zusammen mit grossen Schätzen und Wundersachen begraben, darunter tausend Gefässe mit Drogen für verschiedene Zwecke; sein Name wurde auf dem Gebäude geschrieben und ein Talisman darüber gesetzt um den Zutritt zu verhören <sup>8)</sup>. In seiner Zeit wurde auch die Stadt al-Bahnasā gebaut.

Auch die christliche Tradition, wie sie vorliegt im um 1174 ge-

---

<sup>1)</sup> Id., III, 43; IV, 132; im *Mukhtaṣar* steht allerdings nicht, dass der Gang nach Anṣinā, sondern nach der Nilmündung führte.

<sup>2)</sup> Id., IV, 133.

<sup>3)</sup> Id., III, 42.

<sup>4)</sup> Id., III, 42.

<sup>5)</sup> Id., III, 43.

<sup>6)</sup> Id., III, 43.

<sup>7)</sup> Id., IV, 133.

<sup>8)</sup> Id., III, 43.

schriebenen Buch des Abū Ṣāliḥ (besser Ibn Mas'ūd) über Kirchen und Kloster in Aegypten <sup>1)</sup> und im jakobitischen Synaxaire <sup>2)</sup>, weiss etwas von al-Ushmūnain zu erzählen. Der Messias kam während seines Aufenthalts in Aegypten mit seiner Mutter von Baṣṭa nach al-Ushmūnain; über der Stadt stand als Talisman eine Pferdestatue auf vier Säulen, welche als der Messias kam herabfiel und zerbrach: fünf Kamele, die dort den Messias bedrängten, wurden in Stein verwandelt <sup>3)</sup>. Im Kirchenbuch des Abū Ṣāliḥ wird al-Ushmūnain identifiziert mit Kleopatriis <sup>4)</sup>, obgleich nach der koptischen Patriarchengeschichte <sup>5)</sup> dieser Ort vielmehr als Todesort des Kalifen Marwān genannt wird, also mit dem schon genannten Būṣīr identisch ist. Die Gründung von al-Ushmūnain wird jedoch in der koptischen Überlieferung auch der Kleopatra zugeschrieben <sup>6)</sup>. Auch dies weist auf die schon oben angedeutete Tatsache, dass in den späteren Überlieferung die Städte al-Ushmūnain und Būṣīr Kūrīdis gewissermassen verknüpft sind.

<sup>1)</sup> *Churches and Monasteries in Egypt*, übers. von Evetts und Butler, Oxford 1898.

<sup>2)</sup> *Patrologia Orientalis* XVI.

<sup>3)</sup> Auch Maḳrīzī, ed. Wiet, IV, 101 u. 133.

<sup>4)</sup> Evetts u. Butler, S. 221.

<sup>5)</sup> *Patrologia Orientalis* V, S. 186.

<sup>6)</sup> Maspéro u. Wiet, *Matériaux*, S. 20, wo auch auf Quatremère, *Mémoire sur l'Égypte*, Paris 1811, I, 494 verwiesen wird.

## LA LITTÉRATURE GÉOGRAPHIQUE CLASSIQUE DES MUSULMANS \*)

Les „géographes arabes” figurent en assez bonne place dans l’histoire de la géographie. La période utile de leur activité s’étend de l’an 800 environ à l’an 1300 de notre ère, et les données multiples et variées que nous leur devons viennent donc combler la lacune qui existe entre les derniers représentants de la géographie classique, et la renaissance de l’intérêt pratique pour la géographie dans l’Europe de la fin du moyen âge. Il s’en faut de beaucoup que cette lacune soit entièrement comblée par les Musulmans: leur activité commence en effet trop tard, et leur orientation est d’ailleurs trop unilatérale pour qu’il puisse en être ainsi. On s’en rend compte surtout lorsqu’on s’efforce de suivre chronologiquement un seul objet d’investigation dans les sources disponibles. Mais lorsqu’on tâche d’apprécier ces données dans leur propre contexte culturel et historique, on acquiert l’impression que, précisément par son orientation différente, la littérature géographique musulmane représente une riche et féconde contribution à notre connaissance de la géographie du moyen âge, et fournit à la méthodologie de la science en général un sujet d’étude intéressant.

Le présent article a pour objet d’esquisser précisément l’esprit général qui domine la littérature géographique classique des Musulmans, de déterminer les points de vue auxquels se sont placés ces auteurs pour entreprendre la description des pays et des peuples, dans le cadre de leur idéologie musulmane, et enfin de décrire aussi, autant que faire se peut, l’évolution de leurs méthodes, ainsi que le but qu’ils ont atteint de cette façon. Nous n’avons donc pour objet pas tant une énumération de noms d’auteurs et de leurs ouvrages — cela a été fait à plus d’une reprise d’une façon générale ou détaillée <sup>1)</sup>

---

\*) Traduction intégrale par J. Ryckmans d’un article paru sous le titre: *De klassieke geografische literatuur der Mohammedanen*, dans *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* (Amsterdam), 2e série, 49 (1942), p. 188-216.

<sup>1)</sup> M. Reinaud, *Introduction générale à la Géographie des Orientaux* (première partie de *La Géographie d’Aboulféda*, Paris 1848); M. J. de Goeje, *Eenige mededeelingen over de Arabische Geografen*, dans le *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 1 (1874), p. 190-199; J. H. Kramers, article *Djugbräfyä* dans l’*Encyclopédie de l’Islam*.

— qu'une introduction à l'histoire interne de la science géographique de l'Islam. Ce sujet a déjà été examiné dans diverses enquêtes de détail, mais il ne peut encore être question — loin de là — d'entreprendre sur cette matière une étude complète au point de vue de la philologie et de l'histoire de la culture.

Le géographe musulman le mieux connu de la science occidentale est al-Idrīsī († 1156). Son oeuvre est longtemps restée la seule pour laquelle on disposât d'une traduction complète <sup>1)</sup>; elle attirait de plus l'attention parce qu'elle était accompagnée d'une série de cartes qui, mises bout à bout, formaient une carte complète du monde, du type de celle de Ptolémée. Al-Idrīsī est certainement un auteur extrêmement important, mais au point de vue de la géographie arabe son livre ne peut plus être appelé „classique”. Les manifestations les plus vivantes de la connaissance géographique en Islam appartiennent aux 9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> siècles, époque qui constitue par ailleurs la période classique pour d'autres branches de la littérature arabe. Nous allons ci-dessous tenter de caractériser les traditions qui, jusqu'à la période classique, ont contribué à la genèse des principaux ouvrages géographiques. Pour ne pas trop élargir la matière, on ne dira que peu de choses de la période postérieure. Certains ouvrages géographiques très étendus, et importants, ont certes vu le jour dans les siècles postérieurs, mais ces ouvrages sont tous, dans une mesure plus ou moins grande, des compilations, et n'auraient jamais pu être écrits sans les fondements qui ont été placés dans le premier âge d'or de la civilisation musulmane.

Dans la littérature musulmane prise dans son ensemble, l'étude de la géographie n'occupe pas une place importante à cause de l'orientation traditionnelle de la littérature. On sait que le nombre d'ouvrages écrits par des Musulmans est extrêmement élevé; une sentence attribuée au Prophète déclare que l'encre utilisée pour la diffusion de la science est tout aussi précieuse que le sang versé par les témoins de la foi. Mais la science visée ici est la science religieuse ou coranique, dont le but est de répandre la connaissance de ce qu'Allah veut que fassent et pensent ses serviteurs. Elle consiste non seulement à multiplier le texte du Coran, mais aussi à mettre par écrit les sentences et les actes du Prophète, et à reproduire les opinions des autorités du monde des savants concernant la portée des textes du Coran et des sentences du Prophète, pour édifier le système d'une morale

---

<sup>1)</sup> A. Jaubert, *La Géographie d'Edrisi*, Paris 1836-40.



et d'une dogmatique auxquelles tous sont soumis. Jamais cette conception du véritable but de la rédaction d'ouvrages — le „Livre” par excellence demeurant toujours le Coran — n'a complètement disparu dans la littérature classique musulmane. Tout écrit doit commencer par les mots: „Au nom d'Allah, le Clément Miséricordieux” — qui introduisent d'ailleurs, à une exception près, chacune des sourates du Coran — après quoi quelques lignes proclament d'une façon variée à l'infini la louange d'Allah et de son Messager. Non seulement la littérature, mais même toutes les manifestations culturelles, ainsi que l'art musulman, vivent en vertu et par la grâce de cette exaltation de l'oeuvre d'Allah, et de la conduite des serviteurs d'Allah dans la „route bien frayée”. Toutes les autres expressions d'intérêt humain, et toutes les inspirations créatrices restent subordonnées à cette exigence. La littérature n'a jamais voulu donner une place convenable à des genres littéraires tels que le drame ou le roman, pas plus qu'une peinture musulmane indépendante ait jamais pu se développer. On doit en fait s'étonner de ce que deux siècles à peine après Mahomet des ouvrages consacrés à la description des pays aient vu le jour: les raisons de ce fait seront signalées plus loin; mais il ne faut pas oublier que la littérature géographique ne renie jamais complètement sa dépendance à l'égard de la suprématie absolue d'Allah sur les Musulmans, ses serviteurs qui lui sont soumis. Un auteur géographique ne manquera pas de citer un passage du Coran qui serait traditionnellement mis en rapport avec une ville ou une région qu'il décrit, ni de faire appel à une sentence du Prophète qui confirmerait d'une certaine manière une théorie géographique qu'il propose.

Malgré cela, la description classique des pays ne participe pas à la haute estime dont jouit la littérature religieuse. Une des plus graves conséquences en est que les manuscrits de la plupart des ouvrages géographiques sont copiés avec beaucoup moins de soin que ceux qui se rapportent aux sciences du Coran et de la Tradition du Prophète. Pour ces derniers en effet, la conscience même des copistes les incitait à suivre minutieusement leur modèle, tandis que le copiste d'un ouvrage étranger aux sciences coraniques ne pensait devoir se préoccuper que du prince qui lui donnait son travail, et dont l'unique but était souvent d'acquérir l'ouvrage pour sa bibliothèque, sans qu'il y jette lui-même jamais un seul coup d'oeil. Cette attitude se vérifie d'ailleurs pour les manuscrits d'ouvrages consacrés à des sciences autres que les sciences coraniques, telles que l'histoire, la philosophie, les mathématiques et l'alchimie. Une telle légèreté envers

la tradition des sources devait avoir des conséquences désastreuses pour la transmission exacte de noms géographiques peu connus, surtout dans l'écriture arabe dont tant de lettres se ressemblent et ne se distinguent entre elles que par le nombre et la position des points voyelles. Pour ne citer qu'un exemple: la Mer Noire est connue par les géographes arabes tardifs sous le seul nom de Nīdash, qui n'est autre qu'une lecture erronée, et vocalisée erronément, de Buntus, c'est-à-dire le nom grec *Pontos* ! Heuseusement, certains copistes ont eu assez de flair philologique et de conscience pour corriger, dans la mesure du possible, les fautes qu'ils trouvaient dans leurs manuscrits.

Les quelques caractéristiques que nous venons d'évoquer concernant l'activité géographique des auteurs musulmans se vérifient aussi en partie pour l'activité du monde chrétien du moyen âge dans ce domaine. Dans l'Europe d'alors, l'érudition géographique, héritière des auteurs de la fin de l'époque classique, se trouvait, elle aussi, sous l'influence de la doctrine souveraine et de l'idéologie de l'Eglise. Les savants auteurs de traités géographiques, tels qu'Isidore de Séville, l'Irlandais Dicuil, l'Anglais Bède le Vénérable, et d'autres, étaient des religieux, qui écrivaient dans leur monastère. La différence est toutefois que l'étude de la géographie dans le moyen âge chrétien a produit bien peu de neuf, dans les pesants exposés qui lui étaient consacrés, tandis que dans la littérature musulmane se déroule une image d'un nouveau monde, attirante de vie et de fraîcheur. Cette différence s'explique en général par le fait qu'aux environs de l'an 900 la civilisation musulmane était bien plus jeune et dynamique que la civilisation chrétienne; elle se dégageait précisément d'un long stade réceptif qui lui avait fourni un riche apport spirituel de l'Orient (Perse et Inde), et de l'Occident (Grèce), apport dont nous préciserons ultérieurement l'ampleur en ce qui concerne la connaissance de la géographie. Un second élément de cette différence réside dans le fait que les auteurs musulmans d'ouvrages géographiques n'étaient pas des moines qui avaient renoncé au monde, mais des gens plus ou moins érudits, qui avaient parcouru de vastes régions du monde musulman, et alliaient l'esprit pratique au désir d'augmenter leurs propres connaissances et celles des autres. Ils constituaient donc un type d'hommes tout différent de celui des moines du moyen âge, et doivent être comparés aux grandes figures, avides de savoir, de l'époque de la Renaissance.

Nous ne sommes informés de la personnalité et de la vie de la plu-

part des auteurs d'ouvrages géographiques que par les quelques indications qu'ils nous en donnent dans leurs propres ouvrages — ce qui prouve qu'ils n'étaient très célèbres ni de leur vivant ni par la suite. Ils appartenaient toutefois d'une façon générale au monde des savants, du fait qu'ils étaient versés dans la science religieuse de l'Islam; ce qui explique aussi l'attitude intellectuelle typique des Musulmans, que nous avons évoquée plus haut. Mais la classe des savants musulmans n'était pas — il s'en faut de beaucoup — aussi éloignée du monde que les moines chrétiens. Les savants musulmans avaient coutume de beaucoup voyager: rien que le devoir religieux du *hadj*, ou pèlerinage à la Mecque, en incitait déjà beaucoup à utiliser les nombreuses possibilités de voyage en petites ou grandes caravanes. Une autre raison importante de voyager était „la recherche de la science”, par laquelle on entendait avant tout la visite à de grands savants réputés, qui possédaient des traditions authentiques concernant les sentences et les actions du Prophète, afin de pouvoir transmettre ces traditions sous le nom de ces autorités. Mais une autre „science”, dans un sens plus large, se répandait de cette façon dans le monde musulman. Les savants voyageurs — ou peut-être pourrait-on parler plus exactement d'„intellectuels” voyageurs — étaient aussi de grands lecteurs, qui avaient accès, de par leur situation, à des bibliothèques parfois considérables, que des princes ou des personnages de haut rang avaient constituées pour eux-mêmes, ou fondées pour l'usage public. Ceux qui s'intéressaient à la géographie étaient ainsi en mesure de prendre connaissance de manuscrits de leurs devanciers en la matière: c'est par là uniquement que se créa une tradition scientifique plus ou moins ferme. La consultation de manuscrits revêtait, avant l'imprimerie, une importance d'autant plus grande que les exemplaires d'un même ouvrage pouvaient considérablement différer, par suite des copies successives.

Pour leurs besoins personnels, qui étaient vraisemblablement réduits, les géographes ambulants dépendaient surtout des faveurs des princes et des hauts dignitaires, auxquels d'ailleurs ils dédiaient souvent leurs oeuvres. Mais aussi — comme il apparaît suffisamment dans leurs ouvrages — ils subvenaient à leurs besoins en jouant un rôle dans le commerce, en tant que commerçants particuliers, ou comme représentants d'un gros commerçant. La littérature géographique y a gagné en valeur, parce que différents ouvrages témoignent d'un grand intérêt pour tout ce à quoi les commerçants attachaient de l'importance: aussi bien la nature et l'importance des produits

du sol et de l'industrie d'une région donnée, que les conditions de commerce et de transport qui, suivant les régions, favorisaient ou freinaient les échanges commerciaux. On a même dans un cas l'impression qu'un auteur fait sciemment de la réclame pour un article de commerce, qu'il tentait vraisemblablement de répandre.

Du fait que nos auteurs appartenaient à la classe des intellectuels libres, on peut déterminer leur provenance sociale. Ils appartenaient aux cités florissantes qui étaient nées durant les premiers siècles de l'Islam dans les territoires des anciennes civilisations: Syrie, Iraq, Perse occidentale, Perse orientale (Khorasan), Turkestan, Egypte, Afrique du nord, Espagne. Dans ces différentes villes: Damas, Bagdad, Hamadhan, Iṣṭakhr (près de Persépolis), Balkh, Bukhara, Fuṣṭāṭ (le vieux Caire), Kairouan, Cordoue, s'était développée une culture intellectuelle musulmane, orientée dans la même direction, et dont les témoins avaient eu la même éducation et reconnaissaient les mêmes valeurs spirituelles. Toutefois, la partie orientale du territoire musulman avait au 10<sup>e</sup> siècle une certaine supériorité; ce n'est que plus tard que l'Egypte, l'Afrique du nord et l'Espagne se mirent à contribuer activement à la promotion de la culture. Quant à l'Arabie même, son territoire avait cessé depuis longtemps d'être fécond au point de vue intellectuel, à l'exception de la région du Yemen qui produisit encore au début du 10<sup>e</sup> siècle un des plus grands auteurs géographiques: al-Hamdānī.

Cette esquisse de l'infrastructure sociale de la littérature géographique doit encore être complétée par un coup d'oeil jeté sur les conditions politiques. A l'époque que nous envisageons ici plus particulièrement, les institutions politiques à l'échelon national avaient cédé le pas dans une large mesure à celles de la communauté religieuse de l'Islam. Les Musulmans pensaient avoir atteint l'idéal d'une communauté unique, sans distinction de race, de langue ou d'origine, unie sous l'égide d'un chef voulu par la loi d'Allah, le Calife ou Imām. Sans doute, on n'était pas d'accord sur la personne de ce chef, puisque les Chiītes revendiquaient cette dignité pour un descendant du cousin et gendre du Prophète, 'Alī, mais du moins la structure politique, telle qu'elle existait dans la théorie qui en fixait les normes, pouvait passer pour parfaite. C'est pourquoi le fait que les Califes de Bagdad n'eurent pratiquement plus d'autorité à partir de l'an 930 environ, et que des princes de dynasties fraîchement venues au pouvoir en Orient et en Occident détenaient à ce moment le pouvoir militaire

et fiscal, n'a eu qu'une importance secondaire. Les frontières de ces dynasties étaient d'ailleurs sans cesse sujettes à de grands changements; de grandes villes bien connues, telles que Basra en Iraq, ou Ispahan en Perse, ont fréquemment changé de mains à la suite de querelles dynastiques. Les opérations militaires occasionnées par ces disputes n'avaient qu'une incidence locale, et ne causaient pas grand dommage, tout au contraire de la vague de guerres destructrices qui ravagea les pays de l'est lors de la venue des Mongols au 13<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi la structure politique transitoire d'une région ne prend pas plus de place, dans l'intérêt des géographes classiques, que les produits du sol, les monnaies en cours, la cherté des vivres ou les tendances hérétiques de la population.

La nationalité des auteurs n'avait pas non plus grande importance. Durant les premiers siècles, l'arabe était la seule langue dans laquelle des ouvrages étaient composés, même si leurs auteurs étaient originaires de territoires iraniens, araméens ou nord-africains. Cette situation a quelque peu évolué par la suite, avec l'apparition, au 11<sup>e</sup> siècle, de pair avec une conscience nationale persane grandissante, d'adaptations persanes d'ouvrages de la littérature géographique.

Mais la réalité politique de l'Islam était d'un intérêt prépondérant pour les géographes musulmans classiques. En dehors de leurs considérations géographiques générales, leur premier but était de fournir une description de l'„empire de l'Islam", par lequel ils entendaient tous les territoires qui appartenaient théoriquement au Califat des Abbassides, et se trouvaient sous le sceptre de dynasties musulmans. Cette conception répond à la distinction établie par la loi musulmane entre le „territoire de l'Islam" d'une part, et le „territoire de guerre", avec lequel aucune paix durable ne peut intervenir aussi longtemps qu'il n'est pas soumis complètement au chef de la communauté musulmane. La limitation des géographes arabes aux seuls pays islamiques répond davantage, pour beaucoup d'entre eux, à un programme établi, conforme à la conception religieuse que nous avons caractérisée plus haut, qu'à une réelle limitation de leur intérêt. De plus, bien que d'après son origine la science géographique des musulmans ne soit pas purement musulmane, le développement de l'histoire était responsable de ce qu'au 10<sup>e</sup> siècle les Musulmans intellectuels avaient en fait un horizon géographique qui ne débordait pas de beaucoup les pays où l'Islam avait triomphé: on ne savait que peu ou prou de l'Europe chrétienne, et on en paraît même pas avoir soupçonné qu'il y avait là un ensemble de puissances politiques et

culturelles. On trouve sur une carte de cette époque la remarque suivante au sujet du nord-ouest de l'Europe: „Dans ces territoires habitent différents peuples dont le langage est différent de celui de leurs voisins, mais qui vivent côte à côte malgré leur diversité. Les uns appartiennent au souverain des Rûm (l'empereur de Byzance), les autres, du moins les principaux et les plus nombreux de ces peuples, ne lui obéissent pas; mais tous se trouvent en communication avec lui. Leur religion est la religion chrétienne”. Leur connaissance de l'Empire Byzantin, et surtout de l'Asie Mineure, était plus détaillée, surtout à cause des nombreuses guerres et des incursions dans cette région. Ils avaient aussi une connaissance particulière de la Russie méridionale, et du territoire de la Volga, où les Bulgares furent plus ou moins islamisés au 10<sup>e</sup> siècle, et où assez bien de Musulmans venant du sud étaient établis pour le commerce. La Chine et l'Inde — à l'exception de Sind, la vallée de l'Indus conquise vers 700 par les Musulmans — se trouvaient pratiquement en dehors de leur sphère d'intérêt. Ils marquent toutefois un intérêt plus net pour les pays nègres du sud de l'Égypte et du Sahara.

Ces constatations n'impliquent pas que la connaissance géographique réelle, dans les pays de l'Islam, était aussi réduite qu'on pourrait en inférer de ce qui précède. Dans l'Océan Indien, au 3<sup>e</sup> siècle de l'Islam, des marins musulmans avaient pénétré fort loin dans l'Archipel des Indes orientales, et ils connaissaient les ports de la Chine et du Japon. Leur connaissance des côtes des pays chrétiens de la Méditerranée doit, elle aussi, avoir été plus étendue qu'on ne pourrait le croire d'après les oeuvres littéraires. Mais toutes ces données si précieuses pour nous ne parvenaient généralement pas encore au niveau intellectuel auquel les auteurs se plaçaient par tradition <sup>1)</sup>. En plus de la limitation que leur imposait plus ou moins inconsciemment leur orientation religieuse, ils étaient rapidement tombés sous le coup d'une tradition d'érudits, qui leur interdisait de prendre connaissance de toute information qui n'était pas acquise d'une façon acceptable pour des savants. A cet égard, on pourrait donc continuer la comparaison avec l'érudition monastique dans les pays chrétiens.

L'auteur al-Maḳḍisī, qui écrivit peu avant l'an 1000 son célèbre ouvrage géographique <sup>2)</sup>, constitue un exemple éloquent de cette atti-

<sup>1)</sup> Un texte du 10<sup>e</sup> siècle, qui décrit des voyages en Orient, a été édité avec traduction par van der Lith, *Livre des merveilles de l'Inde*, Leyde 1883-86.

<sup>2)</sup> Deuxième édition de ce texte par M. J. de Goeje, dans le tome III de la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Leyde 1906. Le début d'une traduction anglaise par Ranking et Azoo a paru dans la *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1897-1910.

tude traditionaliste que nous venons de signaler. Dans son chapitre sur les mers, il s'occupe tout d'abord de la grande mer orientale, qui baigne les côtes d'Arabie. Au cours de ses recherches dans différentes bibliothèques, il avait constaté que les cartes établies pour cette mer différaient considérablement entre elles, du fait que certaines la représentaient sous la forme d'un oiseau, et d'autres sous la forme d'un manteau. Il déclare d'autre part avoir parcouru au moins 2000 farsakh<sup>1)</sup> dans cette mer, en compagnie de navigateurs expérimentés, qu'il a interrogés sur ses voies et ses limites. Il avait vu que ces marins possédaient certains écrits — il ne va pas jusqu'à leur faire l'honneur de les appeler „livres”; c'étaient des sortes de manuels de navigation — dont ils tiraient leur connaissance, et auxquels ils se fiaient. Notre auteur avait soigneusement étudié ces écrits, et les avait comparés avec les cartes qu'il avait réunies. Un jour, il se trouvait assis sur le rivage d'Aden en compagnie d'un certain Abū 'Alī ibn Hāzim, un important marchand et navigateur. Ce dernier lui demanda ce qui le rendait soucieux, sur quoi al-Maḳḍisī lui fit part de l'incertitude qui le tourmentait concernant les formes de l'Océan Indien, et lui demanda, en tant qu'expert en cette matière, de lui en donner une description à laquelle il pût se fier. „C'est justement à moi que tu devais t'adresser”, fit Abū 'Alī, qui nivela le sable et y dessina les contours de la mer. Celle-ci n'avait la forme ni d'un manteau, ni d'un oiseau, mais comportait un grand nombre de lignes en forme d'échelle, et de ramifications. Al-Maḳḍisī déclare avoir repris cette forme de carte, mais en la simplifiant par l'élimination des ramifications, à l'exception toutefois du golfe d'Aila, c'est-à-dire de la Mer Rouge, à cause de sa grande importance. Les deux manuscrits conservés d'al-Maḳḍisī contiennent en effet une carte de l'Océan Indien, mais cette carte est manifestement sous l'influence de la carte d'al-Iṣṭakhrī, qui avait écrit 50 ans avant lui, et auquel il dit lui-même avoir fait des emprunts. Nous devons donc admettre soit que la forme originale de la carte d'al-Maḳḍisī a été perdue, et remplacée par une autre plus en vogue dans la littérature, soit que l'auteur n'a pu, après tout, se défaire complètement des conceptions traditionnelles de ses devanciers, malgré l'originalité qui caractérise son oeuvre.

Al-Maḳḍisī, que nous venons de mentionner, est certainement le plus illustre représentant du premier âge d'or de la littérature géographique arabe, et l'orientaliste Sprenger, qui le premier l'a fait

<sup>1)</sup> Le *farsakh* représente généralement une distance de 6 km. C'est un mot perse, qui a la même origine que le mot *parasange* des auteurs grecs.

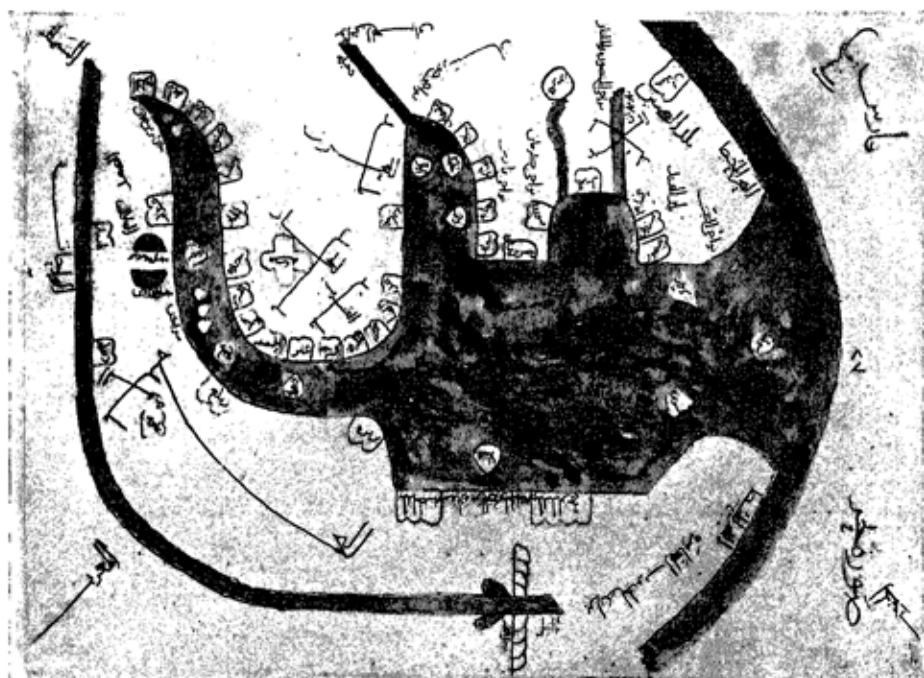


Fig. 1. L'Océan indien („Mer de Fars”), dans un manuscrit d'Ibn Ḥawḳal.  
(Le nord est en haut).

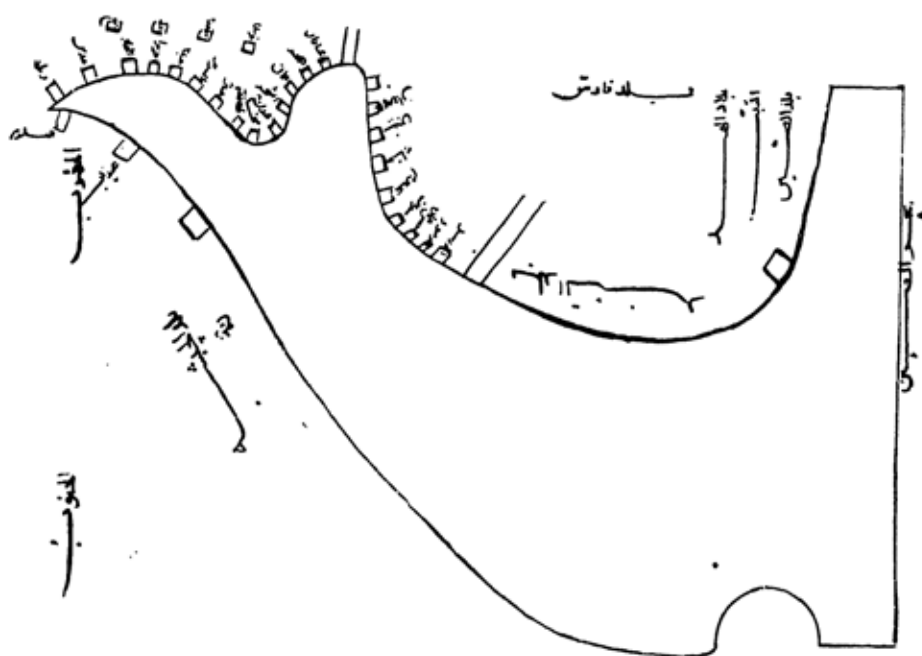


Fig. 2. L'Océan indien („Mer de Fars”), dans un manuscrit d'al-Maḳḍī.  
(Le nord est en haut).

Les figures de cet article sont reproduites avec permission  
de: Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap





Fig. 3. Carte du Nil dans un manuscrit d'al-Khwarizmi. (L'est est en haut).

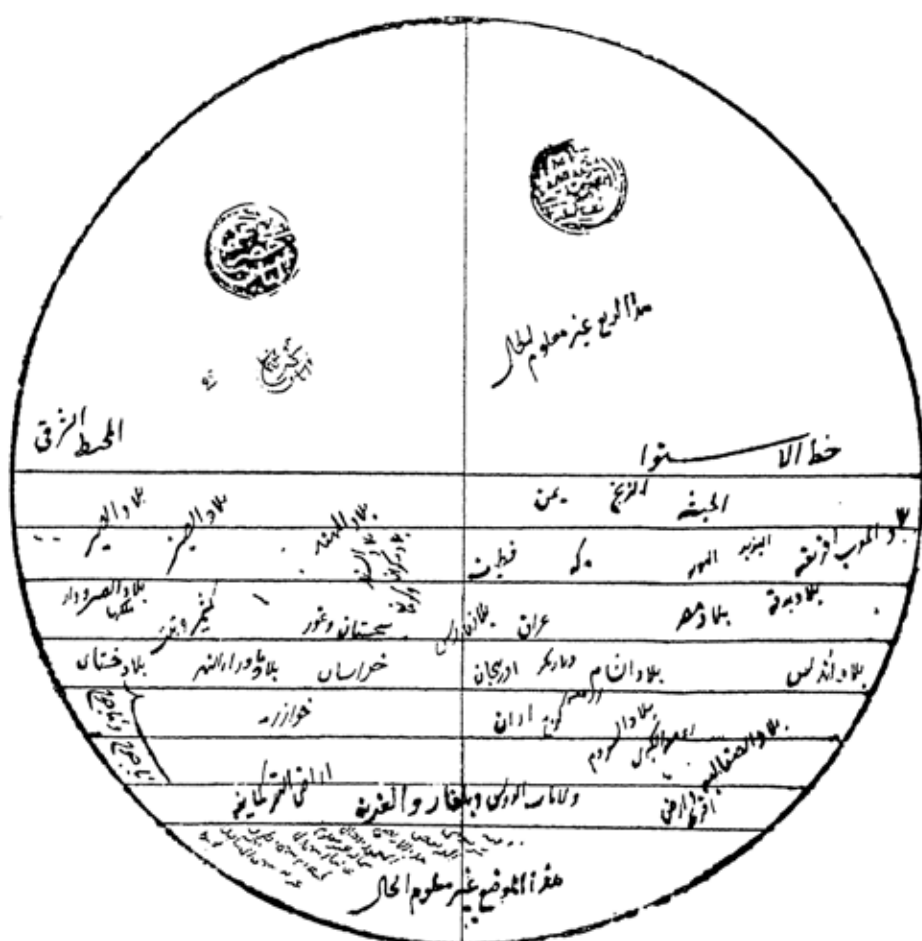


Fig. 4. Carte schématique des sept climats, où ne sont mentionnés que les noms des pays, pour donner leur position. (Le sud est en haut).

largement connaître en 1864, lui a prodigué une louange encore plus flatteuse en déclarant qu'il était „le plus grand géographe de tous les temps”. En donnant une analyse de son oeuvre, nous voulons essayer de montrer que cet auteur mérite en effet l'intérêt particulier de la science géographique, non seulement à cause de son originalité, mais aussi parce que ses conceptions et sa méthode sont dominées dans une large mesure par celle des générations précédentes, et peuvent en être considérées comme la synthèse.

De la vie d'al-Maḳḍisī, on ne connaît rien de plus que ce qui apparaît dans son oeuvre. Il était originaire de Jérusalem — en arabe Bait al-Maḳḍis, d'où son nom al-Maḳḍisī, qu'on lisait jadis al-Muḳaddasī — et était né en 946, d'une famille d'architectes; sa mère était d'origine perse. Il paraît avoir fait des voyages considérables, et avoir été admis chez les princes et les grands. Le fond et la forme de ses livres révèlent de grandes capacités littéraires, et une sérieuse érudition religieuse. Son ouvrage porte le titre: „La plus belle division pour la connaissance des pays”. La plus grande partie du livre est d'ailleurs constituée d'une série de chapitres qui traitent chacun d'une partie du territoire de l'Islam formant un ensemble géographique: l'auteur affirme avoir visité chacun de ces territoires. Différents chapitres précèdent cette partie. Une courte introduction traite de l'intention de l'auteur, à savoir, de fournir une description fidèle des pays, provinces et villes — ce qui lui donne l'occasion de faire la critique de certains de ses devanciers qui, à son avis, ont traité de toutes sortes de sujets étrangers à la question. Puis vient un chapitre étendu sur les mers et les fleuves, auquel nous avons emprunté l'extrait relatif à l'entretien de l'auteur sur le rivage d'Aden, cité plus haut. Le chapitre suivant passe en revue les noms géographiques homonymes dans différents pays, tandis que dans un autre chapitre sont énumérés, sous une forme épigrammatique, les avantages et les inconvénients des pays et des villes les plus célèbres. Un chapitre est ensuite consacré à l'extension géographique des sectes théologiques, des écoles juridiques, d'autres groupes ou sectes, et de communautés religieuses non musulmanes. L'auteur en vient alors à reparler de lui dans un chapitre où il donne un récit général des nombreuses aventures qui lui sont arrivées au cours de ses voyages, et de la peine qu'il s'est donnée à réunir ses matériaux par une recherche personnelle. Ce n'est que lorsque celle-ci était impossible qu'il recourait à l'avis de personnes dignes de foi; en dernière instance enfin, il s'adressait aux livres, et il n'existait pas de bibliothèque princière où il n'ait

quelque jour bouquiné. Le chapitre suivant traite brièvement des endroits où les croyants ou les superstitieux localisent une curiosité légendaire telle que: le centre du monde, la tombe d'Adam, etc. L'auteur insiste sur le caractère incertain de ces traditions, comme s'il voulait une fois pour toutes en finir avec de pareilles données pseudo-géographiques; mais en fait des récits de ce genre reparaissent continuellement dans la suite de l'ouvrage.

Le chapitre suivant ne contient que des noms: c'est une sorte d'index géographique de tout le territoire que l'auteur va décrire, et destiné à ceux qui n'ont pas le temps de lire sa description plus circonstanciée. Un autre chapitre donne un exposé des conceptions géographiques des astronomes, et en particulier de leur division du monde habitée en sept zones climatiques parallèles. Si al-Maḡḡdisī traite de cette division géographique dont la méthode lui était étrangère, c'est que la géographie astronomique donne les moyens de déterminer la *ḡibla*, ou direction de la Mecque, vers laquelle les Musulmans de tous les pays doivent se tourner durant leur *ṣalāḡ*, l'exercice religieux qu'ils doivent accomplir cinq fois par jour.

Notre auteur en vient enfin à la description proprement dite des pays. Dans un chapitre d'introduction, il donne une vue d'ensemble de l'„empire de l'Islam”, et de l'agencement géographique de ses différentes parties, ainsi qu'une estimation approximative des distances globales de frontière à frontière. Puis viennent les chapitres consacrés aux différents pays. En partant du centre de l'empire de l'Islam, l'auteur décrit tout d'abord l'Arabie, l'Iraq et la Mésopotamie, puis la Syrie, l'Egypte, et le Maghrib (Afrique du nord), et enfin l'Espagne. Il considère tous ces territoires comme constituant la moitié occidentale de l'Islam. La partie orientale est subdivisée en régions, qui sont pour la plupart des territoires iraniens: la Transoxiane (Turkestan occidental), le Khorasan, le nord-ouest de l'Iran (Azerbaïdjan, Arménie, Transcaucasie) *Djibāl* (à peu près l'ancienne Médie), le Khuzistan (le sud-ouest, l'ancien Elam ou Susiane), Fars (la Perside), *Kirmān*, et enfin *Sind* (la vallée de l'Indus); le désert de l'Iran central est également traité. Chaque chapitre est généralement divisé en deux parties, dont la première énumère une à une les localités, et donne de bonnes descriptions topographiques, surtout des principales villes; la seconde partie énumère toutes sortes de sujets que l'auteur groupe sous l'étiquette de „caractéristiques particulières”. On y examine successivement, pour chaque territoire envisagé, le climat, la population, avec ses qualités et ses défauts, sa composition suivant la religion,

les groupes sociaux, les professions, etc.; le commerce et les produits du commerce, les produits du sol, les fleuves, les montagnes, les minéraux et les mines; les „curiosités”, qui comprennent non seulement la description de monuments archéologiques, mais aussi toutes sortes d'histoires d'allure fantastique. On trouve encore dans cette subdivision: les poids et mesures, les monnaies, les langues, le climat politique, les charges fiscales qui pèsent sur la population et le commerce. En conclusion sont toujours fournis les itinéraires entre les localités principales, avec les distances données généralement en journées de caravanes, mais parfois aussi en farsakh.

Il n'y a donc aucun sujet intéressant de la géographie moderne qui ne soit traité par al-Maḳḍisī. Il faut ici immédiatement faire remarquer que beaucoup d'auteurs qui l'ont précédé ou suivi incorporent aussi tous ces sujets dans leurs ouvrages; al-Maḳḍisī est toutefois l'auteur à la fois le plus encyclopédique et le plus systématique. L'incapacité de traiter systématiquement un sujet donné est un des points faibles des lettrés arabes, dès qu'ils ne sont pas liés à un schéma traditionnel d'exposition. Leur composition dans les disciplines les plus variées est toujours associative et casuistique, ce qui est dû probablement à la structure intellectuelle religieuse de la civilisation musulmane. C'est pourquoi ces auteurs ne parviennent jamais à atteindre la perfection systématique vers laquelle tendent les conceptions scientifiques modernes. Pour cette même raison, ils ne parviennent pas à établir pour eux-mêmes de nouveaux plans méthodiques de traitement de leur matière; ils sont encore plus incapables de formuler des critiques sur les méthodes des autres, sinon pour des questions formelles de détail. Bref, on trouve représentées en puissance chez ces auteurs les disciplines de la géographie moderne: sociographie, anthropogéographie, géographie économique, et il reste possible d'utiliser avec profit leurs données, afin de former de l'ensemble une image obtenue du point de vue de ces sciences spéciales. Mais les lignes directrices de la composition sont traditionnelles.

Nous allons maintenant examiner successivement les éléments traditionnels de la littérature géographique des Musulmans. Ces éléments sont tous présents dans l'oeuvre d'al-Maḳḍisī; il apparaît d'ailleurs d'emblée, de l'analyse que nous avons faite de cette oeuvre, que la description géographique de l'auteur n'est pas le fruit d'une seule conception individuelle.

Il faut faire une distinction entre les éléments pré-islamiques et

post-islamiques. Ces derniers apparaissent plus tôt que les premiers dans la littérature arabe, et bien qu'ils perdent progressivement de leur importance, ils ont continué à caractériser la forme littéraire des écrits géographiques. Dans l'ancienne Arabie païenne, la poésie florissait chez les tribus nomades, et les connaissances géographiques très étendues que les Arabes avaient de leur habitat se reflètent dans les nombreux noms géographiques qu'on retrouve dans les vieilles poésies arabes. Dans les récits de batailles, le théâtre des combats est indiqué et nommé; mais c'est surtout dans les poésies d'amour qu'on trouve des indications de ce genre. Il y est toujours question des restes du campement d'une tribu, où le poète pleure sa bien-aimée partie avec cette tribu. La vallée, la source ou la hauteur où avaient lieu leurs rencontres sont alors volontiers nommées, comme dans une poésie de Ḥassān ibn Thābit, qui commence par ces vers: „As-tu interrogé les traces d'habitation qui sont entre al-Djawābī et al-Buḍai' et Ḥawmal?". Beaucoup de ces poésies étaient bien connues des tribus du désert, et c'est ce qui explique l'étendue de leur connaissance des noms de lieu, au point que des gens égarés, qui demandaient leur chemin et entendaient un nom, pouvaient immédiatement s'orienter lorsqu'ils se souvenaient d'un vers où ce nom se présentait. La connaissance géographique de leur pays faisait donc partie, chez les anciens Arabes, de leur civilisation littéraire orale. Même au premier siècle après la venue de Mahomet, il n'en était pas autrement. Toutes sortes de renseignements en prose ou en vers sur la vie du Prophète sont localisés avec précision, de même que les renseignements sur les anciennes expéditions. Lorsqu'au 8e siècle de notre ère une littérature de lettrés vit le jour en arabe, et que les lettrés se mirent à examiner et à expliquer d'un point de vue critique la vieille tradition littéraire, ils durent évidemment s'attaquer aussi à une énorme nomenclature géographique. Dans les commentaires des poésies anciennes et des récits d'opérations guerrières, ils s'efforçaient dans la mesure du possible de déterminer la situation des endroits mentionnés. Souvent ils ne pouvaient donner d'autre précision que celle qu'un endroit donné devait se trouver dans l'habitat d'une certaine tribu. Et cependant, la préoccupation principale de ces savants n'était pas géographique; leur premier but était de déterminer exactement comment un nom géographique devait être prononcé et orthographié. C'est ainsi que plus tard la connaissance géographique resta liée à l'érudition lexicologique et philologique.

Pour les siècles postérieurs, on possède des sortes de dictionnaires

géographiques de différents auteurs, qui étaient composés de la même façon que les grandes collections lexicographiques. Dans ces ouvrages, la position géographique est brièvement indiquée à côté du nom de chaque endroit, tandis qu'en même temps des vers anciens sont fréquemment cités, pour attester du moins la mention du lieu dans la littérature. Le plus ancien dictionnaire de ce genre est celui d'al-Bakrī († 1067)<sup>1)</sup>, natif d'Espagne; malgré son étendue, cet ouvrage ne cite qu'un petit nombre de noms géographiques non arabes. La tradition de pareils recueils alphabétiques est d'ailleurs bien plus ancienne qu'al-Bakrī, et remonte aux anciens philologues. Après cet auteur, d'autres ouvrages géographiques alphabétiques ont encore vu le jour, mais leurs matériaux sont empruntés à l'ensemble de la littérature géographique, qui s'était alors richement développée. Ceci n'empêche que la tradition même des dictionnaires géographiques remonte à l'ancienne philologie arabe.

A cette même tradition appartient le chapitre d'introduction d'al-Maḳdisī, signalé plus haut (p. 181) sur les noms géographiques prononcés ou écrits de même, ou presque de même, dans les différents pays. Cet exposé a dû mettre sur l'oeuvre d'al-Maḳdisī le sceau de l'exactitude philologique, et a certainement contribué à placer l'auteur dans les rangs des auteurs sérieux.

La géographie arabe ancienne a laissé toutefois d'autres traces dans l'oeuvre d'al-Maḳdisī. Il y avait au 2<sup>e</sup> siècle de l'Islam (8<sup>e</sup> de notre ère) des érudits qui étudiaient avec amour le folklore de la mère-patrie d'Arabie — tel Ibn al-Kalbī<sup>2)</sup> — mais dont seules des citations plus tardives nous permettent de nous faire une idée de leur oeuvre. Leur méthode était, si l'on veut, plus sociographique, et a conservé quantité de détails curieux sur les usages des anciens Arabes. Du fait que dans les siècles suivants l'Arabie pouvait de moins en moins prétendre à monopoliser l'intérêt au détriment des pays de culture musulmane plus récente, l'étude du folklore arabe ne fit plus école, quoi qu'il en soit resté quelque chose dans une forme littéraire figée. Mais il y a cependant un seul important et riche ouvrage sur la géographie et les coutumes de l'Arabie qui soit conservé, et qui est une noble expression de grand amour pour les traditions du pays arabe et de ses tribus. C'est la „Description de l'île (dans le sens de presque-île)

---

<sup>1)</sup> Edition du texte arabe par F. Wüstenfeld, Göttingen 1876-77.

<sup>2)</sup> Edition de son *Livre des Chevaux* par Levi della Vida, Leyde 1928; du *Livre des Idoles* par Aḥmed Zeki Pacha, 2<sup>me</sup> éd., Le Caire 1924.

des Arabes" par le Yemenite al-Hamdānī <sup>1)</sup>, mort en 947 dans sa ville natale de Ṣan'ā au Yemen. Il était, comme le confirment sa réputation et ses autres ouvrages, un grand savant. Sa description est détaillée et, quoique lassante, pas monotone, parce qu'il a vraiment un intérêt vivant pour tout, et a voulu, comme il le dit lui-même, établir „la relation de chaque endroit à ses habitants". Si l'oeuvre d'al-Hamdānī est une tardive mais sublime expression d'une bonne tradition d'érudition, elle est aussi un exemple ancien d'une description géographique consacrée à un seul pays — genre qui ne se révélera véritablement que dans les siècles postérieurs. A l'époque classique, celle d'al-Maḳḍisī, on écrivait encore principalement des ouvrages universels, animés d'une idée impériale, et pas encore éveillés au sentiment national. Pour autant donc que la tradition géographique arabe typique se reflète dans l'oeuvre d'al-Maḳḍisī, il faut en chercher les traces dans son chapitre sur l'Arabie, le premier des chapitres qu'il consacre à la description des pays.

Nous avons déjà mentionné l'idée impériale dans la littérature géographique, à propos de l'attitude intellectuelle islamique typique des auteurs. Cette idée a toutefois, à côté de l'Islam, une autre source, qui est préislamique, et qu'on pourrait appeler d'une façon générale „orientale ancienne". Elle est probablement venue par la Perse dans le monde musulman, mais la culture hellénique l'a connue également: l'empire musulman des Califes a été considéré comme la continuation de la domination des Perses à l'est, et des Byzantins à l'ouest. Et l'on trouve çà et là dans la littérature géographique musulmane l'expression d'idées transmises par une vieille tradition, selon laquelle il appartient aux attributs du maître d'un empire qu'on lui fournisse une description du monde qui se trouve à ses pieds. Le fait est rapporté pour Alexandre le Grand et pour Ardashīr, le fondateur de l'empire perse des Sassanides. L'ouvrage de Ptolémée est parfois, pour la même raison, mis en rapport avec le roi Ptolémée. Souvent, cette description du monde prend la forme d'un livre, mais aussi celle d'une carte de l'univers, ou d'un globe terrestre. En conformité avec cette conception, les souverains musulmans ont aussi estimé qu'il leur appartenait de promouvoir d'une façon ou de l'autre les recherches géographiques, ou de faire composer des ouvrages géographiques. L'exemple le plus connu est celui du

---

<sup>1)</sup> Edition du texte arabe par D. H. Müller dans: *Die Geographie der Arabischen Halbinsel*, Leyde 1884-91.

Calife al-Ma'mūn (813-833), qui fit déterminer par un certain nombre de savants la longueur du degré géographique, et pour lequel aussi, suivant les auteurs, une description de la terre, ou plus vraisemblablement une image de la terre, aurait été composée. Nous devons à l'instant revenir sur ce point en parlant des connaissances empruntées aux Grecs, mais le fait même de patronner des activités géographiques est entièrement dans la tradition orientale. C'est suivant cette même conception que des ouvrages géographiques et des cartes étaient destinés principalement aux trésors des princes, et que très souvent des traités de géographie étaient dédiés à un prince par leur auteur. Parmi les trésors qui furent découverts lors du pillage des palais des Fatimides en Egypte (fin du 12<sup>e</sup> siècle), se trouvait notamment une pièce de brocart de soie bleue, brodée de fils d'or, d'argent et de soie, qui avait été fabriquée en 964 pour le Calife fatimide al-Mu'izz. Les climats de la terre s'y trouvaient représentés, ainsi que les montagnes, les mers, les villes, les fleuves et les routes; auprès de chaque endroit, le nom était brodé en lettres d'or, d'argent ou de soie. Un autre exemple célèbre de ce genre est la carte du monde qui fut composée au milieu du 12<sup>e</sup> siècle sur les indications du célèbre géographe al-Idrisi pour son patron, le roi normand Roger I<sup>er</sup> de Sicile. Suivant la description qu'on en fait, cette carte était en argent. La cour du roi Roger se trouvait, comme on le sait, sous l'influence de la civilisation musulmane, qui avait prédominé durant trois siècles en Sicile. Plus tard, des globes terrestres et des atlas figurèrent parmi les cadeaux que se faisaient mutuellement les souverains orientaux, et qui notamment étaient continuellement apportés aux sultans turcs par les ambassadeurs de pays européens.

Mais revenons-en à al-Maḳḍisī. Lui aussi sacrifie aux exigences de son rang et de son temps en dédiant son ouvrage — du moins dans une des deux rédactions anciennes — à un personnage de haut rang, Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥasan, qu'il est difficile d'identifier. Ce personnage n'était certainement pas un prince, mais sans doute un haut fonctionnaire, un vizir. Mais à l'époque de al-Maḳḍisī, il n'y avait pas de souverain musulman qui fût indiscutablement le plus important. Le Califat n'avait plus de signification depuis le milieu du 9<sup>e</sup> siècle. Les dynasties les plus puissantes étaient: à l'est, les Samanides, qui résidaient à Nishabur et Bukhara, et à l'ouest, les Fatimides, qui venaient de conquérir l'Egypte. Des deux rédactions dans lesquelles nous est connue l'oeuvre d'al-Maḳḍisī, l'une (celle de Berlin) est plus encline à célébrer la gloire des Fatimides, tandis que l'autre (celle



d'Istanbul) exalte plutôt les Samanides. Le Abū 'l-Ḥasan en question appartenait vraisemblablement à la cour des Samanides.

Abstraction faite de cette question, le 10<sup>e</sup> siècle fut précisément l'époque où les auteurs pouvaient se montrer le plus indépendants, et pouvaient se permettre de n'avoir à compter que sur la valeur intrinsèque de leur oeuvre, pour que celle-ci fût considérée. Al-Maḳḍisī lui-même signale que ceux qui écrivaient avant lui formaient deux groupes: les auteurs d'un groupe veillaient en premier lieu à acquérir par leur éducation et leurs relations une réputation scientifique; lorsque par la suite ils se mettaient à écrire un livre, ils pouvaient être sûrs que celui-ci serait bien accueilli. Les autres dédiaient leurs ouvrages à une personne illustre, pour ainsi donner du prestige à leur oeuvre. Notre auteur déclare avoir suivi la seconde méthode, mais ceci uniquement dans la rédaction représentée par le manuscrit d'Istanbul; dans l'autre rédaction, il exprime d'une façon si claire sa satisfaction au sujet de son oeuvre, qu'il doit certainement, d'après sa conviction intime, être compté parmi les membres du premier groupe.

Il y a encore un autre élément dans les ouvrages géographiques de cette époque, et d'une époque postérieure, qui est lié à l'idée impériale, et plus particulièrement au côté administratif de celle-ci: nous voulons parler des itinéraires. Chez al-Maḳḍisī, chaque chapitre se termine par une énumération des routes et des distances entre les principaux endroits. Il donne aussi les dimensions de l'empire de l'Islam dans son ensemble. Ce côté pratique essentiel de l'information géographique a joué un grand rôle précisément dans le siècle qui précéda l'époque d'al-Maḳḍisī. A cette époque était déjà née, à Bagdad, dans l'entourage de la cour des Califes abbassides, une école de description littéraire des pays, dont quelques productions portaient le titre de *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*, c'est-à-dire: „Le Livre des Etats et des Routes”. L'ouvrage le plus célèbre qui porte ce titre a été écrit au milieu du 9<sup>e</sup> siècle par Ibn Khurdādhbeh <sup>1)</sup>, un fonctionnaire d'origine perse. L'attention de cet auteur est surtout dirigée vers les grandes routes de communication qui partent de Bagdad vers l'ouest, l'est, le nord et le sud. Ce schéma permet à l'auteur de décrire chaque fois les pays que desservaient ces routes. Diverses particularités sont

---

<sup>1)</sup> Texte arabe édité avec traduction par M. J. de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome VI, Leyde 1889.

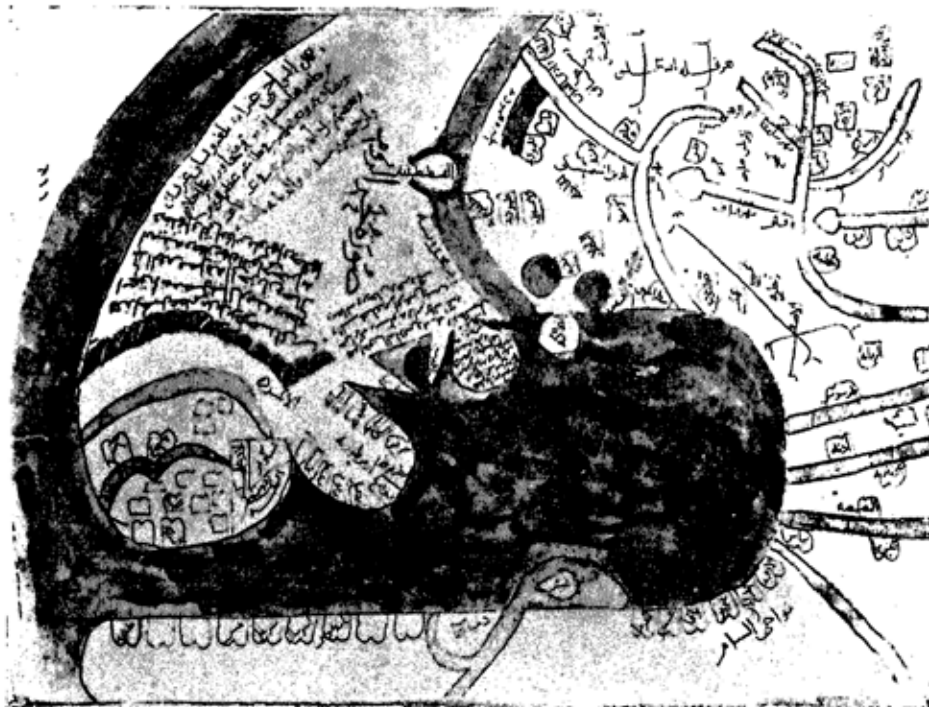


Fig. 5. La Méditerranée („Mer de Rūm”) dans un manuscrit d'Ibn Ḥawqāl.  
(Le nord est en haut).

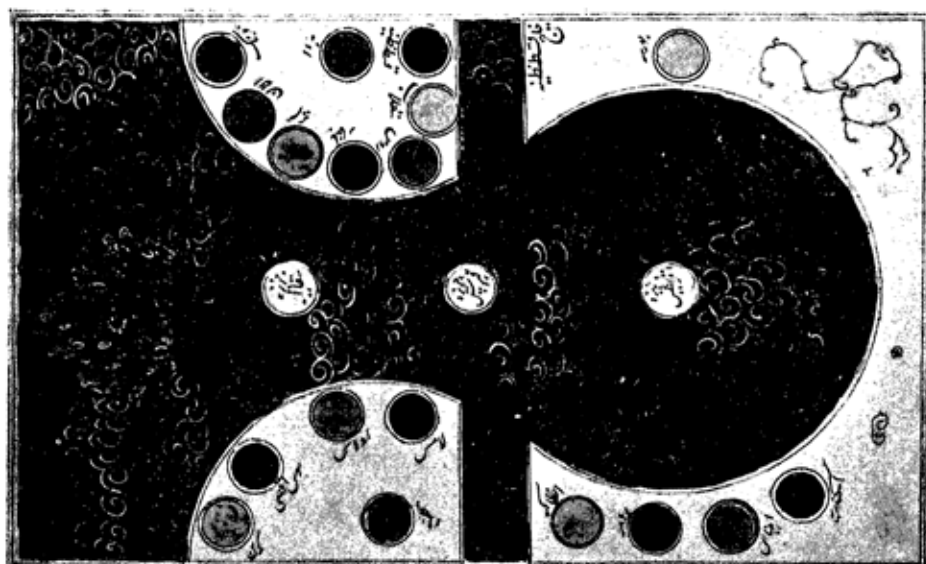


Fig. 6. La Méditerranée („Mer de Rūm”) dans un manuscrit tardif d'al-Iṣṭakhrī.  
(Le nord est en haut).



Fig. 7. Carte du monde dans un manuscrit d'al-Iṣṭakhrī. (Le nord est en haut).



Fig. 8. Carte du monde, devant servir comme carte des mers, dans un manuscrit d'al-Bīrūnī. (Le nord est en haut).

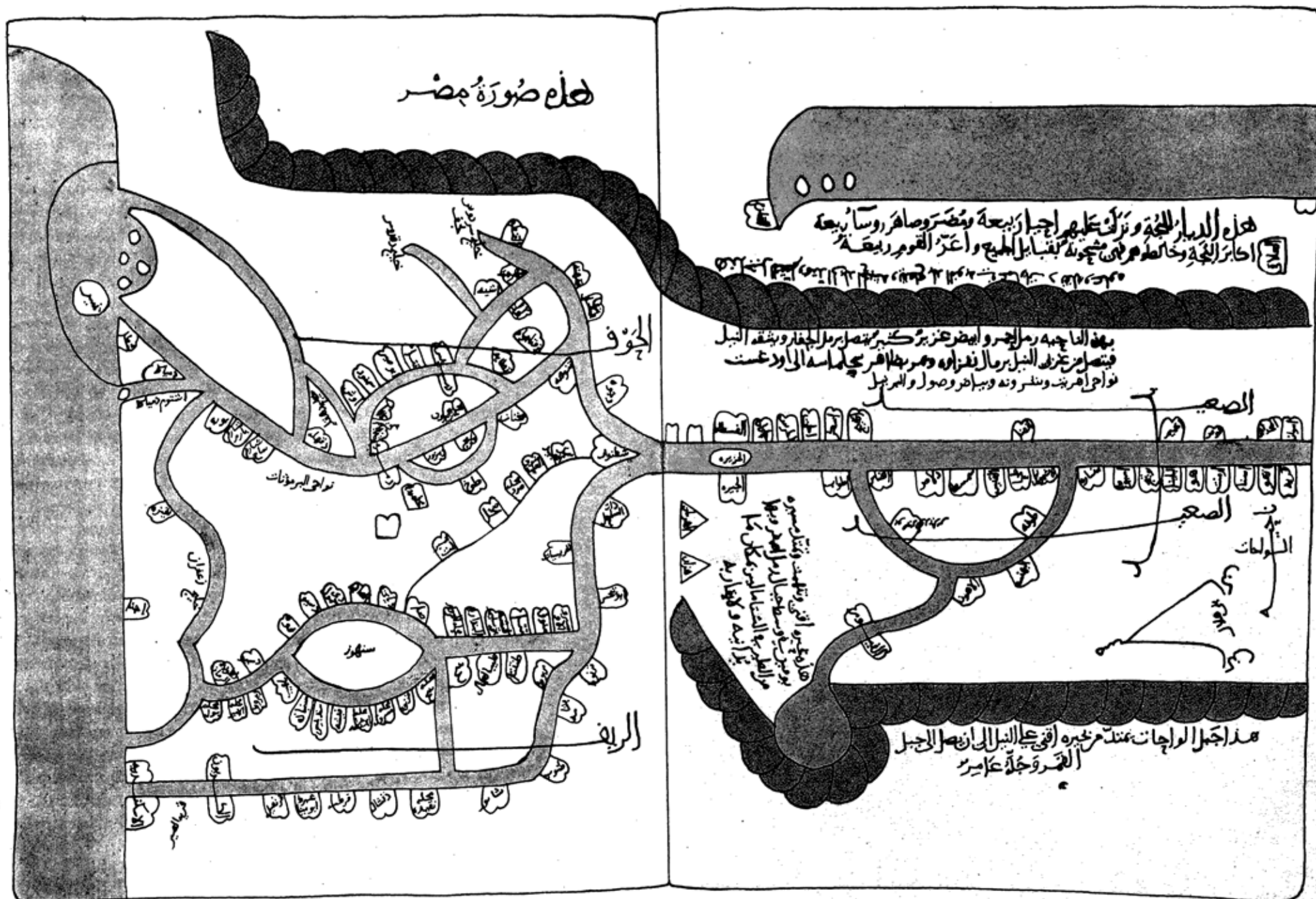
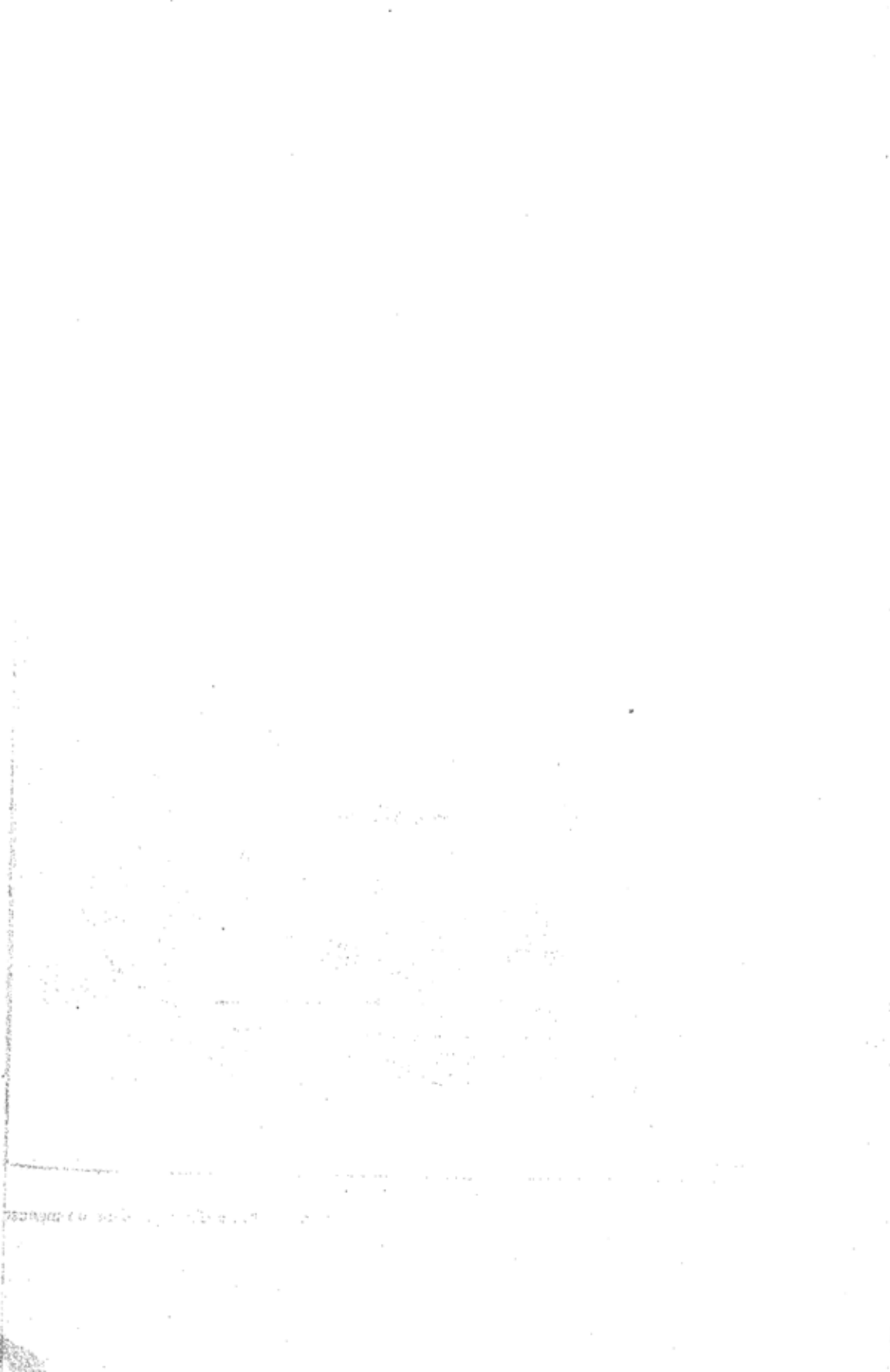


Fig. 9. Carte d'Egypte dans un manuscrit d'Ibn Hawkal. (L'est est en haut).



mentionnées à cette occasion, d'une façon assez peu systématique, particularités qui sont parfois d'un grand intérêt pour la géographie historique, parce qu'elles fournissent des renseignements sur des divisions territoriales ou des conditions antérieures à l'Islam, et dont nous n'avons aucune connaissance par d'autres sources. Pour de nombreux districts et provinces, en particulier, sont renseignés les revenus annuels du fisc; ces données ont déjà permis des études fructueuses d'économie politique sur l'administration à l'époque du Califat. Nous avons donc affaire ici à une géographie administrative, qui devait répondre aux besoins de chancellerie d'un grand empire. La base en était constituée par les renseignements officiels au centre de l'empire; les *Statthmoi Parthikoi* d'Isidore de Charax avaient joué en leur temps un rôle analogue pour l'Etat Parthe. Sous l'Islam, cette „littérature de Masālik”, comme on la nomme parfois, fut la première à élever la géographie au rang d'une science plus ou moins autonome, de sorte que la géographie sera encore appelée, des siècles plus tard, la science des Masālik, „la science des itinéraires”.

A l'époque d'Ibn Khurdādhbeh, d'autres auteurs ont fourni d'importantes descriptions de pays, suivant ce simple schéma. Ce sont notamment al-Ya'qūbī <sup>1)</sup>, et quelques auteurs résidant en Perse occidentale: Ibn al-Faḳīh <sup>2)</sup>, et Ibn Rusta <sup>3)</sup>. Cette littérature ancienne se distingue de celle de l'époque d'al-Maḳdisī par le fait qu'elle s'intéresse encore — bien plus qu'à une époque ultérieure — à des territoires non musulmans. On sait par exemple qu'Ibn Khurdādhbeh fournit de nombreuses données sur les grandes mers du sud-est, et sur l'Océan Indien, données qui s'avèrent précieuses pour la recherche historique moderne. On accordait encore à cette époque plus d'intérêt aux récits de voyageurs, et surtout de marins; quelques courtes descriptions d'expéditions maritimes vers les Indes, l'Afrique orientale et la Chine sont conservées, qui font penser qu'il y a eu une littérature plus abondante de ce genre. Cependant, cette littérature n'est apparemment pas parvenue à subsister en face de la description plus scientifique de la terre; pas plus d'ailleurs que les manuels de navigation dont il a été question plus haut. Mais son existence, et la popularité dont elle devait jouir sont attestés par quelques informations conservées çà et là dans la littérature géographique: récits du genre de ceux de

<sup>1)</sup> Edition du texte arabe par M. J. de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome VII, Leyde 1892. Traduction française par Gaston Wiet, le Caire 1937.

<sup>2)</sup> Edité par de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome V, Leyde 1885.

<sup>3)</sup> Edité par de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome VII, Leyde 1892.

Sindbad le marin, dans les Mille et Une Nuits. Mais ces récits, développés avec une richesse fantastique, ne peuvent plus être utilisés comme sources géographiques.

Ce n'est pas que le fantastique soit toujours complètement absent dans la géographie scientifique arabe: dans tous les traités géographiques, on trouve des récits invraisemblables, que l'auteur débite avec plus ou moins de réserve. Nous avons déjà montré plus haut qu'al-Maḳḍisī lui-même, dans un de ses chapitres d'introduction, attire l'attention sur „les endroits au sujet desquels les opinions sont partagées”, c'est-à-dire, au sujet desquels des histoires incroyables sont rapportées. Cette sorte de géographie superstitieuse — à laquelle on peut ajouter de très anciennes notions primitives sur la forme et l'étendue du monde, sur d'anciennes divisions de la terre (comme celle effectuée par Noé, et celle du légendaire roi perse Feridūn), sur la dispersion et la cohésion de toutes les montagnes, sur le nombre et la situation des mers, etc. — ne pouvait pas rester entièrement absente de la description des pays par les savants. Une des principales raisons en est que le Coran lui-même fait honneur à des conceptions géographiques primitives et mythiques, attitude à laquelle aucun bon Musulman ne pouvait réagir par un haussement d'épaules. Al-Maḳḍisī, qui témoigne d'un réalisme poussé, et d'une attitude rationaliste à l'endroit de toutes ces conceptions, estime pourtant nécessaire de consacrer plusieurs pages d'un travail exégétique soutenu, pour mettre en harmonie les deux mers nommées dans le Coran avec les sept mers mentionnées ailleurs. Sans relâche ces éléments de conceptions de la vie et de représentations cosmologiques dont on n'avait pu se défaire, remontent à la surface; dans les siècles postérieurs, ils se font même plus nombreux. A cette époque d'ailleurs ils seront plus ou moins islamisés, c'est-à-dire adaptés à des représentations de croyances populaires concernant le rôle joué par les anges et les prophètes, ou le cours de l'histoire universelle autour d'un pays central, comme la Babylonie, la Perse, et plus tard l'Arabie. Dans ces conceptions populaires sont mêlés des éléments d'origines les plus hétéroclites: traditions orientales anciennes, perses, indiennes, juives, chrétiennes, et arabes anciennes.

On décèle par ailleurs dans la description d'al-Maḳḍisī, des traces évidentes d'un jugement subjectif basé sur le sentiment, par exemple dans les passages où il émet d'une façon plus ou moins poétique un jugement sur une ville ou un pays, et leurs habitants. C'est là une particularité ancienne, qui a son origine dans un stade pré-géogra-

phique de la littérature. On trouve en effet à de nombreuses reprises des qualifications de ce genre dans les collections de Ḥadīth ou traditions, réunies sur les sentences ou des actes du Prophète. Cette tradition de Ḥadīth s'est lentement développée, et a été réunie durant les deux premiers siècles de l'Islam; elle est surtout importante comme source de la loi musulmane et de la dogmatique. Beaucoup de sentences transmises n'ont cependant conservé qu'un caractère d'édification religieuse, bien que leur contenu fasse soupçonner les circonstances et les intrigues dans lesquelles elles sont nées. C'est ainsi que des jugements du Prophète sont transmis sur la Mecque, Médine, le Yemen, la Syrie, l'Égypte et leurs habitants. Même des villes qui à l'époque de Mahomet n'avaient pas encore d'importance, ou n'existaient même pas, sont nommées dans la tradition du Ḥadīth, parce que très tôt on s'est mis à placer dans la bouche du Prophète certaines sentences ou opinions qui étaient agréables à certains groupes, et qui étaient entourées d'un plus grand prestige par leur incorporation dans le Ḥadīth. Comme suite au développement du Ḥadīth est né un genre littéraire semi-géographique, qui s'attache à décrire l'excellence de certains pays. Tel fut surtout le cas pour l'Égypte: „L'excellence de l'Égypte” forme soit le sujet d'un chapitre des grandes oeuvres historiques, soit le titre de compositions indépendantes, qui commencent en rassemblant tout ce qui a été dit de favorable à l'Égypte, aux Coptes, au Nil, etc., dans le Coran et la Tradition, pour décrire ensuite chaque ville suivant ce même schéma. C'est du point de vue de cette tradition littéraire qu'il faut interpréter le chapitre d'introduction d'al-Makḍisī sur les avantages et les inconvénients de certains pays et de certaines régions. Ce chapitre débute comme suit: „Le pays le plus merveilleux est l'Iraq; c'est lui qui rend le coeur le plus léger, et l'esprit le plus subtil . . .” Les bons auteurs arabes laissent rarement passer l'occasion de montrer leur savoir-faire stylistique par de brèves appréciations de ce genre. Il est d'ailleurs probable que l'introduction de ce genre littéraire dans la description des pays remonte à la Perse d'avant Mahomet, car les auteurs font état d'un livre qui se trouvait en possession de la fille d'un roi Perse, captive chez les Arabes, et dans lequel les avantages et les inconvénients des villes et provinces perses étaient décrits de la même façon; on pourrait songer ici à une sorte de Baedeker primitif. Cette tradition, continuée par l'Islam sur une base cosmopolite, a certainement influencé plus tard l'éclosion de traités consacrés à la géographie et à l'histoire d'un seul pays et d'une seule ville, comme il en existe tant en



arabe et en persan. Les traités du genre de ceux sur „l'excellence de l'Egypte" en sont les précurseurs.

Nous en venons à la géographie astronomique, à laquelle est consacré le dernier chapitre d'introduction d'al-Maḳdisī. La connaissance de la description de la terre sur la base d'un système de degrés de longitude et de latitude a été fournie aux savants musulmans surtout par les traductions arabes d'auteurs grecs. Sans la géographie astronomique, la littérature géographique de l'Islam n'aurait vraisemblablement pas atteint l'ampleur et l'importance que nous lui connaissons. Mais l'Islam a assez curieusement réagi à la connaissance qu'il venait d'acquérir de l'Occident, en mettant plus d'accent que ne l'avaient fait les Grecs sur certaines notions moins essentielles. Cette constatation vaut surtout pour la théorie des sept climats parallèles en lesquels est subdivisé, suivant les géographes, le „quartier habité". D'autre part, les géographes montrent un certain embarras envers les principes et les résultats de la géographie astronomique, et déclarent parfois ouvertement leur aversion pour cette discipline. Al-Maḳdisī donne bien dans le chapitre en question un aperçu des théories astronomiques concernant les dimensions et les subdivisions de la terre, mais il apparaît de tout son exposé qu'il n'a pas compris grand' chose à ces théories. De leur côté, les vrais astronomes arabes, qui les comprenaient, ne montrent d'intérêt pour les questions géographiques que dans la stricte mesure où la tradition le leur imposait. Dans les premiers siècles de l'Islam, la *Geographia* et la *Chorographia* de Ptolémée sont donc encore bien distinctes.

La prise de contact avec la géographie astronomique des Grecs rentre dans le cadre de la transmission de la science grecque aux Arabes, qui commença aux environs de l'an 800 à Bagdad, par la traduction en arabe d'ouvrages grecs de philosophie, de médecine et d'astronomie. Comme on le sait, ces traductions ont considérablement enrichi la civilisation musulmane, et ont incité les savants musulmans à poursuivre par eux-mêmes l'étude de ces sciences. A son tour, la culture occidentale a recueilli les fruits de cette activité à partir du 12<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne la géographie, ce sont surtout les ouvrages de Ptolémée qui ont eu un effet stimulant dans le milieu musulman. Son *Almageste* a rencontré un grand intérêt chez les astrologues-astronomes, mais pour la géographie c'est surtout la connaissance de la *Geographike Hyphegesis* qui a eu de l'importance. Bien que la tradition signale de plusieurs personnes différentes qu'elles ont traduit cet ouvrage en arabe, on ne connaît plus de témoin de cette traduction.

Le plus ancien exemple d'un ouvrage géographique écrit suivant ces principes de Ptolémée est un livre intitulé *Šūrat al-Arḍ*, c'est-à-dire „Image de la terre”, écrit au milieu du 10<sup>e</sup> siècle par al-Khwārizmī<sup>1)</sup>. Cet ouvrage est à peine autre chose qu'un recueil de tables. Il donne à la suite une énumération de toutes les villes, montagnes, mers, îles et fleuves, avec l'indication exacte de leur longitude et de leur latitude géographiques, tout l'ensemble étant dans la mesure du possible classé suivant les sept climats. Pas question, ici, de se limiter au seul territoire musulman: le monde connu de Ptolémée est entièrement passé en revue dans cet aperçu, et les chiffres pour les degrés de longitude et de latitude sont manifestement empruntés à l'ouvrage du géographe alexandrin. Mais il y a toutefois, dans l'ouvrage d'al-Khwārizmī, certains noms de lieux musulmans intercalés parmi les noms grecs qui ne disaient rien aux Musulmans; ce sont des noms de villes qui n'étaient nées, ou du moins n'avaient acquis un certain renom, qu'après la venue de l'Islam. Les longitudes et latitudes de ces endroits sont manifestement établies par interpolation sur une carte. Le nom même de l'ouvrage d'al-Khwārizmī prouve que ce livre constituait principalement une description de la carte du monde; il est d'ailleurs complètement en harmonie avec le but de l'oeuvre de Ptolémée, qu'on ne peut dissocier des cartes que l'on trouve dans les différents manuscrits. Mais aucune carte du monde n'accompagne l'ouvrage d'al-Khwārizmī; le seul manuscrit connu n'a qu'une carte du Nil, où sont donnés les climats, et quelques autres cartes qui doivent servir à faire comprendre les termes techniques correspondant à certaines notions géographiques. Il faut toutefois supposer qu'il y avait une carte du monde attachée à l'ouvrage. Un livre plus récent, du 10<sup>e</sup> siècle, va jusqu'à donner des indications précises sur la façon de dessiner soi-même une carte du monde. D'autre part il n'est pas impossible que la carte du monde du Calife al-Ma'mūn, mentionnée plus haut, ait été du type de celle de Ptolémée; enfin la meilleure preuve qu'on a continué à faire des cartes du monde est constituée par le célèbre ouvrage d'al-Idrīsī (± 1150), dont nous parlerons plus loin. Le nom sous lequel une carte géographique est mentionnée dans la littérature musulmane est *Šūrat al-Arḍ* ou *Djuḡhrāfiyā* — preuve évidente de la continuation de la tradition de Ptolémée, bien que beaucoup de ces „cartes du monde” soient loin de dépendre exclusivement d'une pure tradition grecque.

<sup>1)</sup> Edition du texte par H. von Mžik, dans *Bibliothek Arabischer Historiker und Geographen*, III, Leipzig 1926.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il y a, dans la tradition d'origine grecque de la littérature arabe géographique, des éléments qui ne sont certainement pas directement empruntés à des sources grecques. De multiples données indiquent que déjà à une époque reculée des notions de géographie astronomique ont pénétré dans le monde musulman en venant de Perse et même des Indes. Le centre de l'érudition géographique à l'époque des Sassanides doit être cherché dans la ville de Gundē-Shāpūr en Susiane, où il y avait une sorte d'université, qui à son tour continuait la tradition scientifique grecque. Gundē-Shāpūr était aussi fréquentée par des savants indiens; on y connaissait en tout cas un ouvrage astronomique indien, le *Siddhānta*. Nous ignorons sous quelles formes littéraires les Perses d'avant l'Islam répandaient leurs connaissances géographiques, mais il est vraisemblable qu'il existait des formes bien définies, s'il faut en croire une même disposition de la matière qu'on retrouve constamment chez les auteurs arabes. Il est par exemple frappant que les mers et les fleuves soient traités globalement, avant même que ne commence la description proprement dite des pays; cette particularité se retrouve d'ailleurs chez al-Maḥdisī. Mais la particularité la plus frappante est la théorie des sept climats. En arabe, les climats sont désignés par le mot *iklim*, qui est un emprunt au grec, mais vraisemblablement par le persan. Le concept géographique *kelima* en grec est difficile à définir. De toute façon on entend par ces „inclinations" des bandes parallèles à l'équateur; elles ne constituent toutefois jamais chez les Grecs une division théorique, une construction schématique, qui devrait servir de cadre dans lequel viendraient s'insérer les matériaux géographiques. Tel est au contraire le cas chez les Musulmans, géographes aussi bien qu'astronomes. Dans beaucoup d'ouvrages géographiques, et notamment ceux de l'école des Masālik dont il a été question plus haut, les *iklim* sont décrits de la façon suivante: d'abord la longueur de chaque climat est donnée en milles ou en farsakh, puis la largeur, puis la limite sud, exprimée en degrés de latitude, puis la limite nord, puis, dans beaucoup de cas, l'indication des planètes ou des constellations du zodiaque à l'influence desquelles ce climat est soumis, et enfin une description des pays qui se trouvent dans le climat en question, énumérés d'est en ouest. Les limites nord et sud des climats ne sont pas toujours les mêmes chez les différents auteurs. Evidemment, à chaque nouveau climat qu'on rencontre en avançant vers le nord correspond toujours une augmentation d'une demi-heure du jour le plus long, mais tandis que certains font com-

mencer le premier climat à l'équateur, d'autres le font suivant la ligne où le plus long jour est de 12 heures et demi. Ces constatations donnent l'impression que la théorie des sept climats est une simple forme, plus ou moins figée, provenant d'un milieu dans lequel l'intérêt était au moins aussi vif pour l'astrologie que pour l'astronomie <sup>1)</sup>. Il faut aussi tenir compte du fait que l'ancienne tradition perse connaît une division de la terre en sept parties, sous la forme de six parties du monde groupées autour d'une partie centrale. Il est déconcertant de constater avec quelle vigueur cette tradition s'est maintenue dans les siècles postérieurs, quoiqu'il y ait eu, au 10<sup>e</sup> siècle, une école qui déclarait sans équivoque qu'elle ne pouvait la comprendre. Al-Maḳḍisī reste dans la tradition ancienne, mais il donne une description tellement incompréhensible des climats qu'il montre clairement n'y avoir rien compris. L'astronome al-Bīrūnī ( $\pm$  1030) par contre s'est donné la peine de réestimer lui-même les limites des climats calculées en degrés de latitude, sur la base des différences successives d'une demi-heure dans la durée du plus long jour. Au milieu du 12<sup>e</sup> siècle, al-Idrīsī a de nouveau intégré l'image du monde de Ptolémée dans le schéma des sept climats, pour partager ensuite chaque climat en dix parties égales, pour chacune desquelles il donne des cartes et des descriptions particulières.

L'image du monde de Ptolémée est donc originairement parvenue sous une forme abâtardie à la science musulmane, sans doute par l'intermédiaire de la Perse. Bien qu'après 800 l'oeuvre même de Ptolémée ait été accessible en traduction, la notion des sept climats, une fois ancrée dans les esprits, est restée indéracinable — comme il n'arrive que trop souvent.

Nous l'avons déjà dit, il y a au 10<sup>e</sup> siècle quelques ouvrages géographiques qui rejettent la théorie des climats à cause des confusions qu'elle engendre. Ils connaissent à la place une autre division de la terre en 17 régions, division qui a indubitablement son prototype dans les représentations géographiques perses d'avant l'Islam. Ces ouvrages sont ceux d'al-Iṣṭakhṛī ( $\pm$  950) <sup>2)</sup> et d'Ibn Ḥawḳal ( $\pm$  980) <sup>3)</sup>; ce dernier doit avoir été contemporain d'al-Maḳḍisī. En fait, l'oeuvre d'al-Maḳḍisī lui-même appartient, par le but que cet auteur poursui-

<sup>1)</sup> Cf. E. Honigmann, *Die Sieben Klimata*, Heidelberg 1929.

<sup>2)</sup> Edité par de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome I, Leyde 1870; réédité en 1927.

<sup>3)</sup> Edité par de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome II, Leyde 1872; réédité par J. H. Kramers, Leyde 1938-39.

vait, à cette école dont on peut dire qu'elle représente la plus classique expression de la connaissance géographique. Comme cette école n'apparut qu'au 10<sup>e</sup> siècle, elle put utiliser tous les aspects de l'étude géographique que nous avons mentionnés jusqu'ici, et elle a adapté de la meilleure façon la tradition aux besoins culturels de son temps.

Les manuscrits d'al-Iṣṭakhri et d'Ibn Ḥawḳal représentent un seul texte standard originel, qui fut plusieurs fois remanié et corrigé. Les manuscrits d'Ibn Ḥawḳal surtout portent beaucoup de nouvelles additions de date plus récente (jusqu'à 975 environ) en comparaison des manuscrits de son devancier; il n'y a toutefois pas non plus d'uniformité dans les manuscrits d'al-Iṣṭakhri. Il semble donc que plusieurs auteurs appartenant au moins à deux générations, ont retravaillé et remanié leur composition: c'est la meilleure preuve que ces textes géographiques représentaient une réelle valeur culturelle de cette époque. Annexées au texte standard originel se trouvent les cartes qui sont le complément nécessaire du texte, et paraissent encore plus originales. Ces cartes se trouvent au nombre de 21, de même que les chapitres du texte consacrés à leur description. En voici énumération: 1. Carte de l'univers; 2. Arabie; 3. Mer de Fars (Océan Indien et ses ramifications); 4. Maghrib (Afrique du nord à l'ouest de l'Egypte, et Espagne); 5. Egypte; 6. Syrie; 7. Méditerranée; 8. Mésopotamie; 9. Iraq; 10. Khuzistan (ancien Elam ou Susiane); 11. Fars (Perside); 12. Kirmān; 13. Sind (territoire de l'Indus musulman); 14. Arménie, Transcaucasie et Azerbaïdjan; 15. Médie; 16. Džilān et Tabaristan (actuellement Mazenderan); 17. Mer Caspienne; 18. Désert central de Perse; 19. Sidjistan (actuellement Sistan); 20. Khorasan (comprend le N.-E. de la Perse actuelle, où se trouve Meshhed, et le nord de l'Afghanistan jusqu'à l'Amu Darya); 21. Transoxiane, ou Turkestan occidental.

Ces 21 cartes ne sont pas conçues de façon à pouvoir être disposées bout à bout et à former ainsi une image complète du monde, comme c'est le cas pour les cartes d'al-Idrīsī. Chaque carte forme au contraire un tout, dont les limites sont arrondies de façon arbitraire. En lui-même ce fait indique une tradition plus ancienne, et peut-être pouvons-nous retrouver des traces de cette tradition dans les quelques indications de la littérature historique, selon lesquelles des généraux célèbres se faisaient montrer des cartes des régions où ils effectuaient des opérations militaires. C'est du moins ce qu'on rapporte pour le Mazenderan et la Transoxiane. De plus, un coup d'oeil jeté sur les cartes révèle immédiatement que celles-ci n'ont certainement pas pu

avoir vu le jour en même temps. Ce qui frappe surtout, c'est que les numéros 10 à 21 concernent pour la plupart des territoires ou des provinces perses, dont quelques-unes n'ont qu'une faible ampleur, tandis que les numéros 2, 4 à 6, 8 et 9, comprennent des pays tout entiers, ou même des ensembles de pays. Enfin la carte d'une des deux grandes mers, l'Océan Indien, se trouve à une place insolite. Tout ceci fait soupçonner que nous avons originellement affaire à un ensemble de cartes des territoires iraniens proprement dits. L'introduction du texte étaye encore cette supposition. Il y est déclaré que l'„empire de l'Islam", que l'auteur se propose de décrire, est en fait la continuation historique de l'ancien empire iranien, Irānshahr, auquel furent ajoutées, après la conquête musulmane, des portions plus ou moins grandes d'empires contemporains: la Syrie, l'Egypte et le Maghrib, provenant de l'empire de Rūm (l'empire Byzantin); la Transoxiane, qui appartenait à l'empire de Chine, et Sind, provenant de l'empire Indien. Ainsi nous arrivons à la supposition que les cartes de ces territoires, de même que celle d'Arabie, furent ajoutées postérieurement à l'atlas iranien. Ceci n'est provisoirement qu'une simple supposition, parce que nous ne pouvons remonter plus haut dans la tradition des cartes telles qu'elles nous sont parvenues.

L'auteur le plus ancien auquel soit attribué la composition de l'Atlas de l'Islam est le savant al-Balkhī, mort en 934, qui se trouvait à la cour de la dynastie des Samanides, dans le Khorasan. Suivant la tradition, al-Balkhī n'aurait publié que les cartes, avec des descriptions très sommaires. Ce serait ensuite al-Iṣṭakhri — pour autant que nous puissions reconstituer les faits — qui aurait le premier muni les cartes de cet ouvrage de descriptions géographiques détaillées. La documentation nécessaire lui était fournie en partie par ses propres voyages, et des données connues de son temps, tandis qu'il empruntait la méthode et une grande partie des matériaux à la littérature géographique existante. Ibn Ḥawḳal a encore ajouté plus tard beaucoup de choses dignes d'intérêt, surtout en ce qui concerne la partie occidentale du monde de l'Islam. Mais al-Maḳdisī, qui a les mêmes cartes, et par le fait même appartient à école de Balkhī, Iṣṭakhri et Ibn Ḥawḳal, ne s'est plus senti lié à la composition traditionnelle, et a choisi une voie personnelle, comme nous l'avons vu.

Al-Balkhī se trouvait en relations étroites avec un vizir célèbre du royaume des Samanides, un certain al-Djaihānī, qui n'était pas seulement homme d'Etat, mais aussi géographe, car il est l'auteur d'un ouvrage géographique célèbre en son temps, mais dont aucun manus-

crit n'est connu; seules quelques citations en sont conservées çà et là, citations qui donnent l'impression que l'ouvrage a dû avoir un très riche contenu. Al-Maḳḍisī a connu l'ouvrage de Djaiḥānī, mais il n'en dit aucun bien, au point qu'on serait tenté de voir là une jalousie de métier. En effet les critiques d'al-Maḳḍisī proviennent surtout du fait que le vizir, qui était certes un homme instruit et remplissait ses oeuvres de toutes sortes de détails intéressants, surtout astronomiques, empruntait principalement ses renseignements à des sources écrites et à des informations de seconde main; bref, qu'il n'était pas un globe-trotter comme al-Maḳḍisī. Il faut remarquer ici qu'al-Iṣṭakhri et Ibn Ḥawḳal étaient, eux aussi, de grands voyageurs, comme il ressort de leurs oeuvres, quoiqu'ils ne s'en vantent pas. Mais les relations qui existaient entre al-Balkhī et al-Djaiḥānī paraissent suggérer qu'il y avait une certaine dépendance de l'un par rapport à l'autre, à savoir que la collection de cartes se trouvait déjà dans l'ouvrage d'al-Djaiḥānī. Cette supposition est toutefois controuvée par le fait que, suivant les dires d'al-Maḳḍisī, al-Djaiḥānī divisait le monde en sept climats, division qui est plus conforme à celle de l'autre tradition perse, dont nous avons parlé plus haut. Peut-être y a-t-il malgré tout une origine commune aux deux ouvrages, même si nous ne pouvons encore la déceler avec les moyens dont nous disposons.

L'atlas iranien original, dont nous tâchons de retrouver la trace, contenait donc une série de cartes des anciennes provinces et régions iraniennes, qui formaient à peu près l'empire des Sassanides. Mais très certainement cet atlas avait-il aussi la prétention de fournir une image de tout l'univers, dont le territoire perse était considéré comme la partie centrale et la meilleure. C'est pourquoi les cartes de l'Océan Indien et de la Méditerranée devaient également avoir figuré dans cette collection, et avoir été insérées avant les cartes terrestres proprement dites. Cette disposition est parfaitement conforme à la tradition littéraire que nous trouvons chez al-Khwārizmī comme chez al-Maḳḍisī, suivant laquelle, après un aperçu général de la division de la terre, on commençait par traiter des sept mers et des fleuves. Dans la série de cartes remontant à al-Balkhī, et qui constitue un „Atlas de l'Islam” suivant l'expression de Konrad Miller, la carte de l'Arabie n'est insérée qu'après la carte de l'univers, mais avant celle de l'Océan Indien, à cause de l'importance traditionnelle de l'Arabie pour l'Islam, tandis qu'on trouve le Maghrib, l'Egypte et la Syrie entre la carte de l'Océan Indien et celle de la Méditerranée. Il est difficile d'établir si parmi les cartes restantes de la série il s'en trouvent d'autres

qui ont été ajoutées à l'époque musulmane seulement. Tel est vraisemblablement le cas pour la carte de Sind, parce que les auteurs se montrent incertains à son sujet.

L'étude des cartes elles-mêmes soulève encore quantité de problèmes qu'on ne peut que signaler en passant. En premier lieu, il vaut la peine d'étudier la tendance à la schématisation et à l'idéalisation, d'autant plus marquée dans les cartes que les manuscrits sont plus récents. Les côtes sont indiquées par des lignes droites ou joliment arrondies, les îles deviennent des cercles ou des triangles, et les fleuves suivent un tracé géométrique. Les cartes suivent donc le même développement que l'ornement dans l'art décoratif arabe, et deviennent en quelque sorte des arabesques. Un manuscrit d'al-Iṣṭakhri conservé à Vienne contient des cartes qui ont sans doute une valeur de miniatures, mais doivent être considérées comme des caricatures au point de vue de la cartographie: par souci de symétrie, les villes, qui sont indiquées par de jolis petits cercles coloriés, sont localisées à des endroits complètement inexacts. Le plus ancien manuscrit dans lequel la série des cartes est conservée est d'Ibn Ḥawḳal, qui écrit après al-Iṣṭakhri. On peut plus ou moins y constater jusqu'où on en était arrivé, malgré les moyens extrêmement déficients de cette époque. En particulier les cartes d'Arabie, du Maghrib, de l'Égypte et de la Syrie — donc précisément les cartes qui n'étaient pas les cartes persanes originelles — sont tout éminemment dignes de louange, quoiqu'il reste très vraisemblable qu'il y ait eu influence de la tradition des cartes de Ptolémée. Il n'est d'ailleurs pas exclu que les cartes de l'„Atlas de l'Iran" aient été elles aussi soigneusement remaniées à l'époque musulmane, et que ce n'est qu'alors qu'on y a ajouté les itinéraires, qui sont d'un tel secours pour l'étude des itinéraires décrits dans le texte. Quant à al-Maḳḍisī, les cartes de ses ouvrages sont déjà très schématisées, mais on ne peut tirer de conclusions de cette particularité, du fait que les manuscrits sont d'époque tardive. On peut toutefois dire que le texte d'al-Maḳḍisī, par suite de la plus grande originalité de cet auteur, est bien moins étroitement lié aux cartes que ne l'est le texte de ses prédécesseurs de la même école. L'ordre de sa division des pays (cf. p. 182) ne suit d'ailleurs plus servilement celui de l'Atlas de l'Islam.

De ce qui précède on a pu voir clairement suivant quelles lignes s'est développée, dans la civilisation musulmane encore jeune, une littérature géographique universelle, qui n'a pas à redouter la comparaison avec l'érudition géographique au sein d'autres civilisations. Les au-



teurs les plus célèbres des trois premiers siècles ont été nommés, à l'exception d'un seul: al-Mas'ūdī, qui ne peut être rangé parmi les adhérents des écoles dont nous avons parlé. Al-Mas'ūdī était un globe-trotter de plus grande envergure encore qu'aucun des géographes que nous avons nommés. Probablement originaire de Bagdad, il mourut en Egypte en 956. A la différence des auteurs prénommés, il avait voyagé loin en dehors des frontières de l'Islam, et avait entrepris, en compagnie de marchands, des voyages sur mer jusqu'à Zanzibar et dans la mer de Chine. En ce sens il est de l'école des navigateurs musulmans, dont il a été question au début de cet article, qui n'enveloppaient pas leur connaissance sous une forme littéraire. Certes, al-Mas'ūdī le faisait, mais de la façon très peu systématique dont on avait de son temps coutume d'écrire les ouvrages d'érudition générale. Il avait de plus une réelle éducation savante, ce qui l'incitait à accorder aussi son attention à des questions moins superficielles; il parle par exemple de théories géographiques sur la répartition des mers, sur le flux et le reflux, etc., mais il reste attentif à ce qu'il entend durant ses voyages, dans une plus large mesure que les autres auteurs, qui étaient liés à une tradition littéraire. Ainsi par exemple nous devons à al-Mas'ūdī des données importantes sur des traditions nationales chez les Coptes et chez les Perses, et il donne à ce sujet plus de renseignements archéologiques et ethnologiques que les autres. Nous possédons de lui un grand ouvrage, et un autre moins important. Son grand ouvrage porte le titre *Les Champs d'Or*<sup>1)</sup>, par allusion à la matière précieuse que l'auteur y offre au lecteur. Il déclare lui-même avoir écrit un ouvrage encore bien plus considérable, mais cette affirmation doit probablement être mise en doute; en tout cas aucun autre auteur ne connaît ni ne cite cet ouvrage. On connaît un autre ouvrage plus petit composé par al-Mas'ūdī, *Le Livre de l'Avertissement*<sup>2)</sup>, dont le contenu constitue une composition dont tout système est absent, comme les *Champs d'Or*.

Les oeuvres d'al-Mas'ūdī révèlent que l'auteur était au courant des éléments traditionnels de la géographie musulmane que nous avons analysés plus haut. Il parle lui aussi de géographie astronomique et de sept climats, mais le fait qu'il estime que dans le même climat toutes

<sup>1)</sup> Edition du texte avec traduction française, en 9 tomes, par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861-77.

<sup>2)</sup> Edition du texte par de Goeje, dans *B.G.A.*, Tome VIII, Leyde 1894; traduction française de Carra de Vaux: *Maçoudi, Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*, Paris 1897.

les villes doivent être situées à la même latitude, prouve qu'il n'avait pas compris grand'chose à cette théorie. D'autre part il attache beaucoup moins d'importance à la tradition littéraire, et par là en vient plus facilement à raconter quantité de choses étonnantes qu'il n'aurait probablement pas reprises dans un ouvrage composé d'une façon plus rigide. Ce trait caractérise d'une façon générale la littérature de récits de voyages, dans laquelle on peut compter jusqu'à un certain point l'oeuvre d'al-Mas'ûdî. Il est dommage que les récits de voyage des premiers siècles de l'Islam soient si rares. Ils ont certainement existé en grand nombre, car dans la littérature géographique générale les récits de voyageurs sont fréquemment mentionnés, et leurs données incorporées d'une façon plus ou moins apparente dans les textes que nous possédons. Il s'agit de voyages maritimes jusqu'en Extrême-Orient, dont nous avons déjà parlé, et de récits de voyages par terre. Ces derniers ont généralement trait à des expéditions en dehors du territoire proprement dit de l'Islam : Asie mineure, Russie méridionale, Asie centrale, et l'intérieur de l'Afrique. Il y a peu de temps on a découvert le texte original d'un récit de voyage <sup>1)</sup>, qui n'était connu que par des extraits d'ouvrages plus récents. Il s'agit d'une ambassade envoyée en 921 par le Calife au pays des Bulgares de la Volga, pour y nouer des relations commerciales, et y répandre la connaissance de l'Islam.

Ce n'est que plus tard que les récits de voyage dans le monde musulman lui-même seront en vogue. Les plus illustres représentants de cette branche de la littérature sont Ibn Djubair (fin du 12e siècle) <sup>2)</sup>, et Ibn Baṭṭūṭa (première moitié du 14e siècle) <sup>3)</sup> qui pour sa part a également voyagé loin en dehors des frontières de l'Islam.

Nous avons déjà fait mention de la réticence des ouvrages géographiques du 10e siècle envers l'appoint que la géographie astronomique pourrait leur fournir. Chez les géographes, les données astronomiques avaient été recueillies sous une forme abâtardie, qui doit avoir pénétré en Islam par l'intermédiaire perse, et devait son succès à des connexions astrologiques. Néanmoins les astrologues musulmans con-

<sup>1)</sup> Edition du texte, avec traduction et commentaire en allemand par A. Zeki Velidi Togan, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig 1939.

<sup>2)</sup> Texte, en deuxième édition, de Wright et de Goeje, *Gibb Memorial Series*, Vol. V, Leyde 1907; traduction italienne de Schiaparelli, Milan 1906; [traduction française de Gaudefroy-Demombynes, Paris 1951].

<sup>3)</sup> Edition du texte, avec traduction française, par Defrémery et Sanguinetti, Paris 1853-59; traduction anglaise (extraits) de H. A. R. Gibb, Londres 1929.

tinuèrent eux-mêmes à donner dans leurs ouvrages des listes d'endroits renommés, avec l'indication de la longitude et de la latitude géographiques. Mais si l'on essaye, au moyen de ces données, de reporter les villes sur une carte, le résultat est des moins encourageants. Ce phénomène a peut-être pour cause la transmission défectueuse des textes, mais il est certainement dû aussi au fait que les astronomes ont repris leurs données chez des prédécesseurs plus ou moins dignes de confiance, sans se rendre compte que les coordonnées devaient répondre à une réalité géographique. Quelques astronomes, comme al-Battānī (Albategnius, mort en 929) ont déterminé la longitude et la latitude de certains endroits par leurs propres observations; mais ils constituaient l'exception, et ils n'éprouvaient d'ailleurs en aucun cas le besoin de comparer ces données à celles qui étaient transmises par ailleurs.

Mais petit à petit, on assista à un certain rapprochement entre la géographie et l'astronomie, par suite de la survivance opiniâtre de la tradition de Ptolémée dans la description des pays; nous en avons déjà parlé à propos de l'oeuvre d'al-Khwārizmī. D'autre part, on connaît au 10<sup>e</sup> siècle un ouvrage appelé *Šūrat al-Ard*, „carte du monde”, écrit par un certain Suhrāb <sup>1)</sup> qui donne des indications précises sur la façon de dessiner une carte du monde avec les coordonnées de longitude et de latitude, et d'y reporter les données géographiques fournies dans le texte.

Parmi les astronomes proprement dits, on rencontre pour la première fois une saine compréhension de la réalité géographique chez le grand al-Bīrūnī, qui a travaillé en Perse orientale au début du 11<sup>e</sup> siècle, et qui, en dehors de son grand travail astronomique, a écrit d'autres chefs d'oeuvre. Parmi ces derniers, sa description de l'Inde <sup>2)</sup>, qui alors n'était pas encore islamisée, est très remarquable. Cette description se place d'ailleurs moins au point de vue de la géographie qu'à celui de l'histoire des religions et de la culture. Dans son ouvrage astronomique <sup>3)</sup> al-Bīrūnī se donne la peine de fournir une image claire du „monde habité”. Il part de la conception, traditionnelle à tous les géographes, qu'il y a deux mers, à savoir la Méditerranée et l'Océan Indien, qui sont toutes deux des golfes de l'Océan qui

---

<sup>1)</sup> Edition du texte par H. von Mžik, dans *Bibliothek Arabischer Historiker und Geographien*, Tome V, Leipzig 1932.

<sup>2)</sup> Edition du texte par F. Sachau, Londres 1887, et traduction anglaise de Sachau, Londres 1888, 1910<sup>a</sup>.

<sup>3)</sup> Cet ouvrage, intitulé *al-Kānūn al-Maʿādī*, n'est pas encore publié.

entoure tout le monde. Mais tandis que d'autres auteurs se contentent de constater que les côtes de l'Océan ne sont connues que pour une petite partie, et que dans aucun cas on ne peut naviguer, en longeant le continent, d'un golfe à l'autre, al-Bīrūnī en vient à supposer, sur la foi de données d'expérience, qu'il y a bien un passage maritime vers le sud, par lequel on peut arriver dans la mer orientale en naviguant vers le sud depuis le détroit de Gibraltar. Il donne même une carte schématique, dans laquelle la forme de l'Afrique n'est pas trop malmenée, et qui marque en tout cas un progrès vis-à-vis du type traditionnel de la carte du monde de l'école d'al-Balkhī.

Al-Bīrūnī suit des voies originales même dans la localisation astronomique. Il donne par exemple les moyens, quand on connaît la longitude et la latitude de certains endroits très importants, comme Alexandrie et Bagdad, de déterminer la position d'endroits intermédiaires en combinant des unités de distance avec la latitude géographique, facile à déterminer. Mais al-Bīrūnī n'a pas fait école, et après lui la géographie et l'astronomie continuèrent chacune à suivre leur chemin, pratiquement indépendantes l'une de l'autre.

On trouve enfin une autre continuation du système de Ptolémée dans le célèbre ouvrage d'al-Idrīsī. Cet auteur a divisé la carte de Ptolémée, telle qu'elle lui était parvenue, en sept climats, chaque climat étant de plus divisé en dix parties suivant la longitude. Cette double division formait 70 parties de cartes, que l'on trouve dans les manuscrits d'al-Idrīsī, et qui sont chacune accompagnée d'une description détaillée. Dans cette description intervient certes beaucoup de compilation des ouvrages géographiques de ses devanciers, qu'il cite nommément, mais on y trouve aussi mises en oeuvre quantité de données qui étaient neuves pour la géographie musulmane. Cette constatation vaut surtout en ce qui concerne les pays non musulmans, et notamment l'Europe occidentale, centrale et méridionale. Les matériaux pour cette partie du monde avaient été réunis sur l'ordre du roi normand de Sicile, et ce matériel, pour nous très ancien, a été repris dans son ouvrage par cet auteur géographique dont la science était mûrie par une tradition de trois siècles. Il est malheureusement dommage que la façon dont al-Idrīsī utilise ses sources musulmanes — que nous connaissons par ailleurs — ne nous permette pas l'accorder grande confiance aux matériaux qu'il nous offre en provenance de sources non musulmanes, qui nous sont inconnues.

La littérature géographique des Musulmans n'est certainement

pas moins abondante après al-Idrīsī qu'elle ne l'était avant lui. Mais elle continue à se mouvoir dans des voies traditionnelles, et devient de plus en plus de la compilation. On traite volontiers des matières par ordre alphabétique: c'est le dictionnaire géographique. L'ouvrage le plus important et le plus célèbre de ce genre est le dictionnaire de Yāḳūt (début du 13<sup>e</sup> siècle)<sup>1)</sup>. Une autre tendance qui se fait jour dans les siècles plus récents, est le plaisir que l'on prend à des histoires merveilleuses, souvent au détriment de l'exactitude géographique. Il est du reste étonnant que ce soit précisément auprès des auteurs de cette tendance que nous trouvons de temps en temps des traditions historiques et archéologiques présentant un intérêt pour la recherche scientifique. Enfin apparaissent, dans les siècles postérieurs, plus de descriptions géographiques d'un seul pays ou territoire. A cette époque d'ailleurs diminue aussi — on le constate chez al-Idrīsī — la limitation théorique de la géographie au seul domaine de l'Islam, et de ce fait quantité de données nouvelles d'époque tardive viennent enrichir la science géographique; au contraire, on constate souvent peu de progrès de la connaissance en ce qui concerne les pays musulmans: cela provient du fait que la culture musulmane était devenue très traditionaliste. Dans un ouvrage du 13<sup>e</sup> siècle comme celui d'Abū 'l-Fidā, on trouvera pour la plupart des renseignements qui étaient à jour pour le 9<sup>e</sup> ou 10<sup>e</sup> siècles, mais étaient depuis longtemps vieillis à l'époque où l'ouvrage fut écrit. Encore au 17<sup>e</sup> siècle on trouve chez le géographe turc Ḥādjdjī Khalīfa une description de la Perse et du Turkestan occidental, qui est dans les grandes lignes restée au stade du 10<sup>e</sup> siècle.

Les plus importants ouvrages de l'époque classique de la géographie musulmane, comme ceux d'al-Maḳdisī, al-Iṣṭakhrī et Ibn Ḥawḳal ne sont pas encore accessibles en traductions sûres et complètes. C'est la raison pour laquelle les données qu'on emprunte à ces auteurs lorsqu'on les utilise dans des ouvrages de géographie historique, d'histoire de l'art ou de la culture, sont souvent incomplètes ou fautives. Il faut donc espérer que la science géographique verra mettre à sa disposition, dans un avenir pas trop éloigné, des traductions exactes et sûres, en une langue moderne, de ces auteurs. Grâce à une étude plus approfondie des géographes arabes, ces traductions pourront être meilleures que par exemple la traduction d'Idrīsī par Jaubert, parue en 1840, et qui est encore toujours consultée, faute de mieux.

<sup>1)</sup> Edition du texte par F. Wüstenfeld, en 6 tomes, Leipzig 1866-70.

## AL-BIRUNI'S DETERMINATION OF GEOGRAPHICAL LONGITUDE BY MEASURING THE DISTANCES \*)

In the second chapter of the sixth treatise of *al-Qānūn al-Mas'ūdī* al-Biruni explains a method of determining the difference in geographical longitude between two places by measuring the distance between them in common measures and then using these data in a rather intricate mathematical calculation. This chapter has been rendered into German by C. Schoy in an article entitled *Aus der astronomischen Geographie der Araber*, which has appeared in *Isis*, Vol. V (1923), pp. 51-74<sup>1)</sup>. As the translation given by Schoy contains not a few errors on the linguistic side, I am giving here an English translation which I consider more correct. After that I propose to present some observations on various points raised by the text, which are of a nature to give some more insight into the way of working of the celebrated Islamic astronomer and mathematician.

My remarks do not bear on the theoretical side of al-Biruni's reasoning, which has been set forth with great lucidity and exactitude by the eminent German scholar in his aforesaid article.

The theory itself is not difficult to grasp. Al-Biruni considers the distance between two places *A* and *B*, the latitudes of which are known, as one of the diagonals of a spherical quadrangle, which is formed by sections of the meridians passing over *A* and *B* as one pair of opposite sides, and sections of the parallel circles passing over *A* and *B* as the other pair of opposite sides<sup>2)</sup>. In this quadrangle *AHBZ*, the sides *AZ* and *HB* are equal and they represent the difference in latitude of *A* and *B*. The length of all these sides can be expressed in degrees of the earth circumference and their parts. Now al-Biruni converts the spherical quadrangle into a planimetric quadrangle by substituting for the spherical lines of arcs the corresponding chords, the length of which is expressed in radials and their sexagesimal parts (one radial being half of the earth's diameter).

\*) Reprinted from *Al-Bīrūnī Commemoration Volume* in the spelling of the original.

<sup>1)</sup> Some sections of the chapter have also been published in Arabic and French translation in *Monumenta Geographica Africae et Aegypti*, by Prince Youssouf Kamal, Tom. III, Fasc. III (Leiden 1933) fol. 713.

<sup>2)</sup> In the letters of the figure, which is a copy of that found in the manuscripts, the Arabic phonetic value is followed as much as possible. The same transcription is used by Schoy.



For the Arabic text Schoy has used the MS. Orient. Oct. 275 of the Preussische Staatsbibliothek in Berlin and photographs of the incomplete MS. Or. 1997 of the British Museum and of the MS. Or. 516 of the Bodleyana at Oxford. I have been able to consult the same London MS. as Schoy and the MS. Acc. Or. 1927 No. 213 of the Pr. St.-Bibl. at Berlin<sup>1)</sup>. The latter manuscript, which was acquired only after Schoy had written his paper, was finished the 29th Rab. I, 562 (22 Febr. 1167) and gives the impression of having been very carefully copied. The London MS. was written in 570 (1174), while the Oxford MS. dates from 475 (1082). There is a fairly good agreement between the second Berlin MS. and the London MS. The differences are to be found mainly in the figures used in the computation. These figures are rendered as usual in Arabic letters and, as is well known, these are especially apt to confound the figures for 10 and 50 by a wrong (or lacking) punctuation (ﺉ for ٥ and vice versa) and those for 3 and 8 (8 being written as ٣ and 3 by the same letter, but with an incomplete downstroke ٣). Very often dubious cases can be settled by the probability of the calculation described in the text. Where there is a notable difference between the manuscripts or with regard to Schoy's text it has been indicated in the notes.

### Translation

Second chapter (of the sixth treatise) on the verification of the longitudes of Ghazna and al-Iskandariya.

(1) As we wish to establish the movements of the stars in relation to the meridian of the town of Ghazna, it is necessary that we first determine (the position of) that place in the 'inhabited part of the earth', so that the transfer of the time moments (اوقات *awqāt*) in the various towns to that place may be in accordance with the longitudinal difference existing between those places.

(2) As to Ghazna, this place is situated on the parallel which runs at a distance of thirty-three parts (degrees) plus one-third plus one-fourth north of the equator, while its meridian advances the meridian of Baghdad by twenty-four time units (ازمان *azmān*, viz. degrees) plus one-third to the east.

(3) The method by which we have ascertained this is that we have proceeded to the observation of its latitude by means of the

<sup>1)</sup> Cf. Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 873.



'yamīnī ring', which is subdivided into minutes in such a way that the division comprises each time eight of them (المقسومة بالدقائق) *al-maqsūma bi'l-daqa'iq qismatan wa-si'at tathmina kull wāḥidatin minhā* (قسمة وسعت تثنين كل واحدة منها). This observation was executed in each of the years 409 and 410 of the Hijra (20 May 1018 to 8 May 1019 and 9 May 1019 to 26 April 1020)<sup>1</sup>).

(4) So we take, in order to learn how it is with its longitude, the town of Shiraz as an intermediary between it (Ghazna) and Baghdad. Now let *A* be Baghdad on the meridian *TAG* and *B* Shiraz on the meridian *TBD* and let *GD* be the difference between both places, expressed in time units of the celestial equator (ازمان معتدل النهار *azmān mu'addilī 'l-nabār*, i.e. equatorial degrees), and *AB* the distance between the two towns. This distance is hundred and seventy farsakhs, for the greater part flat country, in which it is approved (مستحسن *mustahsan*) to drop the tenth part, in order to relieve it from the curvature of the roads and to bring it near to a straight stretch. Hereby the number of farsakhs becomes hundred and fifty-three, which, expressed in parts, is  $8^{\circ} 6' 0''$ .

(5) We draw now round the pole *T* and with the distance of each of the two towns, the two circular lines *AH* and *BZ*<sup>2</sup>). It is clear that the quadrangle formed by the chords *AZ*, *ZB*, *BH* and *AH* is comprised in a circle, because its angles are on the spherical surface, while its surface cuts the sphere, describing in this way a circle. Also that the quadrangle has two equal sides, *AZ* and *HB*, and two unequal sides, *AH* and *ZB*, which are parallels. It follows that the square of the chord *AB* is equal to the square of the chord *AZ*, added to the product of the chord *AH* and the chord *ZB*. The chord *AB* is  $0\ 8\ 28\ 32^3$ ).

(6) The latitude of Baghdad is  $33^{\circ} 25'$  and the latitude of Shiraz, according to the observation of Abū'l-Ḥusain<sup>4</sup>) ibn al-Šūfī together with a number of scholars by means of the 'aḍūdī ring',  $29^{\circ} 36'$ . The chord of the difference between these two latitudes is  $0\ 3\ 59\ 46$ . Now when we subtract the square of this from the square of the

<sup>1</sup>) Schoy erroneously gives as the corresponding years of the Christian era 1011/12 and 1012/13.

<sup>2</sup>) MS. London erroneously *Z* only.

<sup>3</sup>) This should strictly be rendered  $0^{\circ} 8' 28'' 32'''$  but for convenience sake I omit in the figures given in radials the indication of minutes, etc. The text does the same and is not less clear for it.

<sup>4</sup>) MS. L: Abū'l-Ḥasan.

chord  $AB$ , we obtain the product of the chords  $AH$  and  $BZ$ . The ratio of this product to the square of the chord  $AH$  is equal to the ratio of the chord  $ZB$  to the chord  $AH$ . Now the ratio of the chords of concentric arcs (القسم المتشابهة *al-qisī al-mutašābiha*, viz. المتشابهة النقطة *al-mutašābihat al-nuqta*) is the same as the ratio between the diameters of their circles. So this is the ratio between the sinus of  $TB$  and the sinus of  $TA$ , namely between the half diameter of the circular line  $BZ$  and the half diameter of the circular line  $AH$ . The cosinus of the latitude of Baghdad is  $0\ 50\ 4\ 12^1)$  and the cosinus of the latitude of Shiraz is  $0\ 52\ 10\ 16^2)$ . So the chord  $AH$  becomes  $0\ 7\ 28\ 27$ . The ratio between this and the sinus of  $AT$  is equal to the ratio between the chord of  $GD$  and the sinus of  $GT$ , which is a quarter (an angle of  $90^\circ$ ). It follows that the chord of  $GD^3)$  is  $0\ 8\ 57\ 16$ , the arc of which is  $8^\circ\ 33'\ 32''$ . This is the difference between the two longitudes.

(7) We have already said that the latitude of Baghdad from the shore of the encircling ocean is seventy time units. Then the longitude of Shiraz is  $78^\circ\ 33'\ 32''$ . In the books this is given as  $79^\circ\ 0'$ . So the two results are near to each other and the two methods cover each other.

(8) As to the distance between the towns of Shiraz and Ghazna, the distance from Shiraz to al-Sirajān in the country of Kirmān is seventy-eight <sup>4)</sup> farsakhs, then to the beginning of the desert forty-seven, then to Zaranj, the capital of Sijistān, seventy, then to the town of Bust sixty, then to Ghazna eighty. When we correct this partially by subtracting a seventh part and partially by subtracting a sixth part, according to a conjecture made while traversing these distances, the number of corrected farsakhs which remains is two hundred and eighty-four. The parts of this distance are  $15^\circ\ 2'\ 7''^5)$  and the corresponding chord is  $0\ 15\ 41\ 59$ .

(9) We make Ghazna  $A$  in the preceding figure and Shiraz  $B$ . The chord of the difference between these two towns is  $0\ 4\ 10\ 14$ . Now when we follow the same method with regard to this as before, the chord  $AH$  proves to be  $0\ 14\ 50\ 6^6)$ . The cosinus <sup>7)</sup> of the

<sup>1)</sup> MS. L:  $0\ 50\ 3\ 12$ ; B.:  $0\ 55\ 4\ 12$ ; Schoy:  $0\ 50\ 3\ 2$ .

<sup>2)</sup> So MS. B. L. has  $0\ 52\ 10\ 46$  and Schoy  $0\ 52\ 10\ 17$ .

<sup>3)</sup> The passage ending here and beginning with 'and the sinus of  $GT$ ...' is lacking in L.

<sup>4)</sup> Schoy has 98, which must be an error.

<sup>5)</sup> L.:  $15^\circ\ 4'\ 7''$ .

<sup>6)</sup> B.:  $0\ 14\ 55\ 6$ .

<sup>7)</sup> L.: sinus.

latitude of Ghazna is  $0\ 49\ 59\ 5$ , so that the chord  $GD$  becomes  $0\ 17\ 3\ 43$  and the corresponding arc  $16^{\circ}\ 20'\ 54''$ . When we add this to the longitude of Shiraz, the addition gives us the longitude of Ghazna  $94^{\circ}\ 54'\ 26''$ .

(10) Let us now turn from Baghdad to the other side and let in the foregoing figure  $A$  be al-Rayy and  $B$  Baghdad. The distance between these two places expressed in farsakhs, after correction by means of subtracting one-sixth, is hundred and thirty-two. In parts this is  $7^{\circ}\ 5'\ 21''$ , the corresponding arc being  $0\ 7\ 19\ 54^1$ ). The latitude of al-Rayy, according to the observation of Abu'l-Faḍl al-Harawī and Abū Maḥmūd al-Khujandī, is  $34^{\circ}\ 35'\ 2$ ), the cosinus of which is  $0\ 48\ 47\ 59$ . The chord of the difference between the two latitudes is  $0\ 2\ 15\ 45$ . The chord  $AH$  becomes  $0\ 6\ 53\ 2^3$ ) and the chord  $GD$   $0\ 8\ 27\ 50^4$ ). The corresponding arc of this is  $8^{\circ}\ 5'\ 20''$ , the difference between both latitudes.

(11) We have already said that we have found the latitude of al-Jurjāniya in Khwārizm by means of the 'shāhī ring' to be  $42^{\circ}\ 17'$ , the cosinus of which is  $0\ 44\ 23\ 22$ . The distance between al-Rayy and this town, expressed in farsakhs after correction by means of subtracting one-sixth, is hundred and fifty-four. The parts of this distance are  $8^{\circ}\ 10'\ 14''$ , of which the chord is  $0\ 8\ 33\ 16$ . The chord of the distance between both latitudes is  $0\ 7\ 1\ 5$ . The chord  $AH$  becomes  $0\ 4\ 39\ 54$  and the chord  $GD$   $0\ 6\ 18\ 20$ . The corresponding arc of this is  $6^{\circ}\ 1'\ 26''$ , the difference between the two longitudes.

(12) The distance between al-Jurjāniya and Ghazna is two hundred and thirty farsakhs at the utmost (في غاية الطول *fī-ghāyat al-tūl*). When this is taken as authoritative (رسمية, *rasmīyatan*) it has no need of correction to make it straight. The parts of this distance are  $12^{\circ}\ 10'\ 37''$ , of which the corresponding chord is  $0\ 12\ 43\ 40$ . Now let al-Jurjāniya be  $A$  and Ghazna  $B$ . The chord of the difference between the two latitudes is  $0\ 9\ 6\ 7$ . The chord  $AH$  becomes  $0\ 8\ 23\ 2$  and the chord  $GD$   $0\ 10\ 3\ 50^5$ ). The corresponding arc of this is  $9^{\circ}\ 37'\ 16''$ , the difference between both longitudes.

(13) Now if we make an addition of the time units which have been found between these towns, we obtain  $23^{\circ}\ 44'\ 2''$ . So the

<sup>1</sup>) B.:  $0\ 7\ 59\ 54$ ; L.:  $0\ 7\ 19$  (or  $59$ )  $54$ ; Schoy:  $0\ 7\ 19\ 14$ .

<sup>2</sup>) L.:  $35^{\circ}\ 35'$ .

<sup>3</sup>) So L. and B.; Schoy:  $0\ 6\ 13\ 2$ .

<sup>4</sup>) B.:  $0\ 8\ 27\ 55$ .

<sup>5</sup>) B.:  $0\ 10\ 3\ 55$ .

longitude of Ghazna, according to this computation, is  $93^{\circ} 44' 2''$ . The result of the computation from the side of Shiraz was  $94^{\circ} 54' 26''$ . Half the sum of both these figures, according to the rule (راسم, *rasm*) of the arithmeticians, is  $94^{\circ} 19' 14''$ . Thus it has been established that Ghazna is situated at twenty-four time units and one-third east of Baghdad.

(14) After this it is necessary for us to know how great is the difference in latitude between her (Ghazna) and al-Iskandariya. The *Almagest* states that this latter place lies one-half and a third hour to the west of Bābil and that its latitude is  $30^{\circ} 58'$ . The position of Bābil is near to Baghdad. So we have to consider what he tells, for no doubt he has found it thus in the books, just as we find similar statements in them to deviate from the truth.

(15) Al-Raqqā is intermediate between both towns and Muḥammad ibn 'Abd al-'Azīz al-Hāshimī says that which is found between al-Raqqā and Baghdad by observation of a lunar eclipse, of which he mentions the date, is seven time units. Now let in the preceding figure *B* be Baghdad and *A* al-Raqqā. The latitude of this town, according to the observation of Muḥammad ibn Jābir al-Battānī, is  $36^{\circ} 1'$ . The cosinus of this is 0 48 31 51 and the chord of the difference between both latitudes is 0 2 43 21. The distance between Baghdad and al-Raqqā is hundred and thirty farsakhs. So, if we take this as approximately hundred and ten by means of a correction of one-sixth, the number of parts is  $5^{\circ} 49' 34''$ <sup>1)</sup>, the chord of which is 0 6 5 54<sup>2)</sup>. The chord *AH* becomes 0 5 32 36 and *GD* 0 6 38 28. The corresponding arc is  $6^{\circ} 20' 43''$ , the difference between both longitudes.

(16) As to the difference between al-Raqqā and al-Iskandariya, the distance, corrected by one-sixth, becomes six hundred and twenty-eight miles, which is  $11^{\circ} 4' 56''$ <sup>3)</sup>, the chord of which is 0 11 35 14<sup>4)</sup>. The chord of the difference between both latitudes is 0 5 17 12<sup>5)</sup>. The chord *AH* becomes 0 10 32 9 and the chord *GD* 0 12 17 14. The corresponding arc of this is  $11^{\circ} 45' 15''$ , the difference between the two latitudes.

(17) The sum of the time units between these towns is  $18^{\circ} 5' 58''$ ,

<sup>1)</sup> Schoy:  $6^{\circ} 49' 34''$ .

<sup>2)</sup> L.: 0 6 40 54; Schoy: 0 6 5 43.

<sup>3)</sup> Schoy:  $11^{\circ} 20' 56''$ .

<sup>4)</sup> Schoy: 0 11 34 14.

<sup>5)</sup> B.: 0 5 57 12; L. uncertain; Schoy 0 6 16 12.

which is the difference between Baghdad and al-Iskandariya. The number of hours corresponding to this result is one hour and a fifth approximately.

(18) It follows that Ghazna has a difference with regard to al-Iskandariya of  $42^{\circ} 26'$  time units, which corresponds to 2 49 44 hours. In day minutes this is 7 4 20. And in this way has become known the position of the place for which our computation was executed.

(19) *Question.* What is this sixth part that is subtracted from the distances?

*Answer.* The people of the profession approve of this without constraint. It is known, indeed, that when the distance between two places is traversing even flats we do not need to subtract anything from it, because the leaving of the straight direction is caused by obstacles which make it necessary to deviate, such as mountains, where the ascent and descent increase the distance. Likewise precipices and water-courses whose passages lie aside from the road, so that one has to take a deviating direction to reach them. Further, sand plains or salt-marshes and mud-swamps, which have to be rounded by circuitous roads, and mountain passes of which the windings have to be followed. Further conditions connected with the commodity of the journey, such as precautions against calamities or lack of sufficient supply of water and forage on the straight road, so that it is advisable to take a roundabout way in order to obtain it. These things are of different importance as they present themselves separate or combined, so that the measure of the decrease is different and has to rely on the impressions and estimates of eye-witnesses. So there are stretches which make necessary the decrease of one-half or more than that and others which make necessary the decrease of one-sixth or less. All in all, one-sixth has been accepted by common consent for the road stretches which approach a straight line.

(20) *Question.* Can the longitudes be ascertained more correctly by the distances or by the eclipses?

*Answer.* When one determines the distances so exactly that they approach straightness, the operation with them is superior to the operation with eclipses, because the first appearance and the end of the visibility of the eclipse, which are its most critical moments (اظهر اوقاتہ *axbar awqātibi*), can only be observed approximately. For the contact of the circles of the shadow and the moon is generally preceded by a certain faintness, which gives the impression of smoke

at the first appearance (of the eclipse), and likewise the same thing occurs after their separation at the end of the eclipse. Then the roundness of the shadow becomes visible only after it has already taken a good deal from the moon, and in between these various moments a certain number of the time units of the celestial equator are turning round, which spoils the distance between the two latitudes, either by increasing it or by decreasing it. And it may cause inexactitude in the observation when the two observers are not exactly in agreement on the identity of the situation which they both have in view; so one of them should not pursue one line and the other another <sup>1)</sup>.

(21) *Question.* Why is it that Ghazna and al-Iskandariya have been specially chosen in this chapter as objects for the verification of the longitude?

*Answer.* As regards Ghazna, here has taken place my last observation of the sun. As to al-Iskandariya, the reason is that I am necessarily relying in the operation on the observation of Ptolemy, for he was himself in that place. And it so happened that Ghazna was the eastern end of the places where, according to the reports that have reached me, the sun has been observed, while al-Iskandariya was the

TABLE

Distance between Ghazna in the east and:	Towns	Time units		Day minutes			Distance between al-Iskandariya in the west and:	Towns	Time units		Day minutes		
		d.	m.	m.	s.	tr.			d.	m.	m.	s.	tr.
Balkh . . . .	3	20	0	33	20	Dimashq . .	8	6	1	21	0		
Nisabur . . .	9	20	1	33	20	al-Raqqā . .	11	45	1	57	20		
al-Jurjāniya .	10	13	1	42	10	Surra man raʿa	17	55	2	58	30		
Jurjan . . .	14	6	2	21	0	Baghdad . .	18	6	3	1	0		
Shiraz . . .	15	46	2	37	40	al-Rayy . . .	26	11	4	21	50		
al-Rayy . . .	16	15	2	42	30	Shiraz . . .	26	40	4	26	40		
Baghdad . .	24	20	4	3	20	Jurjan . . .	28	20	4	23	20		
Surra man raʿa	24	35	4	5	50	al-Jurjāniya .	32	13	5	22	10		
al-Raqqā . .	30	41	5	6	50	Nisabur . . .	33	6	5	31	0		
Dimashq . .	34	20	5	43	20	Balkh . . .	39	6	6	31	0		
al-Iskandariya	42	26	7	4	20	Ghazna . . .	42	26	7	4	20		

<sup>1)</sup> In Arabic the word *wāḍin* is used here idiomatically: *فلا يذهب أحدهما إلى الآخر* *falā yaḍhab aḥaduhumā ilā wāḍin wa'l-ākhar ilā ākhar*.

western end. Therefore I have indicated in a table the distance of the various places with regard to those two towns, in day minutes as well as in time units of the celestial equator, in order that it may be fit for use.

*Remarks on the text*

(1) With the 'transfer of the time moments' al-Biruni seems to have in view the calculation of astronomic tables especially for Ghazna in order to give this town and the reigning Ghaznevids a scientific standing corresponding to its political importance, just as many princes had a geographical description of the world made to accentuate their political power. The same was done, for instance, by the astronomers of al-Ma'mūn, who composed the Ma'mūnic tables, by Ibn Yūnus for the caliph al-Ḥākim and by the astronomers of Alphonso the Wise in Toledo. Schoy has already pointed to this motive in his article quoted hereafter.

(2) In saying that the difference in longitude between Ghazna and Baghdad is  $24^{\circ} 20'$  the author gives in advance the result of the following computation.

(3) The *yamīnī* ring must be a special variation of an observation instrument, where an index is running along the border of a ring or ring sector—as is also found in the astrolabe—and which was called in this case after Maḥmūd of Ghazna, whose honorific name was Yamīn al-Dawla. The description given of this instrument by al-Biruni in no way justifies the qualification by Schoy as an octant (Achtelring). The description does not imply, however, that there was only one mark for each set of eight minutes; it rather points to a decorative device in which each time eight minutes were singled out and which gave to the ring its special character, on which a special surname was applicable. This must also have been the case for the other rings which are named in the text hereafter.

Al-Biruni's determination of the latitude of Ghazna is described at length in the eighth chapter of the fourth treatise of the *Qānūn*. This chapter was translated and commented upon by Schoy in his article *Die Bestimmung der geographischen Breite der Stadt Ghazna* in *Annalen der Hydrographie und Maritimen Meteorologie*, 53rd year, 1925, pp. 41-47. The exact result given here is  $90^{\circ} 56' 25'' = 33^{\circ} 34' 18''$ . It is curious to observe that in this chapter the year of the observation is not mentioned; we only learn that it was done on Monday the 5th of the Persian month Ādharmāh 'in the year

that is registered in the year indication for Ghazna'. Schoy supposes that the special observation referred to took place on the 19th of November 1019, which is not in disagreement with the statement of our text. Neither is the *yamīnī* ring mentioned in the description of this observation.

(4) It is not easy to control al-Biruni's statement that the distance between Baghdad and Shiraz is 170 farsakhs. The earlier geographers often describe this road or parts of it, giving the distance in day's journeys (رحلة *marḥala*), post stages (سكة برید *sikka, barīd*) or farsakhs, but as none of these road measures is well defined, it is difficult to make a comparison with the figure given by the author. The shortest road between the two towns passes through Wāsiṭ, Ahwāz and Arrajān, but it is not probable that al-Biruni has been himself in these parts, which can also be induced from his remark that this distance covers for the greater part flat country. This may be true as far as Ahwāz, but farther to the east there are formidable mountain passages, among them the gorge of Bawwān, celebrated as one of the most beautiful spots on the earth<sup>1</sup>). The most comprehensive description of the road is found in Ibn Khurradādhbeh, who counts 94 stages from Baghdad to Shiraz<sup>2</sup>). From Ahwāz to Shiraz there are 49 stages; Ibn Kh. gives this last distance also in farsakhs, the sum of which amounts to 88 farsakhs<sup>3</sup>). At this rate, the entire road, expressed in farsakhs, would be 169 f., which is remarkably near to the figure given in the text. The dates given by other geographers more or less agree with Ibn Kh.<sup>4</sup>). We do not intend to subject the other distances given by al-Biruni to a detailed examination, but what has been said may be sufficient to show that he must have used his own method in arranging the distances reported to him. With al-Biruni the farsakh has indeed a fixed value, the circumference of the Earth being given by him as amounting to 6,800 farsakhs or 20,400 miles<sup>5</sup>).

<sup>1</sup>) Ibn Khurr., p. 43; Maqdisi, pp. 420, 434; Ibn Ḥawqal, p. 199 (2nd ed., 282), etc.

<sup>2</sup>) Cf. p. 42: Baghdad-Wāsiṭ 25 stages, Wāsiṭ-Ahwāz 20, Ahwāz-Arrajān 20, Arrajān-Nawbandajān 17, Nawbandajān-Shiraz 12.

<sup>3</sup>) P. 43.

<sup>4</sup>) *Vide* Ibn Rusta, p. 189: Ahwāz-Arrajān 24 f., Arrajān-Shiraz 61 f.; Ibn al Faqīh, p. 200: Arrajān-Nawbandajān 26 f. and p. 203: Nawbandajān-Shiraz 23 f.

<sup>5</sup>) So in the *Qānūn*, cf. Schoy, *Isis*, V, p. 71. Also in the *K. al-Taḥḥīm*, Teheran edition, 1316-1318, p. 156.



The correction or straightening of the distances by dropping a certain fraction is more amply treated in para. 19.

In converting the distance expressed in farsakhs into degrees of the Earth circumference the author does not seem to be consistent. If the circumference is 6,800 f., there falls on one farsakh 190,58 seconds or  $0^{\circ} 3' 10,58''$ . The 153 f. of the rectilinear distance between Baghdad and Shiraz would be  $8^{\circ} 5' 58''$ ; in giving  $8^{\circ} 6' 0''$  he may have been rounding off, but in some other cases to come he is much less correct.

(5) In this paragraph the theorem of Ptolemy is applied.

The method followed by al-Biruni in converting an arc into a chord is explained in the seventh chapter of the third treatise of the *Qānūn*. Schoy has translated this treatise and commented on it in his posthume book *Die trigonometrischen Lehren des persischen Astronomen Abū'l-Raiḥān Muḥ. ibn Aḥmad al-Biruni* (Hanover, 1927). After having given in Ch. 6 a table of the sines of the arcs from  $0^{\circ} 15'$  till  $90^{\circ}$ —augmenting each time with  $15'$ —the author explains in Ch. 7 how he finds the sines of arcs lying between those given in the table by interpolation. According to the table the sinus of  $4^{\circ}$  is 0 4 11 7 24 and, of  $4^{\circ} 15'$ , 0 4 26 27 26, so that the chord of  $8^{\circ} 6'$  must be between 0 8 22 14 48 and 0 8 52 54 52. We shall not try here to control the author's statements in detail, but we must point to the fact that in the sinus tables of Ulugh Beg, reproduced by Schoy at the end of his publication just mentioned, the sinus of  $4^{\circ} 3'$  is 0 4 14 15 25 44; this would give for the chord of  $8^{\circ} 6'$  the value of 0 8 28 30 51 28, which is not exactly the value given by al-Biruni. The same small divergence can be observed in the other 'conversions' that appear in the text.

(6) In this paragraph the computation of the difference in latitude between Baghdad and Shiraz is brought to an end.

Al-Biruni does not say who is his authority for taking  $33^{\circ} 25'$  as the latitude of Baghdad, but he is on this point in agreement with Ibn Yūnus, who died in 958 (MS. Leiden 1057). The older authorities, such as al-Battānī and al-Khuwārizmī, have  $33^{\circ} 20'$  and this seems to go back on the observations executed under the caliph al-Ma'mūn at al-Shammāsiya in Baghdad<sup>1)</sup>. At any rate the figure is not Ptolemaic.

Abū'l-Ḥusain al-Ṣūfī (died 986)<sup>2)</sup> lived under the Buyid dynasty

<sup>1)</sup> Cf. Honigmann, *Die sieben Klimata*, Heidelberg, 1929, p. 127.

<sup>2)</sup> Cf. Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 398.

and so it is not surprising that he gave to the 'ring' with which he operated the epithet of '*aḡudī*' after the great Buyid ruler 'Aḡud al-Dawla (died 983)<sup>1</sup>. Al-Khuwārizmī gives Shiraz the latitude of 32; likewise Ibn Yūnus.

In stating that the ratio between the chords  $ZB$  and  $AH$  is equal to that between the sines of  $TB$  and  $TA$  the author should have added that this is also the ratio between the cosines of  $BD$  and  $AG$ , because in the following he only speaks of these cosines. In any case the cosinus of the latitude of Baghdad ( $AG$ ) is found by looking up in the sinus table the sinus of  $90^\circ - 33^\circ 25'$ .

The text does not give the entire calculation which leads to the result that the difference in longitude between Baghdad and Shiraz is  $8^\circ 33' 32''$ . Altogether there are 15 arithmetical operations involved, mostly executed in the laborious sexagesimal system. I have tried to make the calculations as indicated by Al-Biruni, but I have not come to the same result, although the difference is not considerable. In the following list of the operations I have put my own results between brackets.

1. Determining the distance between $A$ and $B$ (Baghdad and Shiraz) . . . . .	153 f.
2. Finding the equatorial degrees of 1 . . . . .	$8^\circ 6' 0''$
3. Converting 2 into a chord . . . . .	0 8 28 32
4. Determining the difference in latitude between $A$ and $B$ . . . . .	$33^\circ 25' - 29^\circ 26' = (3^\circ 59')$
5. Converting 4 into a chord . . . . .	0 3 59 46
6. Squaring 3 . . . . .	(0 1 11 50 6 9 4)
7. Squaring 5 . . . . .	(0 0 11 58 8 3 16)
8. Subtracting 7 from 6 . . . . .	(0 0 59 51 58 5 48)
9. Finding the cosinus of lat. $A$ . . . . .	0 50 3 12
10. Finding the cosinus of lat. $B$ . . . . .	0 52 10 16
11. Multiplying 8 with 9 . . . . .	(0 0 49 56 30 19 7 54 33 36)
12. Dividing 11 by 10 . . . . .	(0 0 57 26 9 58 15)
13. Extracting the root of 12 . . . . .	0 7 28 27 (0 7 34 43)
14. Dividing 13 by 9 <sup>2</sup> ) . . . . .	0 8 57 16 (0 8 57 33)
15. Converting 14 into an arc of the equator . . . . .	$8^\circ 33' 32''$

(7) The longitude of Baghdad ( $70^\circ$ ) agrees again with that given by Ibn Yūnus. It may have also been the longitude given by al-Khuwārizmī according to Yāqūt who quotes the 'author of the *Zīj*' (I 678). The *K. Šūrat al-Arḡ* by al-Khuwārizmī (ed. von Mžik),

<sup>1</sup>) Schoy translates: 'mit dem grossten Ringe'.

<sup>2</sup>) My starting point is here the result given by Al-Biruni (0 7 28 27) and not my own.

however, has 73, which must be an error <sup>1)</sup>. Al-Battānī's 80° is counted from a beginning point lying 10° farther to the west.

The real difference of longitude between Baghdad and Shiraz, according to modern observations, is  $52^{\circ} 40' - 44^{\circ} 24' = 8^{\circ} 16'$ .

(8) Al-Biruni's correction of the sum of the given distances, which is 335 f., by subtracting 51 f. seems rather arbitrary. The 51 f. are, however, between  $\frac{1}{7}$  and  $\frac{1}{6}$  of 335. It is possible that here he judges after his own experiences.

(10) Here begins the computation of the longitudinal difference between Baghdad and Ghazna by following the northern road.

For al-Harawī and al-Khujandī cf. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, p. 228 and p. 74 (No. 173).

(11) Al-Jurjāniya was al-Biruni's birthplace, where he was able to make himself his astronomical observations. The 'shābī ring' must have been named after the title of Khwārizm-Shāh, which the rulers of that country continued to bear <sup>2)</sup>.

(12) The text implies that al-Biruni had already made up his mind about the rectilinear distance between the two towns. He must have been well acquainted with the regions traversed <sup>3)</sup> and has no doubt taken into account the mountain ranges in northern Afghanistan. Schoy is not very clear in the rendering of this passage.

(13) The real difference in longitude between Baghdad and Ghazna is  $23^{\circ} 54'$ . The corrections applied by the author seem to have been too small.

(14) I have not found Al-Biruni's quotation in the Greek *Almagest*. According to Ptolemy's *Geography* (ed. Nobbe, I, 251 and II, 72) the difference in longitude between Babylonia and Alexandria is  $79^{\circ} - 60^{\circ} 30' = 18^{\circ} 30'$ , while  $\frac{1}{2} + \frac{1}{3}$  hour would mean  $12^{\circ} 30'$ . As for the latitude Ptolemy's *Geography* gives  $32^{\circ}$ . Al-Khūwārizmī has  $31^{\circ} 5'$  and Ibn Yunus  $31^{\circ}$ . H. von Mžik, who has commented upon al-Khūwārizmī, considers these latitudes as not Ptolemaic <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Cf. Honigmann, op. cit., p. 127 note.

<sup>2)</sup> Schoy's translation: 'mit dem scharfsichtigen? Ring' is far beside the mark.

<sup>3)</sup> That an intelligent traveller may be able to compute distances to a certain degree of exactitude is confirmed by Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, London and Toronto, 1930, p. 15: 'Afterward when even my watch failed, I have computed distances in Arabia by camel journeys; nor is this manner so rude that the situation of any place in so vast a country may not be found by diligent cross reckoning, with the largest error, I suppose, of thirty miles'.

<sup>4)</sup> *Denkschriften K. Ak. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Klasse*, Vol. 59, 4, p. 19.

So al-Biruni's authority remains obscure. In para. 21 he expresses his full confidence in Ptolemy's latitude.

(15) For al-Hāshimī, who died in 187, cf. Suter, page 79 and Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 386. The year of al-Hāshimī's observation seems to have been left out on purpose. The same reticence about a date is shown in al-Biruni's report on his observation of the latitude of Ghazna (see my remarks on para. 3).

It is not surprising that the author shows full confidence in the famous al-Battānī, who made his observations in al-Raqqā and died in 929.

(16) For this paragraph I am able to produce a parallel text from al-Biruni, which is found in his work *تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن* (*Tahdīd nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*). Only one MS. is known, which is in the Fatih Library at Istanbul (No. 3386)<sup>1</sup>. It was finished in Ghazna on the 23rd Rajab 416 (19 Sept. 1025), and so, if not an autograph, written under the author's personal supervision. The text deals just with such geographical-mathematical subjects as are treated in the chapter discussed in this article and contains, besides, some important geographical items.

In his article *Der Islam und die geographische Wissenschaft in Geographische Zeitschrift*, XLth year, 1934 (pp. 361-372), Ahmet Zeki Velidi gives the German translation of a passage in the middle of the MS. (foll. 123b-124b), where al-Biruni speaks of his desire to determine especially the position of Ghazna on the surface of the earth. He expresses his doubt as to the reliability of Ptolemy, not on account of lack of accuracy of this author, but because Ptolemy had to rely for a good deal on uncertain reports from far-away countries. Now that the dominion of Islam has facilitated communications over a considerable part of the globe, the exact determination of geographical positions is possible on a much wider scale. Al-Biruni has here in view a combination of descriptive and mathematical geography. In an earlier part of the same work (fol. 8a) he says: 'In the foregoing time I have been intended on combining the methods in the book *Jughrāfiyā* and al-Jaihānī and other authors of road books'. Unfortunately this combination has never been harmonically realized in Islamic geographical lore.

The latter half of the book is entirely given to the computation

<sup>1</sup> Cf. Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 874.

of longitudinal distances. It gives the calculations much more in detail and deals with towns such as Balkh and Nisabur, which are not mentioned in the *Qānūn* text, though they are found in the table of longitudes at the end of para. 21. Apparently the *Tahdīd* was written before the *Qānūn* and so the chapter discussed in the present article is only a compendium. This is not contradicted by the fact that the oldest extant copy of the *Qānūn* was finished in exactly the same year as the MS. of the *Tahdīd*, namely, in the year 416/1025<sup>1)</sup>. It would only seem that al-Biruni had some carefully written copies of these treatises executed in the said year.

I happen to possess photographs of the last pages of the *Tahdīd* MS. of Istanbul. As it is very beautifully and clearly written, we may presume that it is as good a text as we can desire. On foll. 166b-167a we find the following account of the computation of the longitudinal difference between al-Raqqā and al-Iskandariya.

'As regards the difference in longitude between al-Raqqā and al-Iskandariya, we remark that the difference in latitude between both places is  $5^{\circ} 3'$ , of which the chord is 5 17 12<sup>2)</sup>, the square of which is 27 56 55 50 24. The distance between them by way of Ḥimş, Dimashq, Ṭabariya, al-Ramla and Mişr (Cairo), though this is not a straight stretch, is 750\* miles<sup>3)</sup> approximately. From al-Raqqā to Ḥimş this is 154, then to Dimashq 56, then to Ṭabariya 66, then to al-Ramla 87, then to Fustāt Mişr 297, then to al-Iskandariya 80. Now if we discount one-sixth from the number of these miles the result is 628\*, which is in parts  $11^{\circ} 15' 56''$ , the chord of which is 11 35 14. The square of this is 132\* 39 33 8 16, and the difference between the two squares 104\* 42 37 17 52. This we multiply with the cosinus of the latitude of al-Iskandariya, which is 51 26 58; the product is 5387\* 8 39 59 53 18 56. We divide it by the cosinus of the latitude of al-Raqqā, the result of which is 111\* 0 17 27 49. The root of this is 10 32 9. This we multiply with the entire sinus (sin.  $90^{\circ}$  or 1 radial) and obtain 632\* 9 0. Then we divide this by the cosinus of the latitude of al-Iskandariya, of which the result is 12 17 14. And this is the chord of the arc  $11^{\circ} 45' 15''$ ,

<sup>1)</sup> Istanbul, Fatih No. 3286, cf. *G.A.L.*, Supp. I, 873.

<sup>2)</sup> In this text the figure for the radials—which is always 0—is omitted everywhere, so that the first figure of the value renders the radial minutes, the second the seconds, etc.

<sup>3)</sup> The figures marked in this translation with an asterisk are written with 'Indian ciphers' in the text; the others with Arabic letters.

the longitudinal distance between al-Iskandariya and al-Raqqā.<sup>1</sup>

The author goes on by stating that this result is very near to that of al-Battānī and this increases his confidence in the *Zīj* of that author.

The passage of the *Tahdīd* contains the entire computation, while the *Qānūn* passage only gives an extract. The only item missing is the indication of the cosinus of the latitude of al-Raqqā. We find all the 15 arithmetical operations mentioned above; he only adds after operation 13 the multiplication of the value found for *AH* with the 'entire sinus', namely, with 1. This only implies another way of writing: 632\* 9 0 instead of 10 32 9.

It is disconcerting to state, however, that even here the results of some calculations do not hold good if we try to execute them ourselves. The sum of the distances given is not 750 but 740 miles <sup>1</sup>) and  $\frac{5}{6}$  of this amount is not 628 miles, the same figure that is given in the *Qānūn*. Further the squaring of 11 35 14 (operation 6) does not give 132 39 33 8 16 but 134 15 49 23 16. Still he uses this wrong result in the subtraction from the other square, which happens to be right. Operations 11, 12 and 14 again do not hold good, though the difference is never considerable.

How do we account for this? Probably al-Biruni did not do all the ciphering himself and had to rely on a staff of calculators which worked for him. Even the great authenticity of the *Tahdīd* MS. would then not be a guarantee for a faultless rendering of the application of the great mathematician's theory. Still the results of the computation do not seem to be worthless, as the deviations from the true situation are only slight.

(17) In the table at the end of para. 21 the longitudinal difference between al-Iskandariya and Baghdad is rounded off to 18° 6'. In the great table of longitudes and latitudes found elsewhere in the *Qānūn* the longitude of al-Iskandariya is given as 52°, implying a more extensive rounding off.

(18) A day minute is the 60th part of a day and corresponds to 6°.

(19) In this paragraph is shown the essential practical weakness of al-Biruni's admirable construction. The author refers to the 'people of the profession', but it would seem that this is only an excuse for his own way of dealing with the distance. We have seen already that

<sup>1</sup>) The mile is the Western measure as against the Eastern farsakh. For al-Biruni 1 mile is always  $\frac{1}{3}$  of a farsakh.

his corrections are very subjective. Still, because they are Al-Biruni's, we cannot consider them as worthless.

(20) This paragraph has been misunderstood by Schoy. He thought that the text spoke about two shadow circles, which has brought about confusion in his translation. The reasoning of al-Biruni is remarkably clear. He only seems too optimistic about the possibility of determining the rectilinear distance between two places.

(21) Though Baghdad is no more mentioned in this paragraph, we have seen that this city remained for al-Biruni's age the pivot on which all things in mathematical geography were turning. It is not a mere coincidence that Baghdad was given a convenient longitude, marked by a round figure ( $70^\circ$ ) in the time of al-Ma'mūn.

Al-Biruni himself made Ghazna a starting point for his computation of the longitudes of Indian towns and the far-away eastern and north-eastern countries that are recorded in his great table of longitudes and latitudes in the *Qānūn*. The material with which he worked were the road distances that were brought to his knowledge by traders and envoys from distant countries. Professor Minorsky has rightly considered the geographical indications of the *Qānūn* important enough to use them in his book on Marvazi for a calculation of the distances by a method which is exactly the reverse of the intricate calculations of Al-Biruni <sup>1)</sup>.

The small table of longitudes at the end of the chapter contains, as we have said, also the towns which were more extensively dealt with in the *K. al-Taḥdīd*. The figures given are not faultless, especially in the column of the day minutes, which gives not always exactly the sixth part of the degrees of the first column. I have reproduced the table after the manuscripts, as Schoy has done also, without making the corrections that would be possible.

The foregoing remarks may have given a glimpse of the very laborious kitchen-work that was done by Al-Biruni, or rather for him, in the elaboration of the remarkable results attained by him. The inconsistency in the calculations must perhaps not be attributed to the great scholar himself, but should be seen as springing from the necessity in which he found himself to exploit his huge mass of material.

---

<sup>1)</sup> Cf. *Sharaf al-Zaman Tabir Marvazi* by V. Minorsky, London, 1942, p. 69.

## IRANIAN STUDIES





## THE 'DAĒNĀ' IN THE GATHAS \*

Among the great religions of the world Zoroastrianism is by far the first to have developed a word denoting the full conception of Religion, as we understand it now, in the sense of a theological, ethical and liturgical, combined system. The word 'Religion' itself has been derived from the Latin *religio*, which had originally a much more limited meaning, and does not seem to have obtained the more universal sense before the fifth century of our era. In ancient Greek and in Syriac, for example, we only find such words as 'worship', 'creed', or 'law' denoting the several aspects of the Christian religion, nor does Judaism or Buddhism seem to have grasped in one word the full meaning and value of what we nowadays call a religion.

Zoroastrianism, on the contrary, has in the Avestan texts the word *daēnā*, which in that early period was already used for the whole of the religion of Zoroaster. In the middle-Persian period this meaning is still more accentuated, until, in modern Persian, *dīn* has become—not without influence from the language of the Qur'ān—the common word for 'religion'. It is also of high importance that since the third century Manichaeism and since the seventh century Islam have adopted the same word in their vocabulary, in the same sense.

The passing of the word, however, into the religious language of other creeds has given it an extension, which it did not as yet possess with the Zoroastrians themselves. In the middle-Persian period, *dēn* was only used with reference to the religion of Zoroaster, other religions being denoted by the word *keš* (Av. *kaēša*), as, for example, in the 'Mēnōkē xrat'. On the other hand, *dēn* has in middle-Persian still other meanings, the most important of which is that of 'revelation' or 'scripture'. And if we go back to the Avestan texts themselves, we meet still other significations that must be attributed to the word *daēnā*.

Now there already exists a very considerable literature on this word, and the generally prevailing opinion nowadays is still that given in Bartholomae's *Altiranisches Wörterbuch*, s.v. *daēnā*. Bartholomae's view is that we must distinguish between two totally different

\*) Reprinted from *Oriental Studies* in honour of Dasturji Saheb Cursetji Erachji Pavry, January 1934.

meanings of *daēnā*, namely, that of 'religion' and that of 'spiritual individuality' ('inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität') and that, as long as a nearer relation between these different meanings cannot be proved, we have to accept the existence of two different but homophonous words. Bartholomae admits, however, that both words may have been originally identical, while he points to the fact that in metrical texts *daēnā* is trisyllabical in both cases (Andreas in *Nachr. K. G. d. Wiss.* Göttingen, 1911, p. 16, gives the reconstruction *dōyonō*). The acceptance of two different meanings for *daēnā* does not go back, however, to the middle-Persian tradition, as the Pahlavi translation of Avestan texts always renders the word by *dēn*, but the later philological study of those texts has shown that it is impossible everywhere to apply the translation 'religion'. The interpretation by 'spiritual individuality' in a certain number of passages is largely due to the fragments of the Hadhokht Nask, in which the 'daēnā' is represented as a woman who meets the soul after death in the shape of a beautiful young girl or of an old hag. A very instructive discussion about some of the later views concerning the 'daēnā' is to be found on pp. 28-9 of Dr. Pavry's book on *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 2nd ed., New York, 1929<sup>1</sup>).

The purpose of the present note is to inquire into the meaning which the word *daēnā* may have had in the oldest extant part of the Avesta, viz. in the Gathas, without regard for the later texts. Such an attempt may be justified firstly by the consideration that there are several terms and expressions which have a different meaning in the Gathas from that in the later Avesta, except in so far as these later texts contain quotations from the Gathas. An instance of this occurrence is the word *gaēθā*, which, in the Gathas and some later Avestan texts, means just as in ancient Persian, 'the material possessions of man', while, exclusively in later texts, it has the sense of 'world', in which case it is used in the plural. Another instance is *dāman*, which in the Gathas means a 'living place' and, in the later Avesta, a 'creature' or in general 'creation'. Both instances show a passing from a concrete to a more or less abstract meaning. This leads to the second justification of the attempt to find a more original meaning of *daēnā* in the Gathas, namely, that the conception of 'religion', occurring in certain religious texts, is probably of a later date than

<sup>1</sup>) See lastly the remarks of H. S. Nyberg in *Le Monde Oriental*, vol. xxiii (1929), p. 235.

the origin of that religion itself, just as has been shown above with some examples.

The theses which will be defended here with regard to the problem exposed are the following:

- (a) that in the Gathas *daēnā* is everywhere the same word;
- (b) that the oldest meaning of *daēnā* is 'a group of persons', 'a faction' or 'a crowd'.

In this inquiry all etymological arguments, such as the comparison with Vedic *dhenā* (vide Bloomfield in *JAOI*, vol. xlv, No. 4, pp. 303-8) and with Lithuanian *daina*, and also the derivation of the word from a verbal root (generally the root *dāy-* is accepted) have been excluded. Likewise all arguments, with few exceptions, have been drawn from the text of the Gathas.

The Gathic stanzas, where the word *daēnā* occurs, are the following: Y. xxxi. 11, 20; xxxiii. 13; xxxiv. 13; xlv. 9, 10, 11; xlv. 2, 11; xlv. 6, 7, 11; xlviii. 4; xlix. 4, 5, 6, 9; li. 13, 17, 19, 21; liii. 1, 2, 4, 5; and we may add to it the well-known prayer of Y. liv. 1. In the reading of the texts the text-form of Bartholomae in his *Air. Wb.* has been followed.

To begin with it is easy to state that the verbs with which *daēnā* is connected as subject all give expression to actions exercised by human beings: Y. xxxi. 20 (*naēšať* 'will bring'); xxxiv. 13 (*urvāχšať* 'walk'); xlv. 11 (*χraodať* 'will frighten'); xlix. 9 (*vabištē yūjān miždē* 'will acquire the best reward'); li. 13 (*maradaitē ... haiθīm* 'spoils ... the reward'); liv. 1 (*vairīm hanať miždēm* 'deserves the precious reward'). In other Avestic passages all these verbs are used in preference for living persons. Less convincing, though not at all contradictory, are the instances where *daēnā* is the object of a verb: xxxi. 11 (*tašō* 'have created'); xxxiii. 13 (*daēnā fradaχšayā* 'teach the *daēnās*'); xlv. 9 (*yam yaoš daēnām [yaoš]dānē* 'the *daēnā* which I will make perfect'); xlv. 6 (*hyat daēnā ... dā* 'since thou hast created *daēnās*', cf. Y. xxxi. 11); xlix. 5 (*yō daēnām vohū sārəštā manayhā* 'who joins the *daēnā* with a good mind'); xlix. 6 (*ərəš vičidyāi ... tām daēnām* 'to choose rightly that *daēnā*'); liii. 2 (*yam daēnām aburō saošyantō dadāt* 'the *daēnā* of the *Saošyant*, which *Ahura* has instituted'). Thirdly there are passages where *daēnā* is used in connexion with words which imply that it must have, there also, the sense of human beings: xlv. 10 (*tām daēnām yā hātām vabištā* 'the *daēnā* that is the best of existing beings'; Bartholomae's translation 'die Religion, die für die Seienden die beste ist' is not grammatical); xlv. 7 (*tām mōi dastvām*

*daēnayāi frāvaocā* 'preach that teaching to my daēnā'); liii. 1 (*daēnayā vanhyayē uxdā šyaoθanācā* 'with the saying and the acting of the good daēnā'); liii. 4 (*banhuš ... mazdā dadāt aburō daēnayāi* 'may Ahura Mazda give the reward to the daēnā').

So the daēnā is something that is the best of existing beings, to which sayings and actions are attributed, that walks, which can be preached to, which is taught something, that may be rewarded, that may be chosen, that may be made perfect, that can frighten, and that is created. It is true that these statements many not yet be regarded as conclusive for the view that *daēnā* denotes one or more human beings, because the character and the language of the Gathas admit a rather wide fluctuation in the meaning of some words, which must make us cautious. We see, for example, that the term *vohū manō*, which certainly does not originally contain the meaning of a human being, is used sometimes as equivalent for the religious man and the religious community (cf. A. J. Carnoy, 'The Character of Vohū Manah', in *A Volume of Oriental Studies presented to Professor Edward G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 96). In the case of *daēnā*, however, the arguments in favour of a meaning denoting human beings are more numerous.

But there are two passages in the Gathas which seem to exclude every doubt. Y. xlix. 4, after having described in its first two lines the evil-doers, who are the enemies of cattle-breeding, concludes by saying: *tōi daēvong dan yā drəgvatō daēnā*. Bartholomae's translation: 'die—in der Daeva Haus für das Ich des Druggenossen' is little convincing. If, on the contrary, we translate 'those, the faction of the Drug-adherer, constitute (or 'favor') the Daevas', the text gains considerably in clearness. The second passage is Y. xlv. 11. Here the first three lines describe the pious people who will despise the Daevas; lines 4 and 5 continue: *saošyantō dāng patōiš spantā daēnā* (4) *urvaθō brātā ptā vā mazdā aburā* (5). If taken as the predicate of the foregoing words, this may be translated: '(those are) the holy faction of the Lord Saošyant, (his) friend, brother or father, O Mazda Ahura'. It must be admitted that this text is a little less clear than that of Y. xlix. 4, but the enumeration of several persons who belong to the daēnā justifies again the taking of daēnā as a group of persons. Bartholomae's translation: 'des gebietenden Herrn heilige Daena wird (ihm) Freund, Bruder oder Vater sein' seems in any case more artificial.

In the two foregoing passages mention is made of two different daēnās, that of the pious and that of the wicked, which is entirely

in agreement with the social and religious sphere in which the Gathas must have been composed. This explains several terms with the which *daēnā* is combined in the Gathas. The 'good faction' is evidently meant where *daēnā* is preceded by the adjective *vanuhī*, as in Y. li. 17 and liii. 1, to which may be added Y. xlv. 10, where the *daēnā* is *hātqm vahištā*. Also the passages where the *daēnā* is connected with the Saošyant, as in Y. xxxiv. 13; xlv. 11; and liii. 2; it is significant that Bartholomae's translation of the first two of these—all three of which apparently belong to the same order of thought—renders *daēnā* by 'individuality' and in the third by 'religion'. In Y. li. 17, likewise, the rightly chosen faction (*ərəš vītidyāi*) is meant, which is Ahura Mazda's *daēnā*, while the texts of Y. xlv. 9, 11; xlv. 7; xlix. 5, 9; liii. 4; and liv. 1 prove that here also the good faction is spoken of. The faction of the wicked (*dragvatō daēnā*) is mentioned in Y. xlix. 4 and li. 13, while Y. xxxi. 20 and xlv. 11 clearly show that this same faction is meant.

There are a few passages where *daēnā* is apparently not used in a good or in a bad sense, but refers to groups of human beings in general. Amongst these Y. xxxi. 11 and xlv. 2, where *daēnā* stands in the plural form, refer to the general order of things in the world. Y. xxxi. 11 (*hyat nō mazdā paourvīm gaēθāścā tašō daēnāścā*) uses *daēnā* in combination with *gaēθā*, which two conceptions form together the existent world: 'material goods and human crowds'. And these crowds are already represented as divided into two kinds of groups in Y. xlv. 2, where the good spirit speaks to the evil one: 'There is no agreement between our minds, our teachings, our desires, our convictions, our sayings, our actions, our factions (*daēnā*) nor our souls'. In this passage *daēnā* is used in an enumeration at the side of *šyaoθanā* and *uxδā*, which is also the case in Y. li. 21 (*hvō ēstī uxδāi šyaoθanā daēnā ašem spānvat*). It is probable that in these places *daēnā* is to be considered as an expression for the crowd of followers or adherents of a person whose views and especially whose religious views they sustain. In Y. xlviii. 4 there seems to be a similar relation between *daēnqm* and *šyaoθanā* *vačayhācā*, but the correct interpretation of this text presents difficulties. Equally the somewhat dark passages Y. li. 19 and liii. 5, where the instrumental case of *daēnā*, once in the singular and once in the plural, is used with a derivative of the verbal root *vaēd-*, 'to know', might be interpreted by giving to *daēnā* the sense of group or groups of adherents. A similar interpretation might be given to the already cited passage of Y. xxxiv. 13, where *daēnā* is also used in the plural,

so that we may render *daēnā<sup>2</sup> saošyantqm* by 'the crowds that follow the Saošyants'.

The only passage which is seemingly in contradiction with the view that *daēnā* means a group of followers is Y. xlv. 11 (*yaēibyō mazdā θwōi vašyetē daēnā*), which must be translated, according to Bartholomae, by 'denen deine Religion verkündet wird'. The form *vašyetē*, however, does not occur anywhere else and belongs in Bartholomae's interpretation to the rare passive verbal forms (cf. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, § 615). If, however, *vašyetē* belongs at all to the root *vak-* there does not seem to exist any strong objection to rendering the passage by 'who are called thy *daēnā*', in favour of which view several other passages may be pointed out where forms of the root *va-* have the sense of 'to be called' (*Altiranisches Wörterbuch*, col. 1331).

If the preceding remarks about the original meaning of the word *daēnā* contain some truth, it remains to be explained how the word has acquired in post-Gathic times the sense of 'religion'. For this we can start from the use of *daēnā* in the Gathas in a favourable sense, as the 'vañuhī *daēnā*' or the '*daēnā* of Ahura Mazda', who must have constituted the first group of adherents to the prophet Zoroaster's teachings. They formed together the primitive Zoroastrian church and it is certainly not too hazardous to assume that a word meaning 'church' has obtained the meaning of the religion followed by the members of that church. In some passages of the later Avesta the meaning 'church' may very well be maintained, especially in the often recurring combination *daēnā māzdayasniš<sup>1</sup>*.

An interesting sidelight is perhaps thrown on the congregational character of the first Zoroastrian communities by a passage in the first book of Herodotus, where this author describes the religious customs of the Persians. In chapter 132 we read: ἐωυτῶ μὲν δὴ τῶ θύοντι ἰδίῃ μόνῳ οὐ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσθαι ἀγαθὰ, ὁ δὲ τοῖσι τε Πέρσησι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῶ βασιλέϊ· ἐν γὰρ δὴ τοῖσι ἅπασι Πέρσησι καὶ αὐτὸς γίνεται.

'But the sacrificer is not allowed to ask for goods only for himself, but he prays for the good of all the Persians and of their king, for he belongs also himself to all the Persians'. This passage of Herodotus

<sup>1</sup> In a Manichaean middle-Persian document (S.W. dial.) the word *dēnā* is likewise rendered by 'Gemeinde' in Waldschmidt and Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin, 1926, p. 60 (*Abb. pr. Ak. Wiss.* 1926, Phil. Hist. Kl. Nr. 4).

gains more importance from the recent studies of Professor Herzfeld, who has put forward many arguments to prove that Zoroaster lived in the time of King Darius I and that the Achaemenians certainly followed Zoroasters' teaching (*Archaeologische Mitteilungen aus Iran, herausgegeben von Ernst Herzfeld*, Bd. I, Heft 2, Berlin 1929, pp. 76 sqq.). Herodotus' words, then, show us one of the liturgical functions of the daēnā of Zoroaster.

It is less easy to find an explanation for the curious meaning which daēnā has in the eschatological fragments of the Hadhokht Nask. One might venture to combine these texts with the Gathic passages Y. xlix. 4 and xlv. 11, which imply that there is a dwelling place for the daēnā of the wicked as well as for the daēnā of the righteous. Now in the Hadhokht Nask this daēnā may have been personified under the influence of foreign eschatological conceptions; a careful reading of the text shows that it is not necessary to assume that it is every time a different girl who meets the soul of the deceased. The word  $\chi^{\nu}aēpaiθē-tanvō$ , which only occurs in this place, does not necessarily imply that the apparition is his personal daēnā, for it may be simply a paraphrase of the preceding reflexive pronoun *hava*, so that the meaning would be the daēnā to which the righteous man himself belongs. The text is in any case more recent than Gathic times; this is also proved by the description of the daēnā-girl in words that properly belong to the description of the goddess Arədvī Sūrā Anāhitā. It may even be doubted whether the compiler of the Hadhokht Nask texts had yet a full understanding of the Gathic passages.

There exist in the Gathic language a few other words which have been interpreted by a sense kindred to that of 'religious community'. The word *maga* (only Gathic), in Geldner's interpretation—followed by Bartholomae—means 'Bund, Geheimbund' (cf. also *magavan*), especially with regard to the religious community of Zoroaster; A. J. Carnoy, however, has put forward arguments to prove that the real meaning of *maga* is 'wealth' (*Muséon*, 1908, p. 132). As to the word *sar-*, this term has more the function of a verbal noun and means 'uniting', 'communion', and never conveys the idea of human beings. So it seems that there is really place in the Gathas for a word denoting the group of adherents of Zoroaster and his teachings, and the interpretation here proposed of daēnā may perhaps contribute at the same time to the better understanding of the social and religious surroundings in which the prophet lived and taught.



## THE EARLIEST PERIOD OF IRANIAN HISTORY \*)

### ASSURED DATA AND PROBLEMS

AMI = *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, herausgegeben von Ernst Herzfeld, Berlin, Bd. I-VIII (1929-36).

AHI = *Archaeological History of Iran*, by Ernst Herzfeld, London 1935.

Praëck = J. von Praëck, *Geschichte der Meder und Perser*, Vols. I, II, Gotha 1906.

König = F. W. König, *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, Leipzig 1934 (*Der alte Orient*, Bd. 33).

The Iranian plateau, by which we may understand, roughly, the territory of modern Persia, or Iran, with Afghanistan and Beluchistan, has no name either in geography or in history and prehistory which does not imply the occupation of that region by Iranian peoples. Concerning the pre-Iranian epoch our only information comes from archaeological discoveries <sup>1)</sup>, cuneiform documents from Babylonia and, so far as Elam is concerned (this being the only pre-Iranian name for any part of Iran which is still available) <sup>2)</sup>, cuneiform Elamite writings of the old and middle Elamite periods <sup>3)</sup>. The dawn of history comes earlier to Elam, but until the Iranian epoch even this history is *Frühgeschichte*, a twilight period, the time of transition from prehistory to history proper, in which archaeological and historical methods still strive with one another for preference. Therefore the investigation of this region confronts us with unusually high demands, which still but rarely yield a satisfactory result commensurate with the effort required <sup>4)</sup>.

Setting Elam aside, the historical period of Iran does not begin until, or rather not till after, the intrusion of the Aryan Iranians into the steppes, glens and oases of the great plateau which extends from the Indus to Mesopotamia. Even here, we have to begin with no more than a „twilight period” of history, since the Assyrian data of the ninth to the seventh century give us but fragmentary sidelights

\*) From *Jaarbericht No. 4 van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux* (Leiden 1936), pp. 241-254.

<sup>1)</sup> See *Jaarbericht van E.O.L. No. 3*, p. 128 foll., and Sir Aurel Stein, *An Archaeological Tour in the ancient Persis*, in *Iraq* III, 2, pp. 111-221.

<sup>2)</sup> Here it is assumed that the names Medes (*Māda*, *Madai*) and Persians (*Parsuaf*, later *Pārsa*) are those of Iranian tribes. This is not certain.

<sup>3)</sup> Cf. C. van Gelderen, *Elamietische goden en koningen*, in *Stemmen des Tijds*, 1924.

<sup>4)</sup> On this see among others F. Schachmeyer, *Hebiter und Achäer* (Leipzig 1935), p. 7 foll.

of information, in so far as the peoples living east of Assyria fell within the sphere of that Empire's political interests. But what they tell us is complete enough for us to draw the conclusion that in those centuries important racial movements and alterations took place, the most outstanding of which was the appearance of the Aryan-Iranian element among the more or less independent dynasties and their dependencies, which were gradually acquiring clearer political leadership. Before this time, archaeological data on the Iranian plateau itself are almost wholly lacking, with the exception of the inscriptions and other remains of the *Urartaic* or Chaldaean kingdom of Biaina in Armenia; in the Greek accounts there can be discovered no more than an extremely faint recollection of this period of migrations. However, the study of the earliest appearance of the Aryan element in the population cannot be dissociated from the knowledge that even considerably earlier clear traces of Aryan religion and nomenclature are to be found in regions still further west, especially in North Syria, in the Mitanni kingdom; the best-known discoveries in this direction are the four Aryan divine names, the bearers of which are invoked in a Hittite record of a treaty from Boghazköy, of date about 1400 B.C., and the expressions connected with horse-racing on the tablets of Kikkuli the Mitanni, found on the same spot.

With the shaping of the Median kingdom the light of history begins to shine rather more clearly over the most ancient Iranians. However, this light as yet comes hardly at all from Iran itself; still, our data, alongside of the Assyrian of documents, can be borrowed here from the Greek account, especially from Herodotus and the fragments of Ctesias. An exact date for the beginning of this second period can hardly be given, but roughly we may say it commences about 700 B.C., at which time the first Cyaxares (*Uakšatar*) and Achaimenes (*Haḫāmaniš*), the ancestor of the Achaemenids, must have lived. We can best conclude this period with the capture of Babylon by Cyrus (*Kūruš*) the Great <sup>1)</sup> in 539, with which it may be said that the Persian world empire begins. Especially for the later part of this period the annals of New Babylon, some of which are Cyrus' own, provide valuable historical material, while the Achaemenid inscriptions of Darius have still preserved memories of that time, alongside of the narratives in the Old Testament of the Babylonian Capti-

<sup>1)</sup> To call him Cyrus II, in contradistinction, I suppose, to his grandfather Cyrus I, of whom practically nothing is known but his name, seems to me an unfortunate idea.

vity and the Return (Daniel, Ezra, Nehemiah). Iran itself still leaves itself very short of testimony, but the Median tombs made known by Herzfeld<sup>1)</sup> and above all the complex of palaces at Pasargadae are beginning to speak a plainer language. For Median times, the mounds of ruins at Ekbatana-Hamadan would beyond doubt give a rich harvest to the archaeologist, if only the modern town were not built on those same mounds. What has come to light at Hamadan so far is Achaemenian<sup>2)</sup>.

With the establishment of the Achaemenid Persian Empire there begins a third period, which ends with its annihilation by the campaign of Alexander the Great. Here the Assyrian and Babylonian sources fail us completely. They are made up for to some extent by the inscriptions put up in Old Persian, Elamite and Babylonian by Darius and Xerxes and some of their successors; furthermore, the ruins of the palaces of Persepolis and Susa furnish important archaeological material, while the great influence which Iran exercised, politically and culturally, on Hither Asia from Cyrus onwards, and, shortly afterwards, on the Greek world, has deposited in Greek literature, and through it in Latin literature, a treasure of data, however much they may differ in nature and in value.

But that is not all. The general run of events since the first demonstrable appearance of the Iranians in Iran, that is in the Assyrian annals of Salmanassar III (836/5 B.C.)<sup>3)</sup> indicates an astonishingly quick Iranisation of the whole highland region, a revolution, linguistic and political, such as has never been seen since in Persia, although that country has continually been overrun by foreign peoples from all directions. Only the Aryan-Iranian invasion, which probably began as early as the fifteenth century B.C. with advanced posts, made the land Iran, and Iranian it has remained to this very day. Of course this does not mean that all Iranians of to-day are descended from the Aryans who immigrated in old times, but it does indicate that the latter were in possession of higher cultural values, to which the older population had little of equal worth to oppose, and thus Iranian speech and customs, although not uninfluenced by what already existed, gradually got the upper hand everywhere. This is all the more remarkable because the Iranians from the earliest times do not present themselves as a homogeneous group, but split into smaller groups which some-

<sup>1)</sup> For the most recent discussion see E. Herzfeld in *AHI*, p. 30 foll.

<sup>2)</sup> *Loc.cit.*, p. 23.

<sup>3)</sup> Prašek, p. 10; König, p. 14.

times differ sharply in dialect, political organisation and religious concepts. The same is true also for their later history; complete political unity for instance was but seldom achieved, although the tendency always remained to stand together in the matter of higher education.

The unique character then of the Iranisation of the country is a fact which must not be lost sight of when forming a general judgement of the value of the literary and religious tradition belonging to the oldest Iranians, the remnants of which have come down to us in the writings of the Avesta. This tradition furthermore left its mark on many cultural phenomena of later date. Because the form of the oldest literary tradition was often altered in later ages and finally even ceased to be understood as a whole, it still confronts modern investigators with a great number of riddles. This is true especially when we try to use the Avesta as a historical source, in order to fill in the data of the Iranians' "twilight period". Those studies which are associated with this have given rise to the statement of problems which have been very variously answered. That most of the answers are still so often unsatisfactory is due perhaps, apart from the ruinous state of the tradition, to the impatience of the researchers, who try to deduce more from the writings of the Avesta than can possibly be contained in them.

The great importance, however, which must be attributed to the Avesta lies in the circumstance that in it we have preserved an ancient Aryan inheritance, which has not been influenced by the ancient culture of Hither Asia. The Iranians were themselves thoroughly conscious that they were *Aryans*, as is clear from Darius' inscriptions, but above all the fact that the inscriptions are composed in Old Persian, that they are inscriptions in the Aryan tongue, as Darius says at the end of column IV of that at Behistun, <sup>1)</sup> is a plain manifestation of this consciousness. This however does not mean that the Avesta and the Old Persian monuments relate to the same facts. So far as historical facts are concerned, the Old Persian inscriptions go with the non-Iranian Western sources, the Greek accounts and the Babylonian and Assyrian documents. If we did not possess the writings of the Avesta, the reconstruction of the oldest historical periods of the Iranians in Iran could indeed be accomplished with much less heart-searching; there is fairly complete agreement as to

---

<sup>1)</sup> On this see below, p. 248.

the chief facts, as they may be made out from the various sources. Even the history of the Medians, regarding which Ktesias' and Herodotus' accounts differ so much, can be pretty well reconstructed with the help of the Assyrian annals. Only it seems that in the Greek data, so far as they go back to Persian sources, there may still be found influences of genuine Iranian tradition. This tradition can indeed be connected with data from the Avestan writings, but hardly in such a manner that the Avesta at this point can come to our help with historical facts. It is precisely the legendary clothing of the facts which we can learn to understand better from the remnants of heroic legends in the Avesta. It is the especial merit of E. Herzfeld that we can now much better understand the quick transformation of history to saga in Iran, thanks to a subtle method of investigation which has studied the people's power of making legends and its historical imagination for post-Achaemenid times also and borrowed therefrom instructive parallel examples. This scholar has compared the study of legends admirably with archaeology, inasmuch as the researcher must carefully reckon with the fact that the cultural stratum in which this or that saga appears cannot prove anything for the age of the material composing that saga <sup>1</sup>). It is, however, difficult to go all the way with Herzfeld in all the conclusions with regard to the historical facts at which he arrives as a result of his investigation.

The divergency between the culture of the Avesta and the history of the Medes and Persians, which has not yet been fully sounded from the historian's point of view, is to be explained chiefly by geography, owing to the division of the Iranian plateau into a western and an eastern half. In the former, the first activities of the founders of the Iranian Empire of which history has any cognisance take place; in the latter half, a cultural life no less intense went on, the influence of which was more strongly felt in the western portion as time passed, but which we cannot define with the means available to historical research. We have nothing else than the fragments of the Avestan writings. In so far as the agreement with the well-known myths and legends of the Vedas, which we find, there points to a close connection between East Iranian culture and that of Aryan India, their East Iranian character is doubted by no one; there is therefore no question of trying to force a connection between those elements which are not to be met with in the Vedas, for instance the legends of Kavi,

---

<sup>1</sup>) On this see especially AMI VI, *Mythos und Geschichte*.

and the Western historical facts, especially since the connection can be realised only by means of an interpretation of the sources which seems very artificial.

Our insight into the most ancient history of the Iranians in Iran has been remarkably clarified in the last few decades, partly through the discovery of a number of new cuneiform inscriptions of Achaemenid date, important in both the linguistic and the historical aspect, and other archaeological finds from the same period<sup>1</sup>), and partly through more profound philological investigation of the Avestan texts and the later Iranian tradition. Here also new methods have been adopted, as for instance E. Herzfeld's comparative investigation of legends, which we now have to thank for a much deeper and more exact knowledge of how the legends were formed and of their importance for history. The Danish Iranist A. Christensen has also performed pioneer work with his researches into the chronology of the Avestan writings and the value of the later traditions<sup>2</sup>). In this connection we may also mention the studies of Messina, Schaefer and Nyberg, and the labours of König, Brandenstein and Kent on the texts<sup>3</sup>). One of the latest publications is Herzfeld's *Archaeological History of Iran*, London 1935, in which this scholar furnishes us with a synthesis of his ideas already made known from the *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, and illustrates it with photographic reproductions of objects hitherto unknown, a splendid supplement to his earlier publication (in association with F. Sarre), *Iranische Felsreliefs*.

Scientific research during the last decade has been characterised by a renewed attempt to throw a bridge across the gulf still gaping between the historical facts known from West Persia and the much vaguer data of the religious literature of the Avesta, in which over and over again the problem of when and where Zarathustra lived and worked comes to the fore. And another peculiarity of recent research is that all manner of questions which a relatively short time ago were still supposed to have been settled once for all have now become problematic again, also that ideas of two generations back, which

---

<sup>1</sup>) Latest summary, R. G. Kent, *The present status of Old Persian studies*, in JAOS vol. 56, pp. 208-25. Add the new inscription of Xerxes in AMI VIII, p. 56, foll.

<sup>2</sup>) *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhagen 1928: *Les Kayanides*, Copenhagen 1932; *Die Iranier*, in *Handbuch der Altertumswissenschaft* III. Abt., I Teil, 3. Band, Munich 1933.

<sup>3</sup>) Cf. Kent, *loc.cit.* and J. H. Kramers, *A classified list of the Achaemenian inscriptions*, Leiden 1932.

had since been considered obsolete, are now once more thought correct.

In what follows I wish to discuss some of these problems.

1. *The immigration of the Aryan Iranians.* In 1906 Prašek wrote <sup>1)</sup>,

„Dank diesen Angaben [The Assyrian records of the ninth and eighth centuries] ist jetzt jener Standpunkt als überwunden zu betrachten, der ganz Irán vom Nordosten her durch die aus ihrer sagenumwobenen Urheimat Airjanem Vaedžo gekommenen Arier besiedeln liess und die arische Einwanderung nach Persien als Abschluss einer grossen, zeitlich nicht bestimmaren Völkerwanderung betrachtet.“

Prašek's opinion was that the Aryans made their way both from the north-east into East Iran and India, and also from the north-west through the Caucasus into the Iranian plateau. He supposed that it was among the western group, chronologically the later, that Zaratustra's religion first spread. This opinion rested on the appearance in Assyrian inscriptions of the middle of the ninth century B.C. of proper names which sounded Iranian, such as *Kundašpi* and *Kuštašpi*, the bearers of which were chiefs of clans in Commagene; while yet other traces of Aryan-Iranian names were to be found in North Syria and in Armenia. These were connected with the peoples, then supposed to be Iranian, of the Mitanni and the Hittites, and it was therefore thought that all these Iranians must have come from south-east Europe. In apparent agreement with this was the fact that after the middle of the ninth century more Aryan-Iranian names gradually appeared among the peoples and tribes, with which the Assyrian kings Tiglatpileсар and Sargon II came in contact. It was however not denied that another part of the Iranians were already settled in East Iran about this time; they are the "Aribi from the farthest East" in inscriptions of Sargon II, and the "distant" Madai, who occupied more or less the same district. It might however seem strange that the two groups of population who must thus have been separated so long, yet, as appeared from their later history, retained so close relations in language and traditions. The opinion of Prašek and other scholars of his time thus rested upon an optical illusion, because of the confined horizon of the Assyrian inscriptions. Now since the occurrence of Aryan names in the West at a much earlier date has been established <sup>2)</sup>, the Assyrian records have got a background which permits

<sup>1)</sup> Prašek I, p. 14.

<sup>2)</sup> Cf. N. D. Mironow, *Aryan Vestiges in the Near East of the Second Millenary B. C.*, in *Acta Orientalia* XI (1933), pp. 140-217.

us to estimate their relative value better. The most important in the new discoveries is probably (next to their early date) the circumstance that very many names and other words already known are at home linguistically rather in the Indo-Aryan than in the Irano-Aryan group. This seems to point to a startingpoint for Aryan immigration into the West somewhere far to the east, unless we like to suppose that all Aryans came from Europe, a possibility which cannot yet be excluded *a priori*. Indeed, it is not long since F. W. König supposed that the earliest Medians and Persians came in through the Caucasus. König himself explains that this theory cannot be supported by the sources at our disposal, and that it is necessary to draw conclusions by analogy with other similar movements of population in Iran <sup>1</sup>). Now in König's opinion, all immigrations which radically altered the political situation in Hither Asia came from the north and the west, and hence he draws the conclusion that the same must be the case for the oldest Iranians also. Now it is remarkable that in his study König has not said one word about the occurrence of Aryan-Iranian names in West Asia from 1400 B.C. onwards, so that this investigation must be considered unsatisfactory on this head alone. But in addition, his premise concerning the origin of other conquering peoples is historically untenable.

The method of proof by analogy of course never has any but a relative value, but we must apply it in each case as fair-mindedly as we can. Now, since it is historically certain that Iran must have received on many occasions great migrations of peoples from the north-east, i.e., from Turkestan <sup>2</sup>), König's proof is distinctly one-sided. We can even go further and say that the most important immigrations certainly did *not* come from the north-west. The Arabs in the seventh century A. D. came from the south-west, while from the north-west, after the invasion of the Kimmerians and Scythians in the eighth pre-Christian century, there were in later times only temporary and not very numerous inroads of Khazars in the days of the Sasanians and later still of the Russians, from the Middle Ages to the very latest times. Colonisation on a smaller scale, and of a more friendly nature, came from peoples of the Caucasus and from Armenians. Parallels for invasions from the east are much more numerous. Herzfeld in this connection has repeatedly mentioned the inroad of the

---

<sup>1</sup>) König p. 10

<sup>2</sup>) See for instance J. Marquart, *Eranshahr* (Berlin 1901), p. 199 foll.



Sakas in the years 130 and following B.C.<sup>1)</sup> The Sakas undoubtedly came from Turkestan and soon after their inroad they founded a dynasty at Kirkuk and its neighbourhood, on the east bank of the Tigris and also farther south, in Babylonia. Simultaneously, a Saka colonisation took place in what they called Sakistan, the present-day Sistan, and not long after there were more Saka invasions of India. Also, the Parthian or Arsacid dynasty which arose in the third century before Christ was probably of Saka origin. We thus see that such migrations of peoples can stretch over long periods of time, and that the first traces of them can often be proved to exist in that region which is farthest removed from the original starting-point. In such a region, the representatives of the immigrating people appear principally as founders of dynasties and as rulers, who are accompanied only by a small group of their own people. It must have been the same with the Aryan-Iranian invasion from the fourteenth century B.C.on. The Sakas were the last Iranians to enter Iran from the north-east, but it is easy to find parallels for later times also of peoples coming from the same direction. Especially instructive is the Turkish invasion, in that it also extends over a very long period. As early as Sasanian times Turks were to be met with on the north-eastern frontier; in the ninth century Turks play a great part in Irak and Mesopotamia as leaders of armies, and the great Turkish conquest of Iran under the Seljuks did not occur until the middle of the eleventh century. It is noteworthy that the result of this conquest was not that Iran became Turkish — it was saved by its higher Iranian-Islamic culture —, but that Asia Minor did, being once more the region most remote from the point of invasion.

And so we must once more reconcile ourselves to attaching more importance to the region named in the Avesta as the motherland of the Aryans, which early became legendary, Airyanəm Vaējō, where flow the rivers Raṇhā and Vanhvī Dāityā<sup>2)</sup>, and in which a number of ancient Iranian legends are localised. That this land is really Turkestan with its rivers, the Oxus and Iaxartes, cannot be proved incontrovertibly, but at least is very probable in the light of the other facts. Herzfeld is further of opinion that this land can be still more closely defined as Chorasmia-Khwārizm, at present the district of Chiwa in the delta of the Oxus near the Aral Sea. Considering the remote position of this region, which has but seldom played any part

<sup>1)</sup> AMI IV; AHI, p. 7 foll.

<sup>2)</sup> AMI II, p. 52.

in history (it was the kingdom of the Shahs of Khwārizm in the twelfth century), Herzfeld's opinion on this matter is hardly acceptable; the civilised district of Bokkhara and Samarkand seems rather to claim our attention.

To conclude, I would add a few remarks on the use of linguistic arguments as a method of proof in this matter. In the first place, the establishment of the Aryan character of proper names is usually very far from certain. Unambiguously Aryan names do certainly exist, for instance the names of Indian gods from *Boghaz-köy* and those which are unmistakably compounds formed with Aryan-Iranian elements, as for instance Ašpabara (time of Sargon II) <sup>1)</sup>. But as soon as a name is not so transparent as this, it still appears to be better to regard the matter as not proved. Thus, formerly the name Dajaukku = Deiokes was generally considered to contain the Iranian word *dabyuš* (land, kingdom) and the name Mašdaku, which occurs at the same period (the eighth century B.C.) was looked upon as theophoric name containing the element *Maṣdā-*, from which again conclusions were drawn regarding the religious convictions of its bearer, or at least of its giver. Now König, in his treatise already quoted, has drawn attention to the problematical nature of such interpretations; he has made it at least probable that names such as Dajaukku, Mašdajaukku, and Mašdakku can find their place, with certain others, in a group of pre-Iranian appellations <sup>2)</sup>. Moreover, it is often misleading to draw too many historical conclusions from proper names; later history teaches us how often names and surnames are borrowed from the language of other cultural circles, mostly more advanced. Even names of well-known Iranian persons, such as Cyrus (Kūruš or Kuraš), and Kambyzes (Kambūjiya) are inexplicable as compounds of the known Aryan-Iranian type.

Moreover, when names are transparent, or seem to be so, there still exists the possibility of drawing conclusions from dialectical peculiarities occurring in them. Thus, beyond doubt the form Nāsalya in the Boghaz-köy treaty of about 1400 B.C. belongs to Indian-Aryan, seeing that in Iranian an *s* between two vowels becomes *h*. Now, does that mean that the Aryans whom the treaty just mentioned concerns are Indians? Or must it be assumed that they were Aryans as yet „undivided”, who at that time were still spreading over Iran and the neighbouring regions alike? The latter opinion seems the more

<sup>1)</sup> König, p. 55.

<sup>2)</sup> König, p. 57.

plausible, until it is seen that among the Indian terms concerning horseracing from the Kikkuli tablets of the same date we already find Middle Indian phonetic phenomena, as *satta* for *sapta*<sup>1)</sup>. This therefore may really indicate an Indian origin. The form *Parsuaš* also, indicating the Iranians and the district which included the farthest western portion of the Median plateau (Herzfeld identifies it with the region of Ardalân), supposing that it is an Aryan name, will still belong to the pre-Iranian phonetic epoch, for *sua* has not yet changed to *spa* as in the North Iranian dialects, whereas three centuries later, after having undergone both a geographical shift and an alteration, in the South Iranian dialect, from *sua* to *sa*, it appears as *Pārsa*. A yet grosser instance of anticipatory dialectical phenomena is found in the names *Kuštašpi* and *Kundašpi*, already quoted, which are of the ninth century B.C. If they are really the long familiar names *Vištāspa* and *Vindāspa*, a phonetic change, viz., *vi* to *gu*, must have taken place, which is elsewhere accepted as occurring, at earliest, in the later Sasanian period in *Pārs*. All these attempts to use linguistic arguments for the reconstruction of historical facts are extremely untrustworthy; from a purely linguistic point of view, we had better regard them as valuable data, inasmuch as they emphasise that phonetic alterations and dialectical phenomena may have a long and complicated history before we are justified in localising a particular dialect in a particular geographical region.

Hence again it is difficult to derive a proof, as Herzfeld has recently done<sup>2)</sup>, from the name of the *Patišhvāra* mountains, the *Πατισσορεῖς* of Greek, which bound the Iranian plateau to the north, eastwards from the Elburz chain. The arable land lying south of this range was called *Hvāra*, and even in modern times the name *Khvār* still belongs to this district. Herzfeld assumes that the compound *Patišhvāra*, that is "before or against *Hvāra*" arose at a date when *Hvāra* was still pronounced *Svāra*, in pre-Iranian fashion; the *s* of *Svāra* would then have become *š* after the *i* of *pai* according to the general rule prevailing in Indian as well as in Iranian Aryan. He further supposes that the formation of the word *Patišhvāra* must have taken place not very long before the appearance of the Aryan immigrants in the west, in the middle of the ninth century B.C., in other words about 900. It was not till after this time, he supposes, that the Iranian phonetic change of *sv* to *hv* took place, and so linguistically we cannot speak

<sup>1)</sup> Mironow, loc.cit., p. 208; AHI, p. 7.

<sup>2)</sup> AMI, VIII, p. 46; AHI p. 10.

of Iranian until after that date. But, to say nothing of the simplistic conception of the formation of dialects which finds expression here, and nothing of the supposition, still very problematical, that the first Aryans who named the place never came that way till about 900 (why should it not have been some centuries earlier?). Herzfeld's supposition is unlikely, even linguistically, because the combination of sounds, *-ihv-*, is phonologically impossible in Iranian. Firstly, there is nothing to show that *-ihv-* might not also become *-iřv-*, and in the second place, we find in the older Iranian the preposition *patiř* alongside of the preposition *pati*; it occurs repeatedly in Darius' Behistun inscriptions <sup>1)</sup>.

2. *Ancient Iranian heroic legend and Medo-Persian history.* Part of the Avesta consists of Yařts, i.e., hymns to gods. Some of them are very old, although later put into Zoroastrian dress, and they honour ancient Iranian, or ancient Aryan, deities which assuredly had no place in the original religious system of Zarathustra. It therefore is quite possible to assume, as A. Christensen does <sup>2)</sup>, that the "old Yařts", as they are called, descend from very ancient times, so far as their non-Zoroastrian elements are concerned. How ancient we suppose these times to be again depends upon what we consider the date of Zarathustra, and that is so far an unsolved problem. The form in which the ancient myths and sagas occur in the Yařts is usually this: a number of legendary heroes are enumerated one after another as having made offerings to the deity in question, in order to get some particular favour, especially the defeat of an opponent. We thus know the names of a whole series of heroic figures and learn some fragments of the legends concerning them. These same legends are known also from the Middle Persian period, and later again from the Mohammedan period, from Arabic historical sources and from the *Šāh-nāme* of Firdausi above all. Now it is certain as regards a part of this legendary material that we are dealing with old myths of gods and legends concerning the first man, the great age of this tradition being ensured by the corresponding tales in the Vedic literature and even in ancient Germanic tradition. If therefore they have any historical background, Iran is certainly not the place to look for it.

Another group of heroes mentioned in the Yařts are the so-called Kavis, i.e., 'Kings', who in the later form of the tradition are brought into genealogical connection with one another as the dynasty of

<sup>1)</sup> Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, col. 835.

<sup>2)</sup> *Les Kayanides*, p. 12 foll.

the Kayanians. They are found in the Yašts almost always in the same order, beginning with Kavi Kavāta and ending with Kavi Haosravah. Closely connected with the Kavi cycle is the hostile figure of Fraŋrasyan the Tūra. In the usual sequence there is one more Kavi after Kavi Haosravah, namely Kavi Vištāspa. This is Zarathustra's protector, whose identity with Hystaspes, the father of Darius, is a question still hotly discussed. Thus Kavi Vištāspa does not belong to pre-Zoroastrian saga, as is now established by a philological analysis of the text of the Yašts also.

A. Christensen, in a treatise already cited above, *Les Kayanides*, has studied the Kavi saga and its development in later times. The question of the historical background of this legendary material Christensen merely touches on incidentally. He holds that the series of the eight Kavis represents a historical framework which covers the period between the settlement of the Aryan immigrants in East Iran and the rise of Zarathustra under Vištāspa.<sup>1)</sup> Thus with the help of the Avestan data one can form a vague picture of historical events in East Iran, the most important fact being that Fraŋrasyan put Kavi Syāvaršan, son of Kavi Usađan, to death and that Syāvaršan was later fully avenged by Haosravah, whose glorious reign concluded the pre-Zoroastrian Kavi period. The factual method of research used by Christensen inspires confidence and makes it not too hard to accept his conclusions, at least provisionally. It might, however, be thought that he lays rather much emphasis on the possibility of a great monarchy which supposedly ruled in East Iran in ancient times. It is true that the Kavis are represented as masters of all Aryan lands, but it is probable that here we must recognise epic exaggeration; a powerful empire in the East ought, even at that period (which for safety's sake we must not define more exactly than between 1000 and 600 B.C.) to have been known in the West, at least to some extent, among the Assyrians and in Greek tradition. In any case, even the existence of a great kingdom in ancient Bactria over which Vištāspa, the patron of Zarathustra and the king who succeeded the Kavis, is alleged to have ruled is no longer maintained, even by those who do not believe in the identity of Vištāspa with Hystaspes, the father of Darius.

Herzfeld on the other hand finds that the Kavis are a deposit laid down by the history of the Median kings. He developed the arguments in favour of this opinion on a large scale in the issue of his

<sup>1)</sup> *Ibid.*, p. 29.

AMI for March 1930 (I, 3), but even later he has kept to this point of view. His original proof started from the thesis that the Yašts, in which the Kavis are brought on the stage, were not only edited as late as the fifth century B.C., under Artaxerxes II (405-358 B.C.), but were actually composed at that time. He was not then acquainted with the contrary opinion of Christensen regarding the high antiquity of the Yašts, which I have explained above. In spite of it Herzfeld continues to hold that even the legendary element in the Yašts is older than their compilation. According to him, the legendary element goes back to an extremely ancient primary form of legend, widespread among other Indo-European peoples also, in which the principal hero ought to be a "third son"; hence the appearance in the heroic history of these peoples of a name which means "third" <sup>1)</sup>, the Thrīta of the Avesta. This hero is treacherously murdered and then avenged, usually by his son. The figure of the Kavi legend who must be revenged is Syāvaršan, done to death by Fraŋrasyan. Now considering that among the Iranians historical tradition is always in the form of saga, — a proposition which still has to be proved, — Median history was also put about in such a form. In our Greek sources also, in Herodotus and especially in Ctesias, the same history appears, more or less transformed into legend, Herodotus basing himself more on Persian, and Ctesias more on Median, tradition.

Now quite apart from the Yašts of the Avesta, the history of the kings of Media is an extremely difficult point, because the Assyrian annals and the Greek accounts disagree completely. Before now it had therefore to be assumed that what Herodotus or his colleague (Hecataeus of Miletus) and Ctesias met with was more romantic tradition than genuine history. The Deïokes who in Herodotus is the founder of the Median kingdom bears the same name as, and is perhaps identical with, the Dajaukku who in the time of Sargon II (721-05) was sent into exile to Syria and whose district also was called after him Bit-Dajaukku. According to Assyrian accounts, the first powerful prince in that district was Uakšatar, a name which answers to Cyaxares (Huvaxšathra). Now this man cannot be the same as Herodotus' Cyaxares, the conqueror of Nineveh and son of Phraortes <sup>2)</sup>, and the Umahištar named in the Assyrian Chronicle published by C. Gadd in 1923 as being likewise conqueror of Nineveh, for he must have lived

<sup>1)</sup> AMI I, p. 144.

<sup>2)</sup> König, p. 36.

about 610. Thus we have been long assuming the existence of a Cyaxares I whose actions coincide with what Herodotus tells us of Deiokes; in a quotation from Herodotus in Diodorus, moreover, the first Median king is likewise called Cyaxares <sup>1)</sup>. This by the way is but one of the many problems with which Median history confronts us; even the last Median king, Astyages (Ištuwegu in Assyrian) is still an indistinct figure enough. While Herodotus makes Astyages a son of Cyaxares the conqueror of Nineveh, the name Astyages is not mentioned by Ctesias in the list of the really Median kings in Diodoros, — a list which is wholly inconsistent with the Herodotean conception and with the Assyrian evidence, which can be got to agree with it to some extent <sup>2)</sup>. Moreover, some scholars incline to see in Astyages or his father (Arbakes?) a non-Median sovereign belonging to the people of the Umman Manda, on the basis of Assyrian chronicles <sup>3)</sup>.

These few samples of the tangled history of Media illustrate the shaky historical ground on which we still stand in the Iran of the seventh century B. C. So on the one hand Herzfeld finds it quite easy to identify certain traditional Kavis with Median kings (though not one of them has a name which bears the remotest resemblance to that of a king of the Medes), while on the other, even the most learned demonstration can inspire but little confidence here. Herzfeld is not even self-consistent. At first he could do nothing with the first Kavi Kavāta, and explained him as a figure demanded by the form of the saga, one of whom nothing is related in legend except that he was a foundling <sup>4)</sup>. But in the *Archaeological History of Iran*, Herzfeld sets out to show the historical prototype of Kavāta in the person of that Mamitīaršu (= Med. Vahmyataršah according to H.) mentioned in the annals of Sargon and who was an ally of Cyaxares II <sup>5)</sup>. When he goes on to make certain names of the tradition, which remotely suggest others from the legends agree with them also in their historical role, Herzfeld is often obliged to suppose a confusion of names among his *dramatis personae*. Since in his opinion Kavi Haosravah equals Cyrus the Great, whose father, according to Ctesias, was called Atradata and who had helped a named Saebares in yet another very late tradition of the Cyrus narrative in Trogus Pompeius, he explains that the names

<sup>1)</sup> König, p. 24.

<sup>2)</sup> Prašek I, p. 105.

<sup>3)</sup> Prašek I, p. 167; König, p. 40 foll.

<sup>4)</sup> AMI I, p. 150.

<sup>5)</sup> Prašek I, p. 121 foll.; König, p. 32 foll.; AHI, p. 20 foll.

Atradata and Saebares have been interchanged and that Saebares = Kavi Syāvaršan was really Cyrus' father, as Syāvaršan in the legend is the father of Haosravah, while Atradata is Agraēratha, a character found in the legend in Haosravah's entourage <sup>1)</sup>. The geographical names also, so far as they are to be found in the legends, cannot be brought into agreement with Media. In the Kavi saga, the mountain *Īrāzifya* (Mt. Eagle) is mentioned; Herzfeld thinks we should look for it in Media, on the strength of an interpretation of an obscure Middle Persian passage in the Middle Persian *Bundehišn* <sup>2)</sup>; in his *Archaeological History* he thinks he can identify this mountain with one called Arzabia in the Assyrian annals of Sargon <sup>3)</sup>. This is not much; and moreover, in the identification of geographical names in the Iranian tradition it often occurs that names from East Iran or farther east still have been located later in the west. Herzfeld indeed assumes this in the case of the river Dāityā, originally the Oxus or Amu-Darya, located in the later tradition in Azerbaijan <sup>4)</sup>.

3. *The age and origin of the Old Persian Achaemenian inscriptions.* Quite apart from their historical content, the Old Persian inscriptions and the conclusions to be drawn from them are of the greatest importance for the history of culture in ancient Iran. With the possession of a written language (it is doubtful if we may speak of a literary language) the Iranians reach a new stage of culture, as before them a number of ancient Oriental peoples had done when they learned to express their speech in cuneiform characters. It may be better at once to remark here that it is not certain that Old Persian was really the Iranians' oldest written language, for it remains probable that at least some parts of the Avesta, the old Yašts and the Gathas, are more ancient, and it is not yet proved that the oldest Avestan tradition was exclusively oral.

The main problem is still whether the Old Persian inscriptions were written down for the first time under Darius I in a new and chiefly alphabetical system of cuneiform, which was then first created, or if this writing was already in use before Darius I. In particular the discovery at Hamadan of an inscription of Ariaramnes on a

<sup>1)</sup> AMI I, p. 160. But the equation of the name of Parsondas, who in Ctesias is an enemy of the Median king Artaios, with the Fransryan of the legend, the enemy of Kavi Syāvaršan, rests on a tolerable likeness in their forms, see *loc.cit.*, p. 154 foll.

<sup>2)</sup> AMI II, p. 70.

<sup>3)</sup> AHI, p. 12.

<sup>4)</sup> AMI II, p. 52 foll.



golden tablet <sup>1)</sup> has lent fresh fuel to the discussion of this problem. Ariaramnes, Darius' great-grandfather, must have lived about 600 B.C. <sup>2)</sup> and so an inscription prepared in his name would prove that the Old Persian cuneiform was known long before Darius' days. We already knew indeed the very short inscriptions of Murghāb (Pasargadae) bearing the name of Cyrus, but those who looked upon Darius as the first to use the Old Persian writing supposed that these inscriptions from Murghāb could be attributed to Cyrus the Younger (died 401). That was at least the opinion of so commanding an authority as F. H. Weissbach, expressed in the introduction to his classical edition of the cuneiform inscriptions of the Achaemenids, 1911 (p. LX foll.). Weissbach attributes particular significance to the declaration of Darius himself in the great inscription of Behistun, in which he says that he has "made inscriptions *in another manner, in the Aryan tongue, which was not so before*". (Par. 70 of Weissbach's edition). Unfortunately, the Old Persian text is badly mutilated at this point, while of the Akkadian text nothing remains; only the Elamite text is complete, but owing to our imperfect knowledge of that language we are not yet in a position to comprehend fully the details which occur in the continuation of the paragraph. The clauses "*in the Aryan tongue*", "*in another manner*" and "*which was not so before*" all depend almost exclusively on the Elamite text, but their interpretation is pretty certain. Weissbach further appeals to a letter of Themistocles, already brought into the case by Niebuhr, in which the writer makes mention of characters different from the Assyrian which Darius had prescribed to the Persians not long before <sup>3)</sup>. These documentary data are so clear that if the Murghāb inscriptions did not stand in the way, probably no one would have doubted that Darius and Themistocles really meant the characters used in the Old Persian inscriptions. The great opponent of the thesis that the Old Persian inscriptions are not older than Darius is Herzfeld, who as early as 1908 <sup>4)</sup> was of opinion that Darius does not speak of the new cuneiform inscriptions but of a script recently used for Persian and of Aramaic origin, which,

<sup>1)</sup> First published in AHI, II, p. 118.

<sup>2)</sup> König, p. 41, makes him king in Egbatana.

<sup>3)</sup> [It is the twenty-first letter of the collection attributed to Themistocles, p. 762 of Hercher, *Epistolographi Graeci*. But notoriously the whole collection is spurious, being the work of some unknown rhetorician who lived and wrote perhaps half-a-dozen centuries after Themistocles was dead. The source and therefore the credibility of his information about Darius' system of writing is unknown. — Translator.]

<sup>4)</sup> In *Klio*, VIII, p. 68.

as he supposed, was the ancestress of the later Pehlevi characters. This opinion Herzfeld has maintained to this day, and indeed it appears to have gained support through the discovery of the inscription of Ariaramnes above mentioned and of some more short inscriptions from Murghâb.

In the meantime, serious objections have been raised against the authenticity of the Ariaramnes inscription<sup>1)</sup>, both as regards its contents (for instance, Ariaramnes styles himself "King of Kings" at a time when it is certain that the Achaemenids did not yet rule over all Iran) and on account of its language, which shows certain errors strange to the Old Persian of Darius and which have given rise to the conjecture that the inscription in question was not composed till a later date, when, as is clear from inscriptions of Artaxerxes I and III, the grammatical correctness of Old Persian was giving way to barbarisms of all sorts. This points to the conclusion that the writers were no longer familiar with the old tongue. Furthermore, it was a remarkable circumstance that the inscription of Ariaramnes, which according to its content must have been composed in Pârs, was found in Hamadan-Egbatana. It must be added that the circumstances under which it came to light are not even established in a manner scientifically acceptable; so far, not even a photograph of it has been published. The controversy between Schaefer and Herzfeld over this matter is not yet concluded; in his latest reply<sup>2)</sup> Herzfeld again supports the genuineness of the Ariaramnes inscription, partly by a close examination of the wording, in which he lays great stress on the absence of the stock title "King of the Lands", the only one which can indicate sovereignty over all Iran, and partly by maintaining the position that the errors in it are no sign of decadence but of uncertainty in the first attempt to reduce the language to writing, in which we can notice even at that date the influence of a development towards Middle Persian, which progressed further in the fifth century. Herzfeld's ingenious argumentation, however, has not yet succeeded in disabling the doubts concerning the genuineness of the Ariaramnes inscription; R. G. Kent, in his publication of 1936, p. 216<sup>3)</sup>, calls it "a genuine piece of two centuries after Ariaramnes", thus agreeing with Schaefer's view, that it is "eine antike Fälschung". Kent also is for that

<sup>1)</sup> W. Caland in *Jaarb. Kon. Akad. van Wetensch.* 1930-31, p. 206; H. H. Schaefer in *Sitzb. Berl. Akad.* 1931, p. 636.

<sup>2)</sup> *AMF* VIII (1936), p. 17 foll.

<sup>3)</sup> See below, note 60.

reason still inclined to ascribe the Murghāb inscriptions to Cyrus the Younger.

With the assumption of *antike Fälschungen* we still find ourselves on a slippery slope, and when we let ourselves slide further down it, we may easily reach the point at which we shall put even the Murghāb inscriptions in the same class. I do not know of anyone who has yet expressed that opinion, but if we are prepared to date the Ariaramnes inscription at a later period, we must also look the question of the Cyrus inscriptions in the face <sup>1)</sup>. These are unusually short. Several times we find "I, Cyrus the Achaemenid" and also four formulae of blessing which are not as yet more exactly known. With one exception, all are in Old Persian, Elamite and Akkadian. If one assumes that both kinds of inscriptions have the same *auctor intellectualis*, then his intention must have been to put Ariaramnes above Cyrus by his higher title, and so this *auctor intellectualis* shows himself to have been in any case a descendant of Ariaramnes. Ariaramnes is the ancestor of the junior branch of the Achaemenids and his date was anyway far enough back for him, and through him for his posterity, to be as it were canonised by a later document. This cannot be said of Darius' grandfather Arsames, since he was still alive when Darius ascended the throne <sup>2)</sup>. Perhaps we have here an indication that the composition of the Ariaramnes inscription took place while Darius was still king. Herzfeld's remarks about the language might then still agree very well with the older period, and what he says about the titles would in that case perfectly reproduce the mental processes of the *auctor intellectualis* (Darius?), who had to be careful, however much his ancestry was glorified, that some difference in the degree of power, attributed to them should remain. Another question is, whether we suppose that it was practically possible for inscriptions in Cyrus' name to have been introduced later into the palace which he built at Pasargadae. For the present, this possibility cannot be admitted, the more so as no parallel cases are known. Then Cyrus' inscriptions at Pasargadae must really be older than those of Darius, since after Herzfeld's investigations at Pasargadae we must apparently exclude any thought of Cyrus the Younger. So we are to see in Cyrus' inscriptions a first modest attempt at handling the Old Persian cuneiform writing, which was then resumed under Darius

<sup>1)</sup> Latest description in AMI, I, p. 10 foll.

<sup>2)</sup> As we see from the contents of the great foundation-record of Darius at Susa; see among others F. W. König, *Der Burgbau zu Susa* (Leipzig 1930), p. 3.

with the mighty energy which produced the gigantic work at Behistun, so imposing even materially.

The origin of the Old Persian alphabet has also been repeatedly discussed in recent publications, but I cannot say that further progress has been made in the understanding of it since what Weissbach got together in his introduction, quoted above. Even the second edition of H. Jensen's *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart* (1935) offers nothing new. It is true that Herzfeld in 1930 has incidentally expressed his view on this problem <sup>1)</sup>. On the basis of some subtle observations he reached the conclusion that Old Persian orthography is historical and so must have had a previous history, which view excludes any theory of a completely new creation of the characters, unlikely as that is in itself. So we are left with the question whether Old Persian writing was descended from another and older script of cuneiform type or is a stylised consonantal script imitating cuneiform. Herzfeld has tried to make it probable that the Old Persian cuneiform was derived from the Elamite; he relies especially on observations of particular graphic habits. But the comparative table which he gives on p. 88 of Part III of AMI in order to prove the derivation of certain signs is as little convincing as the attempt formerly made to derive them from an earlier or later form of Babylonian cuneiform <sup>2)</sup>. The most plausible view is still that of Hommel, that the Old Persian alphabet is a Semitic alphabet transcribed into cuneiform signs <sup>3)</sup>. It seems perfectly possible to go further in this direction, when all forms of the Aramaic script existing in Achaemenid times have been thoroughly investigated; here we may think in the first place of the Persian inscription written in Aramaic letters which Herzfeld discovered at the tomb of Darius in Nakš-i Rostam, but of which so far no later publication has appeared <sup>4)</sup>. Also in connection with this the theory so emphatically upheld by Schaeder of a national Aramaic language must be examined again <sup>5)</sup>, although doubt has arisen concerning its general applicability through the discoveries of Messina <sup>6)</sup> and of Herzfeld himself. Herzfeld is moreover still of opinion that the statement of Darius in par. 70 of the Behistun inscription concerning the intro-

<sup>1)</sup> AMI, III, 88, see also VIII, 12.

<sup>2)</sup> Weissbach, *Die Keilinschriften der Achaemeniden*, p. LXVII.

<sup>3)</sup> At present this is also commonly assumed for the Ras-Shamra alphabet, although it has no connection whatever with the Old Persian cuneiform.

<sup>4)</sup> Z.D.M.G. LXXX (1926), p. 244, see also AMI VIII, p. 12.

<sup>5)</sup> *Iranische Beiträge I*, Königsberg 1930.

<sup>6)</sup> G. Messina, *L'Aramaico antico*, Rome 1934.

duction of Aryan writing has reference precisely to these Aramaic letters. In case that a close connection between these letters and Old Persian cuneiform can be assumed, Darius' explanation may thus even now be thought to be in favour of this last. Furthermore, in these researches the literary tradition of the Avestan texts should also be taken into consideration, particularly now that in view of the new inscription of Xerxes from Persepolis, to be discussed below, a literary connection between the Gathas and the Old Persian written language must be assumed. Finally, we know nothing of the individuals who edited the Old Persian text; they are quite as likely to have been Mazdayasnians from East Iran as Persians or Medians from West Iran, or Aramaic literates. Assuredly it was not Darius himself, for he could not read and had the contents of his inscriptions read to him later <sup>1</sup>). And the whole imposing inscriptional work, at all events that of Behistun, gives the decided impression that it was all the work of one superior intelligence.

4. *Achaemenid religion*. I can report here on the state of this problem only very briefly. A surprising new light has been thrown on it by the discovery on July 26, 1935, of a new inscription of Xerxes from Persepolis, in which Xerxes states how shortly after the beginning of his reign he put down the worship of *daivas*; and also by Herzfeld's deciphering of the badly damaged large inscription which stands lowest at the tomb of Darius at Nakš-i Rostam. In earlier publications <sup>2</sup>), Herzfeld had already made repeated use of the contents of both these inscriptions, and but a short time ago, in November 1936, he proceeded to publish that of Xerxes <sup>3</sup>), though unfortunately not in a manner which allows an exact account of the characters given which occur on the four marble slabs brought to light. Still, we may be thankful that we now have so important a text before our eyes. With regard to the hostility to the worship of *daivas*, this text also contains views of a religious tenor whose close connection with the Gathas, not only in spirit but also in literary form, leaps to the eye.

The question, "were the first Achaemenids Zarathustrians?" was answered in the negative by E. Benveniste in 1929 <sup>4</sup>), on the basis of an investigation of the Greek reports, especially of Herodotus, in com-

<sup>1</sup>) As we see from par. 70 of the Behistun inscription.

<sup>2</sup>) *Die Religion der Achaemeniden*, in *Rev. hist. relig.* t. CXIII (1936) p. 21 foll.; *Verslag v. b. VIIIste Congres v. b. Oostersch Gen.* (Leiden 1936) p. 18 foll.; see also *III. London News*, Feb. 22, 1936, p. 328.

<sup>3</sup>) *AMI VIII*, p. 56 foll.

<sup>4</sup>) *The Persian Religion according to the Greek Texts*, Paris 1929.

parison with the inscriptions of Darius and Xerxes. It is true that they adored the god Ahuramazdā, but Benveniste proves that this Mazdeism cannot be the religious system of Zarathustra and the Gathas, especially because of the absence of certain characteristic features. Against this Herzfeld has always maintained that Zarathustra was a contemporary of Darius' father Hystaspes, who was identical with Zarathustra's protector Kavi Vištāspa, and that Darius, who appears, he holds, in the nominal roll of the first Zoroastrian congregation in Yašt XIII as Spəntōδāta, was a disciple of the prophet. The inscriptions recently made known do indeed prove a much closer connection with the religious sphere of the Gathas than could be assumed earlier. For the first time the terms *rtam* and *rtāvan* occur in the inscription, being identical in form with the *ašəm* and *ašavan* of the Gathas. A particularly striking observation of Herzfeld's is that the word *hyātiš*, which occurs several times in Darius' inscriptions and signifies a benefit bestowed by Ahuramazdā on mankind, must allude to a newly introduced religion<sup>1</sup>). These are merely a few samples of the abundant new material which is offered us; many points moreover must still be more closely studied and once more confront us with fresh problems, for instance the adjective *brazmani* used with *rtam*.

Despite all this it cannot yet be said that the new texts already build a dependable bridge to reach Zarathustra himself. The close association with the religious sphere of the Gathas may be regarded as proved<sup>2</sup>), but there are differences in the use of words and it may be in meaning also, which lead us to conjecture that between the data of the inscriptions and the Gathas there lie yet other unknown facts, whereby it is not yet possible *a priori* to make out whether it is the Gathas or the inscriptions which represent an older stage. None the less, the spirit which finds utterance in the monotheistic (or is it henotheistic?) manifestos of Darius and Xerxes is impressive. What did the "introduction" of a new religion mean in those times? In earlier days it could signify only the compulsion to worship the deity or deities of the stronger. Can it be that under Darius a change of

<sup>1</sup>) AMI VIII, p. 76.

<sup>2</sup>) Xerxes says at the end of the inscription, "You that come after me, if you think 'I will be *hyāta* (literally "calm", but in a religious sense) in life and in death I will be *rtāvā* (a follower of *rtam*, religious truth)', walk then after the decrees which Ahuramazda has decreed, honour Ahuramazda with *rtam brazmani*." The comitative instrumental case in which *rtam* stands (*rtaca brazmani*) reminds one decidedly of the style of the Gathas.

that sort was for the first time introduced on higher ethical and religious grounds? As the matter now stands, we may well suppose so, and we may also well conceive that the Greeks, for all their πολυμαθία, had in their day no comprehension of it, which among other things would account for the incompleteness of their information. But on the other hand, ought we to assume that the change brought about by Darius and Xerxes was possible so soon after the proclamation of the new doctrine by Zarathustra? Must not the spiritual revolution which so strongly influenced the politics of the first Achaemenids have had a much longer previous history?

For the cult in the time of Darius we have perhaps to recognise yet another important indication in a relief of Darius, quite recently discovered at Persepolis, in which he and Xerxes are giving audience to a Median suppliant <sup>1)</sup>. Behind Darius' throne stands a figure whose head is veiled so that only his eyes, cheeks and nose are left free, and who holds in his hand an object resembling a bundle. This figure agrees largely with the representation of a man in the "Median tomb" called Dukkān-i Daud, near Sarpul, which was explained by Herzfeld as being a Magus with the ritual *barsum* bundle in his hand <sup>2)</sup>. This then would seem to prove that the Magian ritual, later taken up entirely into Zoroastrianism, was already practiced at the court of Darius. Considering that the new documents concerning the religion of the first Achaemenids appear to exclude precisely the Magian cult <sup>3)</sup>, we may at any rate already reach this conclusion from the new relief, that the problem of the religious conceptions and practices under Darius and Xerxes need a less over-simplified solution than we have hitherto been inclined to assume with Herzfeld.

<sup>1)</sup> See *Ill. London News* for Aug. 20, 1936, pp. 322 and 323.

<sup>2)</sup> AHI, pp. 30-31. The text accompanying the reproduction in *Ill. Lond. News* conjectures that the figure is "the royal food taster, holding a napkin".

<sup>3)</sup> On the Magi see especially G. Messina, *Der Ursprung der Magier*, Berlin 1930, where the thesis is defended that the Magi were the original Zoroastrian priests.

## DE HISTORISCHE ROL VAN ELAM\*)

De studie van de geschiedenis, de taal en de cultuur van Elam is, zooals de ontwikkeling van onze kennis van het oudste Vóór-Azië aan de hand der archæologische vondsten dit medebracht, steeds ondernomen door hen, die als archæoloog, als Assyrioloog of Sumeroloog, als Iranist, als Oud-Testamenticus, en later als linguist met dit gebied in aanraking kwamen, en die begrepen, dat dit kleine land en zijn bewoners aan hun studie onmisbare elementen leverde, zonder dat het ooit in het middelpunt der algemeene belangstelling kwam te staan. Elam bleef door zijn geographische positie en zijn nooit overwegend politiek belang op den achtergrond. Evenwel, het blijft deze bescheiden plaats hardnekkig innemen tot in het verste verleden; het vergezelt ons van de historische tijden door de schemertijden terug tot in de praehistorie. Anders dan zoo vele volken en gebieden, die eerst in den loop der geschiedenis aan de peripherie van Babylonië of van Egypte komen opzetten, doen Elam en de Elamieten van den vroegsten aanvang af hun aanwezigheid in min of meer sterke mate voelen. Daarbij is het een van de oude gebieden, die het langst hun nationale eigenheid en hun taal bewaard hebben; ondanks de nabijheid van het cultuurland in het Westen en later van de zich op de hoogvlakten in het Noorden ontwikkelende beschavingsvormen, baant het eigene zich met taai conservatisme voortdurend weer een weg, totdat eerst in den Mohammedaanschen tijd de taal als laatste overblijfsel van een traditie van minstens 4000 jaren verdwijnt.

Zoo is de oudste geschiedenis van Vóór-Azië ondenkbaar zonder het bestaan van Elam. Maar ook onze kennis zelf van die geschiedenis zou zonder wat in Elam gevonden is bedenkelijk meer fragmentair zijn. In Elam zijn immers documenten te voorschijn gekomen, zooals de wetten van Hammurabi en andere, die van essentieele beteekenis zijn voor ons inzicht in de historische en sociale ontwikkeling van Babylonië zelf. Voor het meerendeel zijn die monumenten op plundertochten meegevoerd naar Susa, vanwaar sommige dan in veel later tijd weer naar Babylonië zijn teruggebracht. Telkens wanneer in het tweestroomenland de politieke macht gedaald was, had

---

\*) Overgenomen uit Jaarbericht N<sup>o</sup> 5 „Ex Oriente Lux” (Leiden 1937-38).



Elam niet alleen eigen dynastieën, maar gelukte het ook aan ondernemende aanvoerders uit dit gebied hun macht over Babylonische steden uit te breiden. Zoo vinden wij bijv. in de eeuw vóór Hammurabi, dus omstreeks 2150, Elamieten als heerschers in de steden Larsa en Isin. En toch schijnen althans in historische tijden Elamietische taal en cultuur nooit naar het Westen te zijn verbreid. Nergens in Babylonië en Assyrië zijn Elamietische inscripties gevonden en de Elamietische goden komen alleen maar voor in teksten, waarbij Elamieten betrokken zijn.

Elam's voornaamste vindplaats van archæologisch materiaal is Susa. Op geen andere plaats is er verder gegraven dan in het oostelijker gelegen Mal-Amir, en bij Bender Busjir, waar op het eiland Rêsjir in den ouden tijd de stad Liyan lag. Bij toeval zijn hier de eerste vondsten gedaan door den Franschen reiziger Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), later gepubliceerd door F. Lenormant in 1871. Later is hier van 1909 tot 1911 gegraven door Pézard <sup>1)</sup>. De eerste publicatie, waarin Elamietische teksten (uit Persepolis) voorkomen, n.l. de reizen van Chardin, is in Amsterdam in 1711 verschenen. Het lijdt geen twijfel, dat nog op veel andere plaatsen van Elam belangrijke vondsten te doen zouden zijn, want niet alleen in de Assyrische documenten worden talrijke Elamietische steden genoemd, maar de Elamietische teksten zelf geven nog vele stedennamen, waarvan de ligging onbekend is.

Susa, de oudste koningsstad, is sedert Loftus in 1851 er de eerste opgravingen deed, allengs van grooter archæologisch belang geworden dan de meeste plaatsen in Vóór-Azië. Na Loftus' en Williams' bezoek bleef het arbeidsveld weer braak liggen tot de expedities van Dieulafoy in 1885-1886, waaraan het Louvre o.a. de uit geëmailleerde tegels bestaande muurversiering van het Achæmeniden-paleis te danken heeft. Daarna begonnen in 1897 de opgravingen van de '*Délégation en Perse*', die sindsdien tamelijk regelmatig zijn voortgegaan, behalve dat van 1914 tot 1921 ten gevolge van den oorlog het werk heeft stilgelegen. In dien tijd zijn de ruïnes zelfs geoccupeerd geweest door de kwartieren van een eskadron sepoys <sup>2)</sup>, wat ongetwijfeld niet bevorderlijk was voor de goede conserveering van de overblijfselen. De epigraphische resultaten zijn neergelegd

<sup>1)</sup> *Public. de la Mission Archéologique de Perse*, Tome XV, *Mission à Bender-Bouchir*, par M. Pézard, Paris 1914.

<sup>2)</sup> *Revue d'Assyriologie*, XIX, 1922, p. 109.

in de door V. Scheil bezorgde monumentale uitgaven der '*Mémoires de la Délégation de Perse*'<sup>1)</sup>.

De ruïnes van Susa liggen daar, waar de rivier de Kercha (Choaspes) en de in den Karun stroomende rivier van Dizful (Coprates) elkander het dichtst naderen, tot een afstand van ongeveer 4 km. Langs den westelijken voet van de ruïnes stroomt bovendien de Sawur, welke door Loftus is geïdentificeerd<sup>2)</sup> met den in de Alexandercampagnes genoemden Eulæus (Ulây), die toenmaals met de Kercha in verbinding moet hebben gestaan. Maar het is vooral van groot belang vast te stellen, dat Susa niet in eigenlijk alluviaalland ligt, maar reeds op de uitloopers van de randbergen, die hier in N.W.-Z.O. richting het Iraansche plateau begrenzen. Het ligt dus in een geheel andere geographische omgeving dan de oudste Sumerische steden, die alle op het alluviaalgebied langs de oever van den ouden Tigrisloop lagen. Geen ander punt vereenigde zoo volmaakt als Susa de nabijheid zoowel van de zee als van de bergen en tegelijk de ligging aan een eenigszins belangrijke rivier. De afstand van de zee in Z.W. richting kan in de oudste historische tijden weinig meer dan 60 km hebben bedragen, misschien niet verder dan het tegenwoordige Ahwaz. Dit beteekent, dat Elam toenmaals een betrekkelijk smalle kuststreek was, zich uitstrekkend van weinig benoorden Susa in zuid-oostelijke richting en allengs smaller wordend tot aan de streek van Busjir (Liyan); alles te zamen een lengte van  $\pm$  500 km. Het cultuurcentrum was evenwel in het Noorden, waar steeds de belangrijkste steden van het latere Chuzistan zooals Šušter en Dizful (Djundai-Sjapur) gelegen hebben. Waarschijnlijk was Elam ook reeds in die oudste tijden van het Sumerische land gescheiden door woestijnen, al is het mogelijk, dat deze nog meer een moeraskarakter hadden.

Deze geographische feiten maken begrijpelijk, dat, zooals uit de archæologische vondsten en uit de historie blijkt, Elam altijd veel afhankelijker is geweest van het bergland in het Noorden en Oosten dan van het cultuurland in het Westen, en ook dat, wanneer van Elam zelf invloed uitging, dit alleen mogelijk was door den ruggesteun van de ten deele waarschijnlijk rasverwante bergvolken.

<sup>1)</sup> Publicaties van 1900 tot 1933 door V. Scheil in de *Mémoires de la Délégation de Perse*.

<sup>2)</sup> W. Kennett Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, Londen 1856, p. 427. Ook de Karun zelf, waarin het water van dezen stroom ten slotte terecht komt, heet Eulæus.

Hüsing heeft terecht de volken van den Zagros in zijn studie van Elam betrokken <sup>1)</sup>.

Maar nooit is in historischen tijd Elam's invloed naar het Westen lang en overwegend, gelijk reeds werd opgemerkt. Mogen wij in praehistorischen tijd zulk een invloed aannemen? De vondsten schijnen te bevestigen, dat Elam reeds in ouder tijden cultuurland is geweest dan Babylonië. Tot die oudere tijden zou behooren de beschavingsvorm, waarbij de archæologisch Susa I genoemde ceramiek behoort. Deze vondsten zijn sedert 1907 door de Morgan gedaan, die ook een jonger cultuurstratum Susa II onderscheidde, tusschen welke beide dan nog een intermediair stratum, aangeduid als Susa I<sup>b</sup>, scheen te moeten worden aangenomen. Na 1927 zijn de opvattingen eenigszins herzien ten gevolge van de voortgezette opgravingen van de Mecquenem in Susa en van Contenau in Niha-wend; de stijl Susa I<sup>b</sup> wordt nu beschouwd als te behooren tot een oudere beschaving, die aan het gansche Iraansche hoogland eigen was en waarvan Susa I een volmaaktere voortzetting was <sup>2)</sup>. Susa II daarentegen is reeds het gevolg van cultuurvermenging met het oude Sumerische gebied, waar, zooals vooral in Lagaš, ceramiek van hetzelfde type gevonden is. Ook al kunnen wij over den absoluten datum weinig zeggen, zoo valt toch te constateeren, dat Elam in zijn oudste cultuurphase samengaat met het hoogland en zich daar-door zelfstandig tegenover de Sumerische beschaving plaatst <sup>3)</sup>. Een tweede element van cultuurzelfstandigheid is de taal. Daar komt nog een derde element bij, n.l. het schrift, want het z.g. proto-Elamietische beeldschrift toont, gelijk bekend, geen overeenkomst met het oudste Sumerische beeldschrift. Wij weten, dat dit proto-Elamietische schrift gebruikt is door den te Susa heerschenden Koning BA-ŠA-ŠU-SI-NAK, die gedateerd moet worden in den tijd van het machtsverval van het rijk van Sumer en Akkad, dus kort na 2500

<sup>1)</sup> G. Hüsing, *Der Zagros und seine Völker* (Der Alte Orient, IX 3/4, 1908).

<sup>2)</sup> Volgens een mondelinge inlichting van Sir Aurel Stein zijn de vondsten van de Susa I-ceramiek gedaan onder omstandigheden, die het twijfelachtig maken, dat deze ceramiek werkelijk van de oudste bewoners van deze plaats afkomstig is. Al deze overblijfselen lagen slechts op één plek bij elkander en kunnen zeer goed van een verder afgelegen plaats hierheen gebracht zijn. Direct verband tusschen de oudste bewoners van de plaats Susa en de over de geheele Iraansche hoogvlakte verbreide ceramiek van het type Susa I is dus nog niet aangetoond.

<sup>3)</sup> Vgl. ook A. Moortgat, *Die Bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, Berlijn 1932.

v. Chr. Genoemde koning schreef Akkadisch en waarschijnlijk Elamietisch in proto-Elamietisch schrift, wat wegens het aanwezig zijn van tweetalige teksten al tot eenig succes in de ontcijfering geleid heeft<sup>1)</sup>, maar het is niet te zeggen uit welken tijd de oudste proto-Elamietische inscripties stammen. In ieder geval is het feit van haar bestaan iets origineels. Het blijkt, dat de proto-Elamietische teekens zich, evenals de Sumerische teekens, tot een syllabisch alfabet van dezelfde structuur hadden ontwikkeld. Het zou dus mogelijk zijn aan te nemen, dat het proto-Elamietische schrift een voorlooper van het Sumerische schrift is geweest en zelfs een geestelijke vader.

Indien dus van Elam belangrijke cultuurinvloeden naar het Westen zijn uitgegaan, dan moeten zij in de vóór-historie gezocht worden. De zeer onzekere veronderstellingen over de rassen, die oudtijds Elam bevolkten en met name het probleem of in die zeer oude tijden Semieten daar al een bevolkingsgroep uitmaakten is in dit opzicht van minder gewicht<sup>2)</sup>. Want het schijnt wel te mogen worden aangenomen, dat de vreemde elementen steeds na korter of langer tijd geassimileerd en geëlamiseerd werden. Mogen al in de oudste tijden Semietische theophore namen in Elam optreden, steeds weer handhaaft het oude Elamietische eigen pantheon zich met groot conservatisme in den cultus en in de naamgeving<sup>3)</sup>. Maar anderzijds vinden de Elamietische goden geen gastvrijheid in Babylonië, gevolg van de geographisch-politieke onmogelijkheid de militaire macht van Elam voor langeren duur naar het Westen uit te breiden.

De historie van de betrekkingen tusschen Elam en Babylonië toont eeuwenlang een zich herhalende opvolging van gebeurtenissen: plunderingen door Elamieten, expedities tegen hen door de stadkoningen, onderwerping van Elam, wanneer in Babylonië een belangrijk machtscentrum ontstaat, vrijmaking van het juk wanneer die macht vervalt, en opkomst van zelfstandige dynastieën in Elam zelf. De binnenlandsche geschiedenis van Elam is minder duidelijk, ten gevolge waarschijnlijk van de omstandigheid, dat alleen van de dynastieën in Susa door de opgravingen iets meer bekend is, terwijl toch wel mag worden aangenomen, dat Elam soms gelijktijdig verscheidene heerschers in de verschillende steden gekend heeft.

<sup>1)</sup> F. Bork, *Die Strichinschriften von Susa*, 1924. De documenten zijn bekendgemaakt door V. Scheil in Tome VI (1905) en XVII (1927) van de *Mémoires de la Miss. Arch. de Perse*.

<sup>2)</sup> E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, p. 508.

<sup>3)</sup> C. van Gelderen, *Elamietische goden en koningen, Stammen des Tijds*, 1924.

Bovendien moeten hier de betrekkingen tot de volken in het noordelijke en oostelijke bergland een belangrijke rol gespeeld hebben. Wij weten hierover niet veel, al is het wel waarschijnlijk, dat de politieke toestand van het achterland voor Elam van veel vitaler belang is geweest dan die van Babylonië. Verscheiden dynastieën schijnen door hoofden van bergstammen te zijn gesticht <sup>1)</sup>. En men mag ook niet vergeten, dat het met de eigen cultuur van Elam pas voor goed gedaan was, nadat zich door de vorming van het Achæmenidenrijk een zoo sterke politieke macht aan de N.-O.grens had ontwikkeld, dat deze nu, ondanks de traditioneele verovering van de Elamietische kuststreek, voor het eerst er in slaagde haar eigen Iraansche cultuur in de stroomgebieden van Choaspes en Eulæus te brengen, zij het ook niet zonder ook Elamietische beïnvloeding te hebben ondergaan.

De eerste historisch-zekere verovering van Elam van uit Babylonië is die door Sargon en zijn opvolgers (28<sup>ste</sup> eeuw v. Chr.). Van Naram-Sin's verdragsverhouding tot Elam legt een kleitablet getuigenis af, waarop voor de eerste maal een archaische vorm van spijkerschrift voor de taal der Elamieten gebruikt wordt. In dezen tijd begint de Semietische invloed in Elam, die ook uitkomt in de Akkadisch (en Proto-Elamietisch) geschreven documenten van den reeds genoemden koning BA-ŠA-ŠU-ŠI-na<sub>2</sub>. Na hem moet de politieke afhankelijkheid van Babylonië, in den tijd van Dungi, weer grooter zijn geweest, hoewel ook dan een dynastie in Susa bekend is, n.l. die van Hutrentepi. Weer later, in de 23<sup>ste</sup> eeuw, valt de inval van den Elamiet Kutur-Nachunte in Isin en Uruk, gevolgd door overheersching van Babylonische steden door Elamietische heerschers, terwijl in Susa zelf een niet geheel onafhankelijke (maar afhankelijk van wien?) dynastie heerscht, die als voorvader Silhaka heeft. Van enkelen dezer vorsten zijn inscripties over <sup>2)</sup>. Deze tijd is waarschijnlijk zeer belangrijk voor Elam's inwendige geschiedenis, maar een bevredigende coördinatie van de bestaande gegevens stuit nog op groote moeilijkheden. Tijdens de dynastie van Babel, onder Hammurabi en zijn

<sup>1)</sup> Zoo de dynastie van Kutur-Nachunte + 2280, vgl. Meyer, *Gesch. des Alt.*, I 602.

<sup>2)</sup> De beste Elamietische bronnen voor deze en de volgende periode zijn in transcriptie samengesteld door G. Hüsing in *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams* (Assyriologische Bibl. XXIV. Band) I Teil, Leipzig 1916. Textenuitgave, hoofdzakelijk berustend op Scheil's publicaties, in *Corpus Inscriptionum Elamitarum* door F. W. König, I *Die altelamischen Texte*, Hannover 1932.

opvolgers, wordt Elam dan weer onderworpen; in dezen tijd treden de Kassieten of Kossæers reeds op het antieke wereldtooneel <sup>1)</sup>. In de 18<sup>de</sup> eeuw veroveren zij zelfs Babylonië en zullen zij ook tegelijkertijd wel weer groote politieke veranderingen veroorzaakt hebben. In ieder geval komt Elam nu politiek geheel los te staan van Babylonië, waarvan het zuidelijk deel meer en meer in verval was gekomen, terwijl het Noorden onder de heerschappij der vreemde overheersers een voor de wetenschap nog vrij duister tijdperk ingaat, dat eerst eenigszins wordt verlicht wanneer de Assyrische macht opkomt.

Eerst omstreeks 1300 v. Chr. treedt dan in Susa een inheemsch Elamietische dynastie op, die na de Kassietenperiode aan Elam politieke zelfstandigheid schijnt te hebben gegeven. De stamvader schijnt te zijn Ike-Halki en de vorsten noemen zich 'koningen van Ančan en Šušun', beide in dezen tijd reeds oeroude namen, evenals de landsnaam *Hatamti*, die de inheemsche vorm van het Semietische *Elamtu* schijnt te zijn <sup>2)</sup>. De meest op den voorgrond tredende figuren uit deze dynastie zijn Humbannumenna, kleinzoon van Ike-Halki, en later in de eerste helft der 12<sup>de</sup> eeuw Šutruk Nahunte, die Babylon veroverde, hoewel ook in dezen tijd van werkelijk politieke machtsuitbreiding buiten Elam geen sprake schijnt te zijn geweest. Wel is het een tijd van opleving van eigen cultuur; de koningen der genoemde dynastie, beginnend met Humbannumenna, schrijven hun eigen Elamietisch met een eigen karakteristieken vorm van het Babylonische spijkerschrift en hun inscripties toonen ons de oude Elamietische goden in eere.

Na deze Elamietische renaissance is weer tamelijk weinig over Elam bekend. Enkele inscripties (zooals die van Mal-Amir) bewijzen, dat nog steeds de litteraire traditie gehandhaafd bleef. Maar dan komt Elam plotseling weer voor het voetlicht als tegenstander van het Assyrische wereldrijk. Evenals steeds, wanneer aan Tigris en Euphraat een centrum van macht was, moest Elam het onderspit delven. In 648 v. Chr., onder Assurbanipal, vielen de Assyriërs na veel wederwaardigheden Elam binnen en verwoestten Susa.

<sup>1)</sup> De taalverwantschap tusschen Kassieten en Elamieten, waaraan Hüsing zulk een groote beteekenis hechtte, evenals aan die met bepaalde Kaukasische talen (*Memnon*, Band IV, 1910, p. 22) behoeft in dit historisch overzicht geen rol te spelen.

<sup>2)</sup> De bezwaren van Hüsing tegen de door Scheil voorgeslagen lezing *ba-tam-ti* in plaats van *ba-pir-ti* (*Die einheimischen Quellen*, p. 89) schijnen m.i. nog niet voldoende weerlegd te zijn.

In dezen tijd was de macht van Assyrië reeds van alle zijden bedreigd. De voornaamste vijanden waren de Iraansche Mediërs, die als heeren van het Iraansche plateau nu op hun beurt de historische missie van inbezitneming van Elam zouden vervullen. Deze verovering is evenmin zonder wapengeweld gegaan en moet omstreeks 593 v. Chr. hebben plaats gehad <sup>1)</sup>; zij vindt haar weerklank in de profetieën der profeten Jeremia en Ezechiël. Toch zal dit op lange na niet de eerste maal zijn geweest, dat Elam van uit het Noorden bedwongen werd. Alleen waren nu de toestanden in zoover veranderd, dat de verovering niet van stamverwante bergvolken uitging, maar vanuit een veel verder noordelijk gelegen centrum, door een politieke macht van eerste grootte. Aan de verovering door het nieuwe rijk der Iraniërs waren echter gebeurtenissen voorafgegaan, die evenmin in de historie van Elam ongewoon zullen zijn geweest. Een deel der Iraniërs had zich n.l. reeds veel vroeger op hun randgebieden gevestigd. Dit waren geen anderen dan de latere Perzen, die onder den naam *Parsuaš* optreden als bondgenooten van den Elamietischen koning tegen Sanherib van Assyrië, dus omstreeks 700 v. Chr. Deze Parsuaš moeten kort te voren uit hun vroegere woonplaatsen in den Zagros naar het Zuid-Oosten verhuisd zijn. In den loop der 7<sup>de</sup> eeuw moet zich hun politieke macht bevestigd hebben onder de aanvoerders, die de stamvaders van het Achæmenidengeslacht zijn geworden: Achæmenes en Theispes. Verschillende teekenen wijzen erop, dat deze Perzen niet onbeïnvloed zijn gebleven door de hoogere Elamietische cultuur, die zich immers altijd min of meer in de oostelijke bergen had uitgestrekt. Dat namen als Cyrus (*Kuruš*) Elamietisch zijn is nog niet bewezen, maar het feit, dat Cyrus en zijn voorvaders zich 'koningen van Anšan' noemden, bewijst het overnemen van Elamietische traditie, althans in de titulatuur. Over de vraag welke streek met Anšan bedoeld wordt is altijd veel te doen geweest; in het geval van Cyrus is er nauwelijks twijfel mogelijk, dat Anšan het bergachtige gebied ten Z.O. van Elam was, dus Persis <sup>2)</sup>. In hoever de uit de Achæmenidensculpturen bekende typisch Perzische dracht door de Elamietische beïnvloed is zou nog te onderzoeken zijn. Herzfeld heeft zelfs getracht aannemelijk te maken, dat ook het oud-

<sup>1)</sup> Bespreking der hiermede samenhangende historische problemen door J. Prašek, *Geschichte der Meder und Perser*, Gotha 1906, I p. 157 vlg.

<sup>2)</sup> Aldus laatstelijk Herzfeld, *Archæological History of Iran*, Londen 1935, p. 24.

Perzische spijkerschrift van het Elamietische spijkerschrift zou zijn afgeleid; wat de vormen betreft is dit wel zeer onwaarschijnlijk <sup>1)</sup> en ook in de schrijfgewoonten is niet veel overeenkomst te bespeuren. Maar dat de Achæmenidische koningen het noodig vonden al hun bekendmakingen ook in een Elamietische versie te geven zegt genoeg voor de nawerking van de Elamietische traditie. Ten slotte wijst ook de ontwikkeling, die de Iraansche taal in Persis genomen heeft, op beïnvloeding door een substraat, dat Elamietisch of een daarmee verwant dialect is geweest (verdwijnen van het genusonderscheid, eigenaardig gebruik der relatieve pronomina). Hierbij moet echter opgemerkt worden, dat de Achæmenidisch-Elamietische inscripties zelf vermoedelijk in hun syntaxis — evenals in hun woordenschat — sterk door het oud-Perzisch beïnvloed zijn (bijv. in het optreden van het genitief-suffix *-na*); maar *dit* Elamietisch is waarschijnlijk ook geen juiste weergave meer van de werkelijk gesproken taal.

Na Cyrus' overwinning op de Meden (550 v. Chr.) was het ook met de politieke zelfstandigheid van Elam spoedig gedaan. Wanneer precies de Perzen aan de daar nog heerschende inheemsche dynastie een einde hebben gemaakt is niet bekend, maar ongetwijfeld zal de onderwerping van Elam hun minder moeite hebben gekost dan van de andere van Medië afhankelijke landen, zooals Armenië en Lydië. Zij waren wat hun cultuur betreft zelf half-Elamieten en Cyrus maakte dan ook Susa tot een van zijn koninklijke residenties. Hiermede was de politieke rol van Elam uitgespeeld; de rebellen, die zich onder Darius als koning van Elam opwierpen, schijnen zonder veel moeite bedwongen te zijn.

Ook de traditioneele cultuurhaard van Elam was uitgeblusht, waartoe de gestadige aanslibbing aan zijn kusten en de daardoor veroorzaakte grotere isolatie van zijn centrale steden zal hebben bijgedragen. De Iraansche beschavingsvorm, nu vast gevestigd in het Noorden en Oosten, was van nu af aan de sterkere. Het is niet geheel duidelijk welke rol hier nog gespeeld is door den vermoedelijk Iraanschen stam der Chwâza (Grieksch Οἱ Χωζαί), die hier in den Achæmenidentijd optreden en naar wie het land later Chûzistan genoemd is; zij hebben in ieder geval nooit politieke beteekenis gehad en zijn altijd min of meer afhankelijk van de Achæmeniden geweest. Ook de inheemsche taal, het Elamietisch, dat nog in het Pinksterverhaal

<sup>1)</sup> *Jaarbericht* no. 4 van 'Ex Oriente Lux', p. 250.



(Handelingen 2<sup>9</sup>) afzonderlijk genoemd wordt, is later bij de Arabische geographen als *Chāzī* bekend. Herzfeld is van meening, dat dit in dezen tijd niet anders geweest kan zijn dan een Iraansch dialect <sup>1)</sup>, maar de bewoordingen, waarin over die taal gesproken wordt, wijzen op een van het Perzisch geheel verschillende taal.

Ten slotte nog een opmerking over de betrekking tusschen Iraniërs en Elamieten, die hoewel negatief, niet zonder belang schijnt. Het is deze, dat de geheele Avesta-literatuur niets van Elam schijnt te weten 'Schijnt te weten', want er komen in den Avesta nog vrij veel landen plaatsnamen voor, die niet te localiseeren zijn. Voor zoover geographische aanduidingen voorkomen, die in het Iraansche land zelf thuis hooren, is men vrij zeker omtrent de identificatie, zoo wat betreft de in den *Mihr Yašt* genoemde landstreken, die Mithra overziet, wanneer hij op de toppen van den hoogen Hara verschijnt, en de rivieren van Sīstān, die in het Kansavyameer stroomen, uit Yašt XIX. De minder bekende namen behooren thuis in de randgebieden, zooals het land Mazana, d.i. Mazandarān, waar een bepaald soort demonen woont. Ook Babel wordt een enkele maal genoemd in de Yašts. Op zichzelf behoeft het dus niet te zijn uitgesloten, dat de Avesta ook Elamietisch gebied kent. Maar geen der landnamen laat vooralsnog identificatie met Elamietisch gebied toe. Deze omstandigheid schijnt de conclusie te rechtvaardigen, dat zuidelijk Iran zeer zeker niet het tooneel van den arbeid der Avesta-compilatoren kan geweest zijn en nog minder de plaats van oorsprong van de oudere Avesta-teksten. Dit is nu wel nooit uitdrukkelijk beweerd, maar het kan toch geen kwaad in dit verband de afwezigheid van toespelingen op Elam te constateeren. De Zoroastrische invloeden, die, na het bekend worden van de laatste Xerxes-inscriptie van Persepolis <sup>2)</sup>, moeilijk ontkend kunnen worden in de omgeving van Darius en Xerxes, zijn in ieder geval uit het Noorden of Noord-Oosten in Persis gekomen; of de Parsuaš, de latere Perzen, ook nog deel hebben gehad aan de vóór-Zoroastrische epische traditie van de Yašts is bij het ontbreken van alle gegevens niet uit te maken.

<sup>1)</sup> *Arch. Mitt. Iran*, VII (1934), p. 43.

<sup>2)</sup> *Jaarbericht* no. 4 van 'Ex Oriente Lux', p. 253.

## DE ACHÆMENIEDISCH-ELAMIETISCHE INSCRIPTIE DAR SUSA \*)<sup>1)</sup>

Het volgende is een poging tot reconstructie van den Elamietischen tekst van een door V. Scheil in *Tome XXI der Mémoires de la Mission Archéologique de Perse, Mission en Susiane* (Inscriptions des Achéménides de Suse), Parijs 1929, p. 44—47, gepubliceerde, drietalige inscriptie, van welke de Elamietische tekst het best bewaard is. Deze tekst is ook behandeld door W. Brandenstein in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Band XXXIX, Weenen 1932, p. 44—52<sup>2)</sup>. Zij is vooral belangrijk door eenige nieuwe woorden en zinswendingen; de inhoud is een bouwinscriptie, zooals die in verschillende kortere en langere versies voorkomen — al naar de beschikbare ruimte het telkens toeliet —: de koning wijst op het onvergelijkelijke karakter van de werken, die hij heeft uitgevoerd en dankt dit aan Ahuramazda.

De Oud-Perzische, Elamietische en Akkadische versies van deze inscriptie komen blijkbaar voor op drie zijden van de basis van een zelfde kolom; Scheil geeft eigenlijk geen enkele verdere bijzonderheid daarover en vermeldt ook niet de afmetingen, wat voor de reconstructie van belang zou zijn<sup>3)</sup>.

De Elamietische versie is in vijf regels, van welke de geheele rechterhelft en het linkergedeelte van de linkerhelft bewaard zijn; op iederen regel behoeft dus slechts ongeveer een vierde van het geheel te worden aangevuld. Daardoor moet de Elamietische versie de basis zijn van de reconstructie, ook van den Oud-Perzischen tekst, die uit zes regels bestaat, van welke een deel van de linkerhelft bewaard is en van den uit vijf regels bestaanden Akk. tekst, waarvan ongeveer het linksche derde gedeelte over is.

\*) Overgenomen uit Jaarbericht N° 5 „Ex Oriente Lux” (Leiden 1937-38).

<sup>1)</sup> Deze aanduiding is van Brandenstein in zijn in den text genoemde publicatie en door mij overgenomen in ‘*A classified List of the Achaemenian Inscriptions*’ (Ann. Bibl. of Ind. Arch. III, 1931). Ik citeer alle El. teksten naar de daarin gegeven afkortingen; de regels zijn steeds die van de El. versie.

<sup>2)</sup> Bovendien zijn punten uit de Elamietische versie besproken door Weissbach in Arch. f. Or. VII, 1933, p. 39, 45 en Herzfeld, *A. M. I.* III, 1931, p. 46 vlg.

<sup>3)</sup> Herzfeld, *A. M. I.* III, 1931, p. 10, vraagt zich zelfs af, of de drie versies wel bijeenbehooren; vermoedelijk staan zij inderdaad bij elkander op dezelfde kolombasis. Uit wat volgt moge ook blijken, dat zij in het algemeen denzelfden inhoud hebben.

Gelijk telkens bij dergelijke reconstructie-pogingen blijkt, kan alleen een graphische reconstructie overtuigen wat betreft de mogelijkheid van de voorgestelde vulling der ruimte, een methode welker niet-aanwending zooals bekend Scheil soms tot materieel onmogelijke reconstructies heeft gevoerd. Vandaar, dat de reconstructie van den spijkerschrifttekst hier is bijgevoegd (Fig. 1).

In transcriptie <sup>1)</sup> luidt zij als volgt:

1. ! ú ! da-ri-ya-ma-u-iš ! c. <sup>2)</sup> ! ir-ša-[ir-ra ! c. ! c.-ip-ir-ra ! c.] -mu-ru-un hi uk-ku-ra mi-iš-da-aš-ba ša-ak-ri ! hu-ak-ka-man-
2. nu-še a-ak ! da-ri-ya-ma-u-iš [! c. na-an-ri hi-ma !] ú ap-pa hu-ut-da-ra hu-be da-a-ki lu-ra-ka in-ni hu-ut-da
3. sa-ap ap-pa-na-ka (an) u-ra-mas-da ba-[ni-iš-da ci-la !] ú (an) u-ra-mas-da ! ú-in ka-ni-ša ap-pa lam-<sup>3)</sup>ma hu-ut-da-in hu-be
4. mar-ri-da ú-ca-ra-um-mi a-ak ! r[ub-ir-ra (id.) ca-u-mi-] in ! u-ra-mas-da-na ak-ka hi UL-HI (id.) ci-ya-man-ra ap-pa ! ú hu-
5. ut-da-ra mar-be-ip-da pir-ra-[ iš-da ! ú (an) u]ra-mas-da ! ú-un nu-iš gi-iš-ni ku-ut-da ! da-a-ya-u-iš-mi.

Fig. 1

<sup>1)</sup> In het algemeen is Weissbach's transcriptie uit *Die Keilinschriften der Achaemeniden* (Vorderas. Bibl. 3) Leipzig 1911, gevolgd, behalve dat i.p.v. *za*, *zi*; *ca*, *ci* geschreven is. De veranderde weergave van sommige teekens (bijv. *po* voor *pa*, *r* voor *ir*, *ke* voor *gi*), welke Brandenstein, König en Herzfeld toepassen, benadert ongetwijfeld de werkelijke uitspraak beter, maar is slechts fragmentarisch, zoodat het geheel der transcriptie er niet door gediend wordt. Deze nieuwere inzichten kunnen bij de niet-lapidaire texttranscriptie nog altijd tot hun recht komen.

<sup>2)</sup> Weergave van het ideogram, dat hier waarschijnlijk *cunkir* is te lezen.

<sup>3)</sup> Op het voetspoor van Hüsing, *Die Einheimischen Quellen*, p. 92 vlg. i.p.v. *el*.

Stilistische slordigheden in dezen tekst zijn, dat in regel 1 de verticale 'spijker' vóór *ša-ak-ri* 'zoon' ontbreekt en dat op regel 4 de naam *u-ra-mas-da* wordt voorafgegaan door een verticalen spijker in plaats van door het determinatief *an*, zooals behoorde. Deze afwijkingen zijn te gering om op rekening van de plaatseconomie in den regel gezet te worden.

De reconstructie is ten deele met behulp van de overgebleven fragmenten van den Oud-Perzischen en den Akkadischen tekst gemaakt, hoewel de teksten in de drie talen niet in alle details aan elkander beantwoorden. Dit gebrek aan volledige overeenstemming is steeds het gevolg van het rekening houden met de beschikbare plaatsruimte; juist bij een niet zeer lange, maar ook niet zeer korte, inscriptie als deze valt de invloed van de plaatsruimte goed te bestudeeren. Het Oud-Perzisch namelijk, dat wegens het alphabetisch karakter van zijn schrift meer ruimte inneemt dan het Elamietisch, beslaat zes kolommen, maar heeft daardoor ook gelegenheid iets meer te geven. Of eigenlijk is het andersom, want het Oud-Perzisch moet gelijk overal als het origineel beschouwd worden.

De vertaling van den Elamietischen tekst luidt: 'Ik ben Darius, de groote koning, de koning der koningen, de koning op deze aarde, zoon van Hystaspes, de Achæmeniede. En Darius de koning spreekt: Wat ik hier gedaan heb, dat heb ik niet op andere wijze (?) gedaan.

Zooals het Ahuramazda behaagde, zoo heeft Ahuramazda mij vriendelijk behandeld. Wat ik bedacht te doen, dat is alles ten goede. En de mensch — door den wil van Ahuramazda — welke dit paleis ziet, dat ik gemaakt heb, die is onder allen bevoorrecht. Moge Ahuramazda mij beschermen en mijn land.'

De invulling op regel 1 is geheel zeker, aangezien het hier een tientallen malen voorkomende vaste protocolaire formule betreft, die ten overvloede nog door den Oud-Perzischen tekst wordt bevestigd. Met Brandenstein is *c.-ip-ir-ra* gelezen en niet *c.-ip-in-na*, omdat in de Susa-inscripties verder alleen de uitgang *ir-ra* in deze formule wordt aangetroffen. Gelijk door Hüsing's onderzoekingen vaststaat is *-ir-ra* een oudere correctere vorm, waarin het *r*-element een soort klasse-suffix is, dat de klasse van *cunkir* weer opneemt. De uitgang *-in-na* is een in het Achæmeniedische Elamietisch vaak optredende genitivus-achtige uitgang, die in het oude Elamietische systeem met zijn klasse-suffix-systeem <sup>1)</sup> niet past. In ieder geval komt door deze

<sup>1)</sup> Hierover G. Hüsing, *Über die Sprache Elams in Schles. Ges. für vaterl. Cultur*, Jahresbericht 1908, IV Abh. b., p. 11 vlg.

zekere reconstructie de lengte van den regel vast te staan. Wij kunnen er namelijk niet aan twifelen, dat de twee door Scheil gegeven helften van de inscriptie inderdaad tot één exemplaar behooren, want regel 2 sluit precies bij het eind van regel 1 aan; zoo is het ook met alle volgende regels.

De uitdrukking *mu-ru-un bi uk-ku-ra* is de kortste vorm, waarin deze juist in het Elamietisch tegenover het Oud-Perzisch zoo gevarieerd optredende formule <sup>2)</sup> kan voorkomen <sup>1)</sup>. *ra* is hier nog altijd het op *cunkir* betrekking hebbende klasse-suffix.

In de lacune van regel 2 zijn de teekens ! *c. na-an-ri* protocollarisch zeker. Er blijft dan eigenlijk nog maar ruimte voor twee teekens, waarvoor ik op Scheil's voetspoor *bi-ma* 'hier' zet; het is duidelijk, dat er voor het *da-a-ya-u-iš*, dat Scheil hierop laat volgen, in het geheel geen plaats is. Hierop heeft Brandenstein al gewezen (p. 45), maar diens *mar-ri-da bi* is eveneens te lang. Wel zou men kunnen overwegen of er wellicht - *šu-šu-an* 'in Susa' heeft gestaan, zooals in Dar. Sus. f. 20 <sup>3)</sup>; er zijn daar echter vier teekens noodig, wat te veel lijkt; ook voor het Oud-Perzisch schijnt *fūšāyā* te lang, tenzij men de langere regels van Kent accepteert.

*da-a-ki lu-ra-ka* op regel 2 is nog niet volkomen duidelijk. Het eerste woord komt voor in Bis. III 69 en Xerx. Pers. h. 35 met het suffix *da* 'ook' en beteekent daar telkens 'iets anders' of 'andere dingen'. *lu-ra-ka* is in het Elamietisch verder onbekend <sup>4)</sup>; de lezing *ra* schijnt echter zeer onzeker (zie Scheil's afschrift), en zoo men mocht aannemen, dat *lu* eigenlijk *ci* moest zijn (de drie liggende keilen moeten dan vóór de drie staande komen), zou men kunnen lezen *ci-la-ka* 'wijze, manier' en zou dus de heele uitdrukking beteekenen 'op andere wijze'. In ieder geval zal *ka*, evenals *ki* in *da-a-ki*, het veel voorkomende individualiseerende klasse-suffix *k* zijn. Ook Kent reconstrueert in den Oud-Perzischen tekst: [an]jyaθā 'otherwise',

<sup>1)</sup> Vgl. Herzfeld, *A. M. I.* III, 1931, p. 78 vlg.

<sup>2)</sup> R. G. Kent, in zijn reconstructie van den Oud-Perzischen tekst (*Journ. Am. Or. Soc.* LI, 1931, p. 214) maakt in het Oud-Perzisch de formule langer door er *vazrkāyā* bij te voegen; daardoor wordt de hypothetische lengte van alle regels van den Oud-Perzischen tekst langer. Ik kan hem daarin niet volgen.

<sup>3)</sup> Scheil, *M. M. A. P.* XIV, 1933, Pl. III : [bi — UL-HI ap-pa! ú-š]u-ša-an bu-ut da-ra.

<sup>4)</sup> In het Oud-Elamietisch komt een stam *lu* voor, die 'eeuwig' schijnt te beteekenen; vgl. o.a. F. W. König, *Drei altelamische Stelen* (M.V.A.G. deel 1) Leipzig 1925, p. 47. Dan ware de beteekenis van het duistere woord misschien 'ooit'.

waarin ik hem gaarne zou volgen, liever dan Brandenstein's [*parw*] *iyāḫā*. Het bezwaar is alleen, dat de hier bewaarde Akkadische tekst *mim-ma-ša la ap-pi-it-ti* [*e-pu-uš-šu*] biedt, wat volgens Prof. V. Christian (geconsulteerd door Brandenstein) beteekent 'davon habe ich nicht sofort gemacht'. Scheil vertaalt eveneens 'd'embrée'. De eenige mogelijkheid van combinatie der verschillende uitdrukkingen zou zijn aan te nemen, dat 'niet anders' een idiomatische uitdrukking is, te vergelijken met 'niet zoo maar', 'nicht von ungefähr'.

De reconstructie van de lacune in regel 3 schijnt mij vast te staan door vergelijking met NR. a. 31, waar staat *sa-ap l ú ha-ni-ra ci-la*, Oud-Perzisch *yaḫā mān kāma āha* 'zooals het mij behaagde'. Hetzelfde moet gestaan hebben in den geschonden tekst van Bis. III 63. In plaats van *sa-ap* staat in onzen tekst het ook in Dar. Susa i. 4 voorkomende uitvoeriger *sa-ap ap-pa-na-ka*, dat misschien een meer generaliseerende beteekenis heeft en identiek is met *sa-ap ap-pa-an-ka*, dat verder herhaaldelijk voorkomt (Bis. I 48, 52, 56). Verder behoeft men *ha-ni-ra* slechts in den derden persoon om te zetten, wat *ha-ni-iš-da* geeft (relatieve vorm van *ha-ni-iš*); dit vult juist de lacune. Dezelfde vorm heeft waarschijnlijk gestaan, maar zonder *ci-la*, in het begin van reg. 15 van Dar. Susa f.: (*an*) *u-ra-mas-da 15* ([*tša-ap ha-ni-iš-da mu-ru-u*]) *n hi* . . .

*ap-pa lam-ma hu-ut-da-in* op regel 3 wordt door Weissbach (*Arch. f. Or. F.* VIII 1930, p. 39) verklaard met 'was ich dachte: ich mache es'. Brandenstein, hoewel met de vertaling in het algemeen instemmend, vindt deze grammatische verklaring blijkbaar te simplistisch. Inderdaad schijnt *hu-ut-da-in* niet te moeten worden opgevat als een 1<sup>ste</sup> persoon enkelvoud, maar eerder als een infinite ww.-vorm op *n*, die Hüsing gerundium noemt en die wel is waar ook aan de praesens-conjugatie ten grondslag ligt, maar toch in veel gevallen zijn infiniet karakter behoudt, vooral na een vervoegden ww.-vorm als in dit geval. Ik zou de constructie op één lijn willen stellen met de in de Bisutun-inscripties vaak voorkomende uitdrukking *ši-in-nu-ik* . . . *ša-par-rak-um-me hu-ut-ti-man-ra* (Bis. I 75; II 51; III 13, 14) 'hij kwam aan . . . om slag te leveren' of *ši-in-nu-ip ša-pa-rak-um-me hu-ut-ti-nu-un-ú-ba* 'zij kwamen aan om slag te leveren' (Bis. I 25, 29, 33, 41, 46). Ook *hu-ut-ti-man* en *hu-ut-ti-nu-un* zijn hier dergelijke gerundia, waarvan voorloopig in het midden gelaten worde of zij met *hu-ut-da-in* identisch zijn. Het verschil is alleen, dat in onzen tekst geen klasse-suffix (als in de voorbeelden *ra* en *é-ba*) achter het gerundium staat. Aangezien het hier een relatieve zin is, zou men hier eigenlijk nog

eerder *-ra* verwachten. Intusschen heerscht in het Achæm. El. nooit groote regelmatigheid in het al of niet plaatsen dezer suffixen, en misschien hebben hier overwegingen van ruimte-economie gegolden. In den Oud-Perzischen tekst heeft hier blijkbaar eenvoudigweg *akunavam* gestaan.

In regel 4 heb ik mij door de vertaling van *ú-ca-ra-um-mi* met „ten goede” aangesloten bij Herzfeld's 'zu vergelten', zie *A. M. I.* III, p. 117 vlg.

In de lacune van regel 4 kan natuurlijk niet *da-ri-ya-ma-us* | *c. na-an-ri* staan, zooals Scheil aanvult, daar dit veel te veel plaats in zou nemen. Ook Brandenstein heeft dit reeds opgemerkt; hij laat de lacune open. Nu staat in den Oud-Perzischen tekst inderdaad [*ḫātīy d*] *ārayavaus* Xf.; hier was meer plaats. Van het eerste teken van de lacune is de eerste helft over; deze eerste helft kan inderdaad op *da* wijzen, maar zij is ook het begin van het Elamietische ideogram *rub*, „mensch” dat evenals de eigennaam Darius door een verticalen keil wordt voorafgegaan. Reconstrueert men dus | *r[ub-ir-ra (id)]*, dan blijft daarachter nog juist plaats voor de blijkens het vervolg absoluut vereischte teekens [*ca-u-mi*]. Ook in N.R. a. 46 en Xerx. Pers. h. 42 (dit is de nieuwe Xerxes-inscriptie, die Herzfeld in *A.M. I.* VIII 1936, p. 56 vlg. gepubliceerd heeft) wordt mensch in dezen algemeenen zin gebruikt.

Dit | *rub-ir-ra* moet dan subject zijn van het op regel 5 gereconstrueerde *pir-ra-[iṣ-da]*, welke reconstructie berust op het in den Oud-Perzischen tekst bewaarde *frašta*. Ook Brandenstein heeft zoo gelezen, maar voor [*a-ak*], dat hij erop laat volgen, is geen plaats. In het Elamietisch staat dus, dat de mensch, die het paleis ziet, *frašta* is. In Darius Susa a, waarvan alleen de Oud-Perzische tekst bestaat, noemt Darius zichzelf *frašta* (*frašta ḫadayāmai* 'ik verschijn als fr.'). De scherpzinnige verklaring, die Brandenstein p. 21 van Oud-Perzisch *frašta* geeft en die hem doet vertalen: 'einer der es erreicht hat' weet ik door niets beters te vervangen. Alleen zou men wel gaarne etymologischen samenhang met *frašam*<sup>1)</sup> (in Xerx. Pers. f. regel 37 staat *fradram*) willen aannemen. Ik vertaal dan ook 'bevoorrecht', en aangezien degeen, die het paleis ziet, deze kwaliteit heeft, moet in het Oud-Perzisch *ḫadaya-* eerder als 3de pers. dus *ḫadayātai* aangevuld worden. In het Elamietisch ontbreekt het ww. Verder beteekent *mar-be-ip-da* 'allen'. In Bis II 56 en Dar. Pers. f. 13/14 en 21 is het

<sup>1)</sup> Over dit woord Herzfeld *A. M. I.* III, p. 1 vlg.; zie ook *A. I.* W. 1006.

telkens appositie, n.l. van *taš-šu-ib* 'volk' en van *nap* 'goden'. Hier staat het zelfstandig en kan het als tot het volgende woord in genitief-relatie staande worden opgevat, dus 'de bevoorrechte van allen' of 'onder allen bevoorrecht'. Het Oud-Perzische *visahyā frašta* beantwoordt daar volkomen aan, evenals in Dar. Susa a.

Het laatste deel van regel 5 is de bekende formule, waarin Ahuramazda's bescherming wordt ingeroepen. Zooals overal moet deze formule met *!* *u* beginnen, waarvoor inderdaad juist plaats is in den tekst vóór het begin van den naam [(an) *u*]-*ra-mas-da*.

In aansluiting op het voorafgaande moge hier ten slotte mijn reconstructie van den Oud-Perzischen tekst volgen, voor de rechtvaardiging waarvan naar het bovenstaande verwezen moge worden.

1. [adam d]ārayavauš Xš. vazrka Xš. Xš.yānā[m Xš. ahyāyā B.yā vištāspahyā
2. puça ] haxāmanišiya θātiy dā[rayavauš Xš. idā tya adam akunavam
3. ava an]iyaθā naiy akunavam yaθā[ auramazdām <sup>1)</sup> kāma āha ava-
4. θā mā]m AM. dauštā āha tya aku[navam ava visam hucāram akunavam θā-
5. tiy d]ārayavauš Xš. vašnā AM.hā hya[ ima hadiš vainatiy tya manā ka-
6. rtam] visahyā frašta θadayā[taiy mām AM. pātuv utāmai D.m.]

'Ik ben Darius, de groote koning, de koning der koningen, de koning van deze aarde, zoon van Hystaspes, een Achæmeniede. Darius de koning spreekt: Wat ik hier gedaan heb, dat heb ik niet op andere wijze gedaan. Zooals het Ahuramazda behaagde, zoo heeft Ahuramazda mij vriendelijk behandeld. Wat ik deed, dat alles deed ik ten goede. Darius de koning spreekt: Door den wil van Ahuramazda, wie dit paleis ziet, dat ik gemaakt heb, die moge onder allen bevoorrecht schijnen. Moge Ahuramazda mij beschermen en mijn land.'

<sup>1)</sup> Hier moet voor de ruimte-economie de volle schrijving van den naam worden aangenomen.



## DE ZOROASTRISCHE GELOOFSBELIJDENIS \*)

YASNA XII 1—9

*In aansluiting van mijn bespreking van H. S. NYBERG, Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938, en tevens als voorbereidende inleiding tot Het boek der Vermaningen van Zartušt, den catechismus-achtigen Middel-Perzischen tekst, die hierna volgt, geef ik hierna een vertaling van de zeer oude Zoroastrische geloofsbelijdenis, die in Yasna XII 1—9 gevonden wordt. Dit stuk is nog in Gathischen vorm gehouden, vooral daaraan kenbaar, dat de eindklinkers van alle woorden lang geschreven worden. Het moet, naar ook Nyberg aanneemt, behooren tot de periode na Zarathustra's dood, waarin ook de z.g. zevendeelige Yasna (Yasna Haptanhāiti, Yasna XXXV—XLII) is gecomponeerd.*

*Nyberg geeft op blz. 273-4 van zijn boek een vertaling van deze geloofsbelijdenis, waarmee de hier volgende Nederlandsche vertaling in het algemeen overeenstemt. Naar de enkele afwijkingen is in de noten verwezen.*

1. Ik ben geen daēva <sup>1)</sup>; ik beken mij als Mazdāh-vereerder, Zarathustravolger, daēva-vijand, volger der Ahura-leer, lofzanger der Zegenwerkende Onsterfelijken (der Aməša Spənta's <sup>2)</sup>), vereerder der Zegenwerkende Onsterfelijken. Voor Ahura Mazdāh, den goeden, den aan goede dingen rijken, bouw ik alle goede dingen op <sup>3)</sup>, voor den Aša-toegedane, den glansrijke, den bezitter van machtglans

\*) Overgenomen uit Jaarbericht N° 6 „Ex Oriente Lux” (Leiden 1939).

<sup>1)</sup> Nyberg en de meeste andere Avestakenners vertalen deze twee Avesta-woorden (*nāisimi daēvō*) met 'Ik haat' of 'Ik smaad de daēva's'. Ik keer hier terug tot de vroeger door Darmesteter gegeven interpretatie, die minder philologische moeilijkheden biedt. Dat daēva ook een mensch, die het booze beginsel gekozen heeft, kan aanduiden, wordt nooit bestreden. Verschil van meening kan alleen heerschen over de vraag, welke beteekenis in elk geval de juiste is. Ik meen, dat in deze geloofsbelijdenis uitsluitend van booze menschen sprake is. Bovendien schijnt de geheele opbouw van het stuk de door mij geprefereerde vertaling te eischen: eerst zegt de belijder wie en wat hij is; eerst in § 4 komt de verhouding tot de andere daēva-menschen ter sprake. Ook in het hierna volgende *Pand-nāmak*, 2de alinea, staat, dat de Zoroastriër geen daemon (*dēv*; *daēva*) is.

<sup>2)</sup> De Aməša Spənta's zijn de zes goddelijke machten, die in de Gatha's zoo vaak worden aangeroepen: Aša, Vohu Manō, Ārmaiti, Xšaθra, Haurvatāt en Amərətāt. Eerst in den na-Gathischen tijd worden zij in de benaming 'Zegenwerkende Onsterfelijken' samengevat. Alleen Ārmaiti, de oude aardgodheid, wordt in de geloofsbelijdenis afzonderlijk genoemd; ook in het *Pand-nāmak* wordt zij als Spandarmat afzonderlijk vermeld.

<sup>3)</sup> *ānabmi*. Nyberg vertaalt hier 'bereite ich', maar geeft als grondbeteekenis 'struere', wat ook in dezen tekst goed past.

(X<sup>arəmah</sup>), 'al het beste wat bestaat'<sup>1)</sup>, aan wien eigen is Aša, aan wien eigen zijn de lichten, aan wien eigen zijn: 'de met licht vervulde zaligheden'<sup>2)</sup>.

2. De zegenwerkende Ārmaiti kies ik mij, de goede; zij moet mij toebehooren<sup>3)</sup>. Ik zeg mij los van diefstal en vergeweldiging van het Rund; ik zeg mij los van schending en verdelging der Mazdāh-vereërende buurtschappen.

3. Aan de huislieden zeg ik toe vrijheid van gaan en vrijheid van wonen, welke met hun vee op deze aarde wonen. Bij de in vereëring voor Aša uiteengelegde [offergaven] doe ik deze gelofte: niet wil ik van nu af aan schade noch vernietiging brengen over de gemeenten der Mazdāh-vereërders; niet wil ik dat in zorg voor lijf en levens-behagen.

4. Los van de gemeenschap met de daēva's, de booze, niet goede, niet-Aša-toegedane, kwaaddoende, zeg ik mij; de meest Drug-toegedane der schepselen, de meest stinkenden der schepselen, de minst-goeden der schepselen; los van de daēva's, van de daēva-volgers, van de tovenaars, van de tovenaars-volgers, van de belagers van wien ook der schepselen; los van hun denken, van hun spreken, van hun doen, van hun verschijningen<sup>4)</sup>; los voorwaar zeg ik mij van hem, die is als een Drug-toegedane, die tracht te schaden.

5. Zoo en steeds weder zoo als Ahura Mazdāh Zarathustra onderwees bij alle vraaggesprekken, bij alle samenkomsten, waar Mazdāh en Zarathustra zich tezamen berieden;

6. Zoo en steeds weder zoo als Zarathustra zich los zegde van de gemeenschap met de daēva's, bij alle vraaggesprekken, bij alle samenkomsten, waar beiden zich berieden, Mazdāh en Zarathustra; zoo ook zeg ik, Mazdāh-vereëder en Zarathustra-volger, mij los van de gemeenschap met de daēva's, zooals ook de in-Aša-levende<sup>5)</sup> Zarathustra zich van hen loszegde.

<sup>1)</sup> Uitdrukking ontleend aan de 4de Gatha (Yasna XXXI, 7).

<sup>2)</sup> Ontleend aan de 5de Gatha (Yasna XXXII, 2). Hoewel deze woorden gewoonlijk worden vertaald als 'de zalige ruimten moeten met licht vervuld worden', wat ook Nyberg doet en ook Benveniste leert (*Les Infinitifs avestiques*, Paris 1935, blz. 32), schijnt er mij geen bezwaar tegen te bestaan hier den vorm *rōθwən* als Neutr. Plur. van het part. op te vatten.

<sup>3)</sup> Toespeling op Yasna XXXII, 2, waar van haar gezegd wordt 'zij moet ons toebehooren'.

<sup>4)</sup> Wat met dit woord *θra* bedoeld wordt is niet geheel zeker. Nyberg vertaalt 'Gesichte'.

<sup>5)</sup> Dit is een poging om het in de bespreking van Nyberg's boek speciaal door mij vermelde woord *afavan zōō* te vertalen, dat de oorspronkelijke aanduiding der gestorven vromen er nog in doorschemert.

7. Naar de keuze <sup>1)</sup> die de wateren deden, naar de keuze die de planten deden, naar de keuze, die het goed-bewerkende Rund deed, naar de keuze die Ahura Mazdāh deed, welke het Rund, welke den in-Aša-levenden mensch schiep, naar de keuze die Zarathustra deed, naar de keuze die Kavi Vištāspa deed, naar de keuze, die Frašaoštra en Jamāspa <sup>2)</sup> deden, naar de keuze, die elk der Helpers (*saošyant*) <sup>3)</sup>, der waarheid-werkende, in Aša-levende, deden, naar die keuze en die beslissing ben ik Mazdāh-vereerder.

8. Als Mazdāh-vereerder en Zarathustra-volger beken ik mij, krachtens plichtige gelofte en bekentenis; ik verklaar mij gebonden tot het welgedachte denken, gebonden tot het welgesproken woord, tot de wel-verrichte daad.

9. Ik verklaar mij gebonden tot de Mazdāh-vereerende Daēnā <sup>4)</sup>, de magische praktijken verwerpende, de aanvalswapens neerslaande, het verwanten-huwelijk hooghoudende, de in-Aša-levende, welke is de grootste en beste der bestaande en toekomstige daēnā's, de Ahura en Zarathustra toegedane. Voor Ahura Mazdāh bouw ik alle goede dingen op.

Dit is de gebondenverklaring tot de Mazdāh-vereerende Daēnā.

---

<sup>1)</sup> Het leerstuk, waarop hier wordt gezinspeeld is, dat vóór de schepping der stoffelijke wereld alle wezens eens en vooral hun keuze bepaald hebben tusschen de twee oer-beginselen; alleen de mensch heeft nog de vrijheid en verantwoordelijkheid om in dit leven te kiezen.

<sup>2)</sup> Kavi Vištāspa en de tot zijn omgeving behorende Frašaoštra en Jamāspa zijn de beschermers van Zarathustra, die in de Gatha's met name genoemd worden.

<sup>3)</sup> Dit woord behoort waarschijnlijk ook tot de termen die door Zarathustra's prediking een andere inhoud gekregen hebben; hier heeft de oorspronkelijke eschatologische zin plaats gemaakt voor personen uit 's profeten omgeving.

<sup>4)</sup> Zie daarover in de voorafgaande bespreking en mijn artikel 'The Daena in the Gathas', in *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, London 1933.

## L'IRAN DANS L'HISTOIRE ET DANS LA LÉGENDE \*)

1. Il est bien connu que l'Iran constitue un élément important et autonome dans l'histoire de la civilisation humaine. Sans pouvoir se vanter d'une antiquité aussi lointaine que celle des peuples civilisés de l'Egypte et de la Mésopotamie, la civilisation iranienne a pris, vers le début du premier millénaire avant notre ère, des contours assez bien définis, une structure propre, qui lui a permis d'influencer, quelquefois profondément, les pays voisins et, plus important encore, de garder sa physionomie particulière au cours d'une histoire mouvementée et orageuse.

Les causes qui ont contribué à la formation de ce caractère spécifiquement iranien sont, comme partout ailleurs, de nature géographique et ethnologique. Un peuple, en possession déjà de traditions culturelles et religieuses propres, envahit un territoire habité par des peuplades éparses, pas très nombreuses et y fonde des unités politiques qui sont supérieures à celles qui y ont existé jusqu'alors. Ces unités ne tardent pas à se consolider et à donner naissance, au cours des temps, au développement d'un pouvoir politique plus central qui assure pour un long avenir la continuité des traditions et des aspirations devenues désormais l'héritage inaliénable des générations à venir. Ce développement prouve une fois de plus la thèse que ce sont toujours les valeurs acquises les premières qui ont la vie la plus longue dans l'âme d'une société humaine quelconque.

2. Les pays que je veux grouper sous la dénomination d'Iran sont plus vastes que le territoire occupé de nos temps par le royaume persan qui, lui-même, s'est paré depuis quelques années du nom officiel et fier d'Iran. A vrai dire, les Persans n'ont jamais cessé de se nommer Iraniens et c'est seulement dû à l'influence de la tradition classique et un peu de la tradition mahométane que le nom de Perse lui a fait une concurrence si persistente.

L'Iran, dont je veux parler ici, se compose de trois parties assez distinctes l'une de l'autre du point de vue géographique. C'est d'abord

---

\*) Conférence tenue à Liège, décembre 1939.

*l'Iran occidental*, qui occupe la majeure partie du royaume iranien moderne. Du côté ouest, il est bordé par les chaînes montagneuses du Zagros qui, en venant du plateau arménien, longent d'abord la Mésopotamie et l'Irak et ensuite le Golfe Persique. Bien que, souvent, le pouvoir iranien se soit étendu plus vers l'ouest sur les plaines fluviales du Tigre et de l'Euphrate et sur le plateau anatolien, la civilisation plus ancienne de ces régions leur a conservé leur indépendance par rapport au monde iranien. À l'est des montagnes Zagros commence un plateau, lui-même parcouru de chaînes montagneuses, et qui est limité vers l'est par une large déclivité. Cette déclivité consiste en des déserts extrêmement inhospitaliers, à travers lesquels, depuis des temps immémoriaux, quelques routes de caravanes mènent vers l'Iran oriental. La région désertique se poursuit vers le sud-est par une bande qui s'étend le long du littoral de l'Océan Indien jusqu'au cours inférieur de l'Indus. Au nord seulement, le désert s'arrête devant une bande de territoire cultivé et habité qui suit la chaîne de montagnes qui court parallèlement à la côte de la Mer Caspienne. Cette bande cultivée relie l'Iran occidental à l'Iran oriental. Au nord des montagnes, la région dite Māzandarān comprend les pentes septentrionales et le littoral de la mer. Le Māzandarān, avec ses conditions climatologiques si différentes, forme plutôt une région accessoire. Ceci est aussi le cas pour la contrée fluviale située au sud-ouest, entre le Zagros et le Golfe Persique, la province actuelle de l'Ara-bistan, où florissait, bien longtemps avant l'invasion des Iraniens, la civilisation du peuple élamite, civilisation qui s'étendait jadis sur une partie considérable des régions montagneuses et qui n'a pas été sans influencer la forme de la civilisation iranienne occidentale.

*L'Iran Oriental* ou *Khorasan* commence à l'est de la région désertique, qui l'entoure également du côté sud. Cette partie occupe les contreforts montagneux qui sont sur le versant sud-ouest du grand massif des Pamirs de l'Asie Centrale. Elle est plus riche en fleuves importants que la partie occidentale, mais ces fleuves n'atteignent pas la mer; ils se perdent dans la steppe turkmène au nord ou dans la déclivité marécageuse du Sistan. Ce sont les vallées fertiles de ces fleuves qui ont rendu possible une culture assez extensive et c'est ici que se trouvent aujourd'hui les grandes villes de cette région. La partie occidentale du Khorasan appartient encore au royaume iranien moderne. Le reste, la partie la plus montagneuse, est maintenant l'Afghanistan. Seulement l'Afghanistan oriental, qui se groupe autour de la vallée de Kabul, appartient déjà au système fluvial de l'Indus et

est plutôt un pays de transition entre l'Iran et l'Inde. Aussi, au nord-ouest de Kabul, on trouve la fameuse chaîne du Hindou-Kouch qui, dans ces parages, peut être considérée comme la limite du territoire proprement iranien.

Enfin, il y a l'*Iran Septentrional*, au nord du fleuve l'Amou Darya, l'ancien Oxus, qui se jette au nord-ouest dans le Lac d'Aral après s'être frayé un chemin à travers les steppes. Son delta fertile est l'ancienne région iranienne de la Chorasmie ou Khwarizm. En réalité, l'Amou Darya ne constitue pas une séparation géographique aussi rigoureuse que celle du désert central Iranien, car il n'interrompt pas le territoire cultivé. Seulement les régions au nord de l'Oxus, la Transoxiane, maintenant Turkestan Occidental, ne sont plus aujourd'hui peuplées par une population iranienne. La grande majorité des habitants sont des Turcs ou des Iraniens turquisés, depuis les invasions des peuples turcs qui ont commencé au début du Moyen Age.

Dans l'antiquité et jusqu'à bien en avant dans le Moyen Age la situation était différente. Alors la Transoxiane était très iranienne et c'était même le pays d'origine qui formait le point de départ des tribus iraniennes qui, vers la fin du 2<sup>e</sup> millénaire avant J.-C., ont commencé à s'établir dans les contrées que nous venons de décrire. Les populations se nommaient elles-mêmes *Arya*, les Aryens, et une partie du moins du territoire occupé par eux dans la Transoxiane se nommait *Aryāna*. Et partout où elles venaient s'établir au cours de leurs migrations vers l'ouest elles portaient avec elles ce même nom géo-ethnique, qui plus tard dans les dialectes de l'ouest devait prendre la forme *Ērān*, qui est devenue aujourd'hui *Irān*. Il est curieux d'observer que, à ce nom d'Iran, il s'est toujours lié une notion politique, la notion que tous les peuples qui nommaient ainsi leur territoire appartiennent ensemble à un seul empire. Aussi *Iran* est-il devenu le premier et le seul nom général de l'ensemble des contrées énumérées; avant l'arrivée des Iraniens on chercherait en vain un terme propre à indiquer tout le complexe des pays situés entre la Mésopotamie et l'Inde.

3. On sait que les Iraniens n'ont pas été les seules Aryans à traverser l'Oxus pour aller s'établir dans les vallées du sud. D'autres Aryens ont fait, vers la même époque, ou probablement à une époque plus reculée encore, une migration pareille. Mais ces autres Aryens ont pris au cours du temps une autre direction. En franchissant l'Hindou-Kouch, ils ont gagné les vallées affluentes de l'Indus pour

se créer de nouveaux habitats dans le pays situé à l'est de ce fleuve, dans le Pandjāb. C'étaient les ancêtres des conquérants de l'Inde qui ont si profondément changé l'histoire de ce pays. L'étroite parenté de ces Aryens de l'Inde et des Iraniens est prouvée par la grande ressemblance entre leurs parlers, dont la langue des écrits religieux de l'Avesta pour le côté iranien et le Sanskrit du côté indien sont les plus anciens représentants.

Seulement, on ne peut pas s'attendre à ce que la séparation des Iraniens et des Aryens après le départ des habitats communs de la Transoxiane ait été aussi simple que je viens de l'esquisser. On a, en effet, la certitude que des Aryens, soi-disant Indiens, ont pénétré aussi bien vers l'ouest que les Iraniens après eux. La preuve est fournie par des noms de personnes et de dieux aryens qu'on trouve dans des documents cunéiformes de l'Asie antérieure dès le XIV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ces données donnent l'impression que ces Aryens „ indiens ” sont allés chercher leur fortune aussi bien dans l'ouest que dans l'est et que, plus tard seulement, disons vers l'an 1000 av. J.-C., ils se sont transportés dans l'Inde en masses plus compactes et nombreuses.

Les mouvements migratoires venant de l'Asie Centrale et aboutissant dans les vallées de Khorasan ou bien dans celles des affluents de l'Indus ne s'arrêtent pas cependant avec l'arrivée des Aryens. Tout au contraire, cette invasion n'est que la première — si c'est la première, ce que nous ne pouvons pas savoir — d'une série continue d'irruptions de peuplades qui, poussées par des mouvements ethniques sur les steppes du nord, se voient obligées à chercher de nouveaux habitats plus sûrs et, si possible, plus opulents. L'histoire de l'Iran est périodiquement affectée par l'irruption de ces éléments nouveaux. D'abord les nouveaux venus sont eux-mêmes des Aryens ou des Iraniens de la même souche; plus tard, ce sont des peuples d'un caractère ethnique moins bien défini et enfin, ainsi que je viens de le dire, ce sont des hordes turques qui envahissent les anciens pays iraniens jusqu'à en faire des pays turcs, du moins dans la Transoxiane. Même l'Iran Oriental a eu à plusieurs reprises tellement à souffrir d'invasions du nord que l'ancienne population a failli disparaître complètement. Mais ici, la civilisation iranienne, établie solidement dans l'Iran occidental, s'est montrée capable de s'assimiler les nouveaux éléments d'une façon étonnante.

#### 4. Retournons maintenant aux anciens Iraniens mêmes. On

constate leur présence dans l'Iran pour la première fois dans les documents cunéiformes des rois assyriens des IX<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle qui conduisaient des expéditions militaires dans les montagnes de l'est et qui étaient combattus par des peuples dont les chefs portaient des noms indubitablement iraniens. Parmi ces peuples, il se forma au cours des temps une unité politique qui fut le commencement de l'empire des Mèdes et les Mèdes ne tardèrent pas à détruire le pouvoir assyrien par la prise de Ninive en 612. Mais bientôt, en 555, le pouvoir des Mèdes fut renversé par le grand Cyrus, qui appartenait à une autre tribu que celle des Mèdes, à savoir aux Perses, tribu iranienne qui s'était fixée après bien des péripéties, dans les montagnes du sud. Le grand Cyrus est le fondateur du premier grand Empire Continental qu'a connu le monde, celui des Achéménides. Les Achéménides, c.-à-d. les descendants d'Achaemenes, aïeul de Cyrus aussi bien que de l'autre lignée de la famille royale qui commence avec Darius. On sait que l'Empire Perse des Achéménides a dominé une bonne partie de l'Asie antérieure et même l'Égypte. Il cessa d'exister par les conquêtes d'Alexandre le Grand en 333 avant notre ère.

C'est donc pendant cinq siècles que nous pouvons suivre les premières manifestations politiques et militaires des peuples iraniens dans leur territoire propre jusqu'à l'extinction du premier grand empire qu'ils ont construit. Les sources qui nous permettent de reconstruire cette histoire sont en majorité des sources étrangères. Pour la plus ancienne période, ce sont les comptes-rendus des faits et gestes des rois assyriens, tandis que pour l'histoire de Cyrus et ses successeurs nous dépendons des auteurs grecs, en premier lieu de l'histoire d'Hérodote et des fragments conservés du livre de Ctésias, qui avait séjourné à la cour des rois perses en qualité de médecin. Il va sans dire que ces sources nous informent principalement des répercussions qu'avait le développement du pouvoir iranien dans la Mésopotamie, l'Asie Mineure et la Grèce; c'est à peine si ces données nous font entrevoir quelque chose de ce qui se passait dans l'Iran occidental même! L'Iran oriental se soustrayait entièrement à l'observation des peuples occidentaux. Tout au plus on entend des noms de provinces ou de peuplades lointaines, mais somme toute, l'Iran ne reste dans ces siècles qu'un colosse énigmatique.

La raison de ce manque de clarté est dans le fait que les Iraniens eux-mêmes ne contribuaient encore en rien à la connaissance des conditions et de l'état de leur vie nationale et culturelle. Ce n'est pas



qu'ils fussent à un degré si primitif, que cette vie nationale doive être considérée comme exempte de valeurs culturelles. Leurs exploits prouvent le contraire. Mais ce qui leur manquait encore c'était le sentiment historique; ils n'avaient pas encore atteint ce niveau de conscience qui les menait à se rendre compte de leur propre place dans le monde où la destinée les avait placés. On peut le formuler en disant que les Iraniens n'avaient pas d'*histoire*.

Ceci n'a rien d'étonnant. Aucun des grands peuples qui entrent en un certain moment sur la scène des événements mondiaux n'a commencé par présenter ses lettres de créance; ils se présentent tels qu'ils sont et c'est seulement après avoir affirmé leur présence par des succès plus ou moins éclatants que, eux aussi, commencent à se demander ce qu'ils sont en réalité et d'où ils sont venus. Mais ce qui, dans le cas des Iraniens, est assez curieux, c'est qu'ils sont restés si longtemps à s'abstenir de se rendre compte d'eux-mêmes; qu'ils n'ont pas, sous l'influence des exemples assyriens, babyloniens et grecs, fourni des matériaux dans une forme chronologique.

5. On m'objectera naturellement que je perds entièrement de vue les célèbres inscriptions cunéiformes qui ont été exécutées en plusieurs endroits de l'Iran occidental par les rois achéménides, notamment la grande inscription historique de Darius à Bisutun dans la Médie, où le roi décrit les circonstances dans lesquelles il s'est emparé du pouvoir, après l'épisode du roi-imposteur Smerdis-Bardya et les campagnes qu'il a dû entreprendre au cours de la première année de son règne pour étouffer les révoltes éclatées dans toutes les provinces du vaste empire. Aussi je ne veux pas nier que cette chronique royale soit, pour nous, un monument historique de premier ordre, qui nous aide considérablement à reconstruire les événements contemporains. Mais, tout de même, j'ose affirmer que ces fameuses inscriptions ont leur place, plutôt parmi les documents *archéologiques* que parmi les monuments *historiques*. Elles ne sont pas la manifestation naturelle de la fierté justifiée du peuple, ou de la partie intellectuelle du peuple iranien, de ses accomplissements dans l'histoire. Non, ce n'est qu'une initiative tout à fait personnelle du grand roi — ou peut-être de ses conseillers étrangers — inspirée par l'exemple de ses grands prédécesseurs assyriens et babyloniens, dans le but de glorifier sa propre royauté d'une manière qui est, bien considérée, très peu iranienne. Elle rappelle non seulement la titulature usitée dans les inscriptions babyloniennes et assyriennes, titulature qui

repose en dernier lieu sur celle des anciens rois de Sumer, mais aussi les anciennes inscriptions des rois élamites du second millénaire. Le centre du pouvoir des Achéménides se trouvait en effet justement dans ces provinces mêmes qui, avant la venue des Iraniens, avaient été sous la sphère d'influence des rois d'Elam ou des Aribus, apparentées aux Elamites dans les montagnes.

Je veux encore insister sur le fait que les inscriptions des Achéménides n'ont donné naissance à aucune tradition nationale. Seul le fils de Darius, Xerxès, a été à même de continuer à cet égard le grand exemple établi par son père. Quant à leurs successeurs, dont on connaît des inscriptions cunéiformes, le texte peu correct de celles-ci et leur maigre contenu montrent suffisamment que la connaissance vivante des lettres cunéiformes — qui avait été toujours la propriété d'un nombre extrêmement restreint de personnes — n'existait plus. L'emploi des signes cunéiformes, [quelqu'utile qu'il ait été comme point de départ de leur déchiffrement par nos savants modernes] n'a jamais été une tradition vivante dans l'Iran. Pour les générations à venir des Iraniens ce n'étaient plus que des indications mystérieuses de trésors enfouis.

Ce n'est pas dire que les inscriptions cunéiformes de Darius et de son fils n'ont pas des qualités originales et même fort appréciables. N'oublions pas que nous leur devons le déchiffrement des inscriptions cunéiformes dans leur entier, que toute la science dite de l'Assyriologie n'existerait pas si les rois perses n'avaient pas eu la bonne idée de faire graver leurs manifestes en trois langues à la fois, le vieux-perse, l'élamite et le babylonien ou accadien, et s'ils n'avaient pas adopté pour la graphie du vieux-perse une écriture presque alphabétique, ce qui a permis, une fois le déchiffrement commencé, d'y déterminer assez vite la valeur des signes.

On sait maintenant que cette nouvelle écriture alphabétique — de l'introduction de laquelle Darius se glorifie à juste titre dans un passage de ses inscriptions — n'est nullement dérivée des signes cunéiformes babyloniens, qui sont plutôt syllabiques. On connaît encore un seul autre exemple d'une écriture alphabétique dont seulement la forme est cunéiforme. C'est l'alphabet de Ras Shamra, qui est plus ancien de mille ans que celui du vieux-perse. Mais dans tous les deux on peut constater l'influence d'un alphabet sémitique occidental, tel qu'il était usité pour les parlers araméens. Ceci est une des preuves — et il y en a d'autres — qui établissent le fait que ce sont des hommes de civilisation araméenne sémitique qui ont été à

l'oeuvre comme auteurs intellectuels et non pas des Perses.

6. Les inscriptions des rois achéménides sont étroitement liées à un style architectural et ornemental qui n'est pas moins caractéristique pour l'activité de ces rois. Partout où l'on trouve les inscriptions, on trouve les traces des fameux palais et sculptures achéménides. Le mieux connu est le grand complexe de palais sur la terrasse de Persépolis où, jusqu'en ces dernières années, on a fait encore des découvertes étonnantes, tout au point de vue des inscriptions qu'à celui des sculptures. Ce sont surtout des sculptures qui ont attiré dernièrement l'attention, parce que leur style montre une si grande différence avec le reste de la sculpture des temps d'avant Darius, notamment celles des palais de Pasargadae, la résidence de Cyrus. Tandis que ces produits artistiques plus anciens paraissent avoir été exécutés d'après les modèles de l'Assyrie, les images nombreuses qui embellissent les palais de Darius et de Xerxès et quelques autres de leurs travaux présentent soudainement des formes beaucoup plus parfaites, une nouvelle conception artistique, dont on chercherait en vain les modèles dans l'art plus ancien de l'Asie Antérieure.

On a plus spécialement attiré l'attention sur les plis des vêtements que portent les personnages figurés dans l'art achéménide. Les vêtements à plis paraissent être inconnus jusqu'ici en Asie et l'on observe que, dans l'art grec, la mode nouvelle des plis apparaît pour la première fois vers 550 av. Chr. Néanmoins le traitement du nouveau motif est beaucoup plus raide et impersonnel sur les sculptures perses que dans l'art grec. On a voulu en conclure que les sculptures perses et en général tout l'art perse a été influencé dès le début du côté de la Grèce. Que, peut-être, les artisans n'ont pas été eux-mêmes des Grecs, mais qu'ils ont dû apprendre leur art dans des milieux grecs.

On sait d'ailleurs, surtout par la fameuse inscription qui rapporte la construction du grand palais de Suse, que Darius s'est servi, pour l'exécution de ses grands travaux, d'ouvriers et d'artisans appartenant aux différents peuples réunis sous son sceptre. Parmi ceux-ci les Grecs de l'Asie Mineure, les Ioniens, jouent aussi leur rôle, bien qu'il n'y soit pas dit qu'ils aient eu plus particulièrement à faire avec l'architecture.

Toutes ces considérations justifient donc la thèse que l'activité et le zèle déployés par Darius et ses successeurs pour s'assurer l'admiration respectueuse de leurs contemporains et des générations à venir, ne peuvent pas être considérés comme la manifestation d'un sentiment national ou culturel des habitants de l'Iran, leurs sujets,

mais qu'on se trouve plutôt en présence d'entreprises toutes personnelles du roi et de sa cour.

7. Les Achéménides nous ont fait dévier, malgré eux, de la route dont nous espérions qu'elle nous conduirait à un meilleur entendement de l'histoire et de la civilisation des anciens Iraniens. Leurs efforts prodigieux nous ont montré certainement jusqu'à quel point leur empire asiatique s'était consolidé et nous leur devons en même temps des renseignements historiques importants pour leur histoire militaire et politique. Mais si nous voulons étudier les inscriptions vieux-perses pour apprendre quelque chose sur les Iraniens et leur culture nous devons pour ainsi dire tâcher de lire entre les lignes et, je l'ajoute immédiatement, cette recherche ne sera pas sans fruits.

Je veux dire que les documents cunéiformes des Achéménides trahissent, malgré leur qualité factice, bien des traits spécifiquement iraniens, qui appartiennent, non à l'histoire proprement dite mais bien à la tradition nationale et religieuse. J'ai déjà observé au commencement que les Iraniens, au moment de leur apparition dans leur nouvelle patrie, apportaient avec eux des traditions bien établies et qui ont été un des principaux facteurs de la conservation de leur unité.

Ces traditions vivantes des Iraniens, nous les voyons se manifester de plus en plus clairement en tout lieu et en tout temps où nous rencontrons ce peuple dans l'histoire. Ces traditions ont un aspect positif et un aspect négatif. L'aspect positif se présente comme une attitude religieuse et morale assez bien définie. Elle est caractérisée par la foi dans un ordre cosmique stable qui tend vers le bien des humains et qui est supporté par des êtres divins et bienveillants et inspiré par la certitude que, à longue durée, tout s'arrangera sur la terre, grâce à la collaboration des hommes et des déités dans la voie du Bien. L'aspect négatif consiste en l'absence de tout intérêt pour les détails de l'histoire de tous les jours et du besoin de fixer les événements historiques par des annales et des chroniques. Ce dédain pour l'histoire matérielle — qui du reste se trouve chez tous les peuples au commencement de leur carrière dans le monde — a persisté plus longtemps chez les Iraniens, justement comme corollaire de l'attitude idéaliste qui forme l'aspect positif de la tradition religieuse. Et sur ce point, la tradition iranienne est tout à fait parallèle avec celle des autres Aryens, ceux de l'Inde, qui, eux aussi, n'ont appris que très tardivement à se donner une tradition que nous appelons historique.

Il y a pourtant une différence remarquable entre la forme sous

laquelle la tradition religieuse se présente chez les Iraniens et chez les Indiens. Ce n'est pas une différence fondamentale, car toutes les deux sont au commencement assez semblables. Seulement leur évolution a pris des directions très différentes. Des investigations récentes ont retracé les origines de cette différence jusqu'aux temps où les ancêtres aryens communs vivaient encore dans les vallées riveraines de la Transoxiane. Ces investigations ont montré l'existence, entre diverses communautés, d'oppositions de culte et de rite, oppositions qui passèrent au cours du temps dans le domaine de la morale et de la théologie.

8. Il n'entre pas dans le cadre de mon sujet de vous esquisser les conceptions religieuses des Iraniens, mais je ne peux pas éviter de remarquer que, chez eux, l'idée de l'ordre cosmique a évolué dans le sens d'un dualisme qui est en même temps cosmique et moral. Ce dualisme se rattache à la très ancienne conception mythologique de deux jumeaux primordiaux — conception connue aussi des autres Aryens —, dont l'un avait choisi, au début de l'existence du monde, le parti de l'ordre cosmique, qui, transposé dans le domaine de la morale, représente le Droit, la Vérité, la Véracité ou en général le Bien, tandis que l'autre, le Mauvais Esprit, avait opté pour le Mal, c.-à-d. le principe turbulent et chaotique. Sous l'influence de ce dualisme les anciennes conceptions mythologiques des dieux ont subi un changement profond, en tant que certaines divinités, en premier lieu celle que les Iraniens connaissent sous le nom d'Ahura Mazda, ont acquis le caractère de puissances transcendantes morales. D'autres divinités, qui avaient appartenu au panthéon commun des Aryens, avaient été reléguées dans ce système religieux dans la cohorte des esprits malfaisants qui s'opposent à l'ordre de la bonne création.

Or, cette conception religieuse dualiste est perceptible dans toutes les informations qui nous viennent de l'Iran depuis les temps les plus anciens. On les discerne aussi bien dans les relations des auteurs grecs que dans les inscriptions des Achéménides. Celles-ci connaissent le dieu Ahura Mazda comme le dieu suprême et on y rencontre aussi la grande vénération pour le principe divin de l'ordre cosmique, *Arta* — dont un des aspects est la Véracité — et l'exécration du principe opposé, le *Drauga* dont un des aspects est le Mensonge. Nous connaissons aussi par ces sources l'existence de la classe sociale des prêtres ou Mages qui connaissent le rituel religieux et possèdent par là une grande autorité parmi toutes les classes du peuple.

Mais nous connaissons encore beaucoup mieux les traits caractéristiques de la tradition iranienne par les textes religieux qui nous ont été transmis par la communauté religieuse de ceux qui se disent les disciples du prophète Zarathustra ou Zoroastre. Ces Zoroastriens ne font leur apparition dans l'histoire qu'à une époque relativement tardive. Ceci est dû sans doute à l'insuffisance de nos sources, car les textes que cette communauté a gardés pieusement remontent sans aucun doute à une très haute antiquité. On sait que, dans les premiers siècles après J.-C., le Zoroastrisme a été la religion officielle de l'Etat des Sassanides. Maintenant il ne reste qu'une petite minorité de Zoroastriens en Perse; leur groupe le plus important se compose des Zoroastriens de l'Inde, où on les appelle les Parsis. Ce sont eux qui ont conservé les anciens textes religieux dont je parlais et qu'on comprend sous le nom de l'*Avesta*.

Le contenu de l'*Avesta* est assez varié. La partie la plus ancienne paraît se composer des doctrines du prophète Zarathustra lui-même, telles qu'il les a formulées dans une forme poétique. Les recherches philologiques et linguistiques, poursuivies jusqu'à ces derniers temps, ont rendu de plus en plus probable que la plupart des textes de l'*Avesta* appartiennent, quant à leur origine, à l'Iran oriental et septentrional, justement ces parties-là du territoire iranien sur lesquelles les sources occidentales et même les inscriptions des Achéménides ne nous enseignent presque rien.

9. Les textes avestiques ne nous apprennent rien non plus sur l'histoire de ces contrées lointaines. Mais ils nous révèlent tout un monde d'idées, de conceptions religieuses et de traditions mythiques et légendaires. Et c'est justement sur ces traditions légendaires que je voudrais attirer votre attention, parce qu'elles ont procuré aux Iraniens des siècles postérieurs une pseudo-histoire qui leur a suffi presque jusqu'aux temps modernes. La ténacité avec laquelle tout cela a subsisté ne peut s'expliquer que parce que ces légendes, dans la tradition, sont restées intimement liées aux conceptions religieuses.

Il ne faut pas penser qu'on trouve dans le corps de l'*Avesta* quelque chose comme une épopée. Avec quelque bonne volonté il est possible d'en trouver les premières ébauches. Il s'agit plutôt d'allusions faites à des légendes qui sont supposées bien connues des auditeurs. Elles sont incidemment mentionnées dans les hymnes composés en l'honneur des différentes divinités que connaissait l'ancienne communauté zoroastrienne. Il est dit dans ces hymnes comment certains

personnages ont invoqué la protection de telle ou telle divinité en lui portant des offrandes. Quelquefois, on trouve une allusion aux circonstances qui ont accompagné cet acte de vénération, mais néanmoins il nous est impossible en général de dégager des textes des hymnes avestiques une image bien définie des légendes en question.

Il est possible, cependant, d'y démêler deux groupes séparés de légendes. Le premier groupe comprend des figures plutôt surhumaines dont l'activité est reportée jusqu'au commencement du genre humain. Ce sont des héros aux attributs divins, qui sont familiers avec les pouvoirs célestes et démoniaques. Le plus fameux d'entre eux est *Yama*, qui régnait sur toute la terre. Dans son royaume il n'y avait ni froid, ni chaleur, ni vieillesse, ni mort, ni haine. L'âge de *Yama* était un état de félicité primordiale; c'est l'âge de bonheur et de pureté qu'on trouve dans les traditions mythiques de bien d'autres peuples. Plus significatif encore est le fait que la figure et le nom même de *Yama* se retrouvent dans la mythologie des Aryens de l'Inde, où il est devenu le régent de l'empire des morts, empire semblable aux champs élyséens des Grecs. On trouve également dans les traditions de l'Inde aussi bien que dans celle des Iraniens la figure d'un héros effroyable qui a tué un dragon à trois gueules, trois têtes et six yeux, nommé *Dahāka*. Tous les traits de ce cycle appartiennent au patrimoine mythique commun de tous les Aryens.

10. Le deuxième groupe est plutôt de caractère légendaire. Les figurants y sont des rois tout à fait humains qui portent le titre royal de *Kavi*. Le plus fameux d'entre ces rois est *Kavi Haosravah*, qui est nommé le héros des pays aryens, celui qui réunit l'empire. Le père de *Kavi Haosravah* est *Kavi Syāvaršan*, qui fut tué par un compétiteur et ennemi de la famille des Kavis, nommé *Fraŋrasyan*. Ce cycle n'a pas de parallèle auprès des Aryens de l'Inde et a donc un caractère essentiellement iranien. Il est plus que probable que les légendes de ces rois kavis remontent à une tradition historique confuse et que ces personnages ont donc réellement existé, que c'est peut-être sous leur conduite que les Iraniens sont devenus pour la première fois un groupe distinct et indépendant des autres Aryens. Aux Kavis se rattache la conception mythique d'une Splendeur Royale, qui doit être l'attribut de la royauté et dont la possession est assurée par l'aide des êtres divins.

Le dernier de ces rois est *Kavi Vištāspa*, qui selon la légende fut le protecteur de Zarathustra. La légende des Kavis eux-mêmes est

donc pré-zoroastrienne et il n'est nullement certain qu'ils aient eu à l'origine un lien quelconque avec le développement de la communauté des zoroastriens. Ce lien peut avoir été très bien conçu plus tard pour prêter un caractère traditionnel national à cette communauté religieuse.

Toujours est-il que la tradition légendaire nationale des Kavis iraniens est restée intimement liée à la conception religieuse des Iraniens telle que je l'ai déjà esquissée très brièvement. Non pas exclusivement à la forme zoroastrienne de la religion, mais au monde conceptionnel iranien tout entier, dont elle est un élément inaliénable. Pour les habitants de l'Iran, la légende des Kavis c'était leur véritable histoire et tous les grands événements à travers lesquels passait l'histoire de ce peuple n'étaient conçus que du point de vue de cette pseudo-histoire idéalisée. Il est possible d'un démêler des traces aussi bien dans les renseignements rapportés par les auteurs grecs d'après des sources iraniennes que dans les inscriptions mêmes des Achéménides. Quant à ces dernières, je veux indiquer seulement la conception de la royauté qu'on y trouve. Et pour les auteurs grecs, ce trait a été prouvé par le savant danois le professeur Christensen par une analyse de la *Cyropédie* de Xénophon.

Il y a aussi des savants qui se sont donné toute la peine du monde pour démontrer que l'histoire des Kavis n'est nullement si légendaire qu'elle devrait l'être si l'on fait remonter les hymnes religieux à une très haute antiquité, disons au moins jusqu'à 1000 ans avant notre ère. Ils ont voulu y voir un reflet de l'histoire des rois mèdes telle que nous la connaissons par Ctésias et d'autres sources grecques. Le dernier des Kavis, Vištāspa, coïnciderait alors chronologiquement avec Hystaspes, le père du roi Darius, qui porte le même nom, et qui a vécu entre 550 et 500. Et en effet, il y a quelques ressemblances frappantes dans quelques détails que je n'ai pas le temps d'approfondir ici. Mais ces ressemblances peuvent s'expliquer d'une autre manière dans le cadre d'idées que je viens de développer. Je veux dire que l'histoire des Mèdes pourrait avoir été façonnée, dans le cerveau et la bouche des porteurs de traditions nationales, d'après le modèle des formes et motifs légendaires qui, une fois pour toutes, formaient l'inventaire hérité des notions d'histoire nationale.

Je ne peux pas ne pas faire ici l'observation, nullement originale, qu'en somme aucune historiographie ne serait possible sans un certain nombre d'idées préconçues du même ordre que les conceptions légendaires qui nous occupent. Seulement l'exemple fourni par les Iraniens est particulièrement typique à ce point de vue.



11. J'arrive maintenant aux dernières étapes de la vie des légendes iraniennes; étapes pendant lesquelles elles évoluent vers une épopée.

On connaît les vicissitudes historiques de l'Iran depuis la conquête d'Alexandre. Il y eut d'abord une période d'influence hellénistique. Ensuite la dynastie des Parthes, dont le pouvoir était soutenu par de nouvelles invasions iraniennes du côté de la Transoxiane, fonda de nouveau une royauté iranienne générale. Après 200 après J.-C. cette tradition ravivée fut continuée par la dynastie des Sassanides, sous lesquels le Zoroastrisme devint la religion d'Etat. En 650 les Sassanides furent renversés par l'invasion des Arabes et l'Islam fut implanté dans l'ancien champ culturel des Iraniens. Ceux-ci, même en embrassant la religion de Mohammed, gardèrent dans le coeur la fidélité aux anciennes traditions et lorsque, vers 900 de notre ère, il se forma dans l'Iran Oriental un état indépendant du califat islamique, un nouvel essor culturel de l'esprit iranien se manifesta. Les formes de ce nouvel iranisme étaient musulmanes, mais son contenu était bien iranien, de même que la nouvelle langue, le nouveau persan, était écrite avec les caractères arabes, tout en gardant presque intact l'ancien vocabulaire iranien.

Aux Iraniens de cette nouvelle époque l'ancienne tradition se montrait comme idéalisée. Les conditions économiques et sociales n'étaient plus depuis longtemps les mêmes que celles des temps sassanides. Sous leur influence l'état de conscience nationale avait appris déjà depuis longtemps à se rendre compte de la place de l'Iran dans le monde réel, c.-à-d., que le sentiment historique s'était réveillé. Ceci avait eu lieu vers le commencement de la période sassanide. Du moins c'est à cette époque qu'on a commencé à rédiger des chroniques officielles, où l'histoire des rois sassanides était enregistrée. Nous ne connaissons plus ces annales que par des extraits traduits en arabe, mais le point qui nous frappe est que, du moins dans leur rédaction ultérieure, elles étaient précédées par les mythes et légendes que nous connaissons de l'Avesta, serrées cette fois-ci, tout bien que mal, dans l'ordre chronologique d'une pseudo-histoire.

Heureusement, nous possédons encore une élaboration, assez tardive, il est vrai, de tout cet ensemble sassanide de légende et d'histoire dans la grande épopée du poète persan Firdousi, nommé *Šāh-nāme*, c.-à-d. le *Livre des Rois*. Firdousi vivait vers l'an 1000 et travaillait justement dans l'Iran Oriental, vers la fin du siècle qui avait vu dans ces régions la renaissance de l'esprit national iranien dans l'empire des Samanides. A son époque, il y avait en Perse encore des savants

iraniens qui savaient lire des chroniques des temps sassanides et pour qui la tradition était encore plus ou moins vivante. Firdousi a incorporé toute cette tradition, et plus encore, dans son épopée, qui traditionnellement ne se compose de pas moins de 60.000 vers.

12. L'œuvre de Firdousi est devenue immensément populaire en Iran et il serait possible de lui consacrer une série de conférences. Il y a cinq ans le millénaire de la naissance de Firdousi a été célébré en Perse d'une façon nationale.

La seule chose que je peux faire encore ici, c'est de montrer de quelle façon la légende et l'histoire se sont cristallisées dans son épopée, après avoir passé par des vicissitudes qui sont en partie deux fois millénaires.

La chose la plus frappante est celle-ci que, dans toute l'épopée on rencontre à peine une trace de l'histoire des Achéménides et des Parthes. Cela prouve suffisamment jusqu'à quel point le sentiment historique a fait défaut encore dans les siècles de la domination de ces deux dynasties, dynasties desquelles les Iraniens avaient ample raison d'être fiers. Le nom de Darius seulement a survécu dans la figure du roi Dārā, qui fut battu par Alexandre le Grand.

Et encore, bien que la période d'Alexandre, ou Iskandar, dans la forme islamique du nom, y soit traitée amplement, ce n'est pas l'Alexandre historique, mais un Alexandre idéalisé comme un conquérant incroyablement sage, tel que son image était devenue dans la phantaisie pseudo-historique de l'Hellénisme oriental. Il ne faut pas perdre de vue qu'Alexandre était en réalité un archi-ennemi des Iraniens, ce dont on trouve encore des traces dans les écrits du temps sassanide. Mais pour Firdousi c'était à demi un Iranien, lié par des liens de parenté aux rois iraniens d'avant lui.

Ce qui vient avant Dārā et Alexandre, ce sont les récits légendaires qui ont laissé leur trace dans les écrits de l'Avesta. Les deux cycles de légendes y sont distinctement séparés. Le premier, celui des héros à demi divins, qui remonte aux temps aryens communs, y figure en une série de rois primordiaux qui règnent sur toute la terre. Le dragon Dahāka est transformé en un roi tyrannique, qui a encore des traits démoniaques. Après que son empire de mille ans a touché à sa fin, il commence une nouvelle période. C'est la période des rois Kayanides, qui ne sont autres que les *Kavis* de la forme la plus ancienne de la tradition.

Les Kayanides sont le prototype de la dynastie royale nationale des

rois de l'Iran. Leur renommée, et surtout celle de leur plus célèbre représentant Kavi Husraw — anciennement Kavi Husravah — s'est perpétuée à travers les siècles. Deux rois sassanides s'appelaient Husraw d'après lui, et encore au 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles des princes d'origine turque se paraient des noms de cette glorieuse dynastie. L'histoire des Kayanides est naturellement beaucoup plus élaborée chez Firdousi que dans les textes anciens et il s'y est ajouté une foule d'éléments nouveaux, légendaires et romantiques. Mais le drame central de l'époque Kayanide a gardé essentiellement les mêmes traits. C'est que le prince Siyavuš — anciennement Kavi Syāvaršan — est tué par l'ennemi Afrāsiyāb — anciennement Fraŋharsan — et que la grande tâche imposée à son fils Husraw est de venger la mort de son père. Afrāsiyāb, l'ennemi, n'est pas un Iranien dans l'épopée, mais il est le roi du pays de Tūrān, identifié du temps de Firdousi avec le pays des Turcs au nord, et le motif directeur qui domine toute l'action épique est la guerre interminable entre l'Iran et le Tūrān.

Le caractère légendaire de l'époque des Kayanides est accentué encore par certains traits surnaturels ou en tout cas miraculeux. Ceux-ci se groupent surtout autour de la personne du grand champion de l'Iran et de la dynastie, le fameux héros Rustam. Rustam a une force surhumaine et reste en vie plusieurs centaines d'années, tandis que les rois eux-mêmes se succèdent assez normalement. Rustam conduit toujours de nouvelles entreprises contre l'ennemi turanien, mais il a aussi chaque fois à combattre des monstres et des démons. C'est dans Rustam que se réunissent tous les traits des anciens héros qui apparaissent dans la tradition antérieure sous différents noms comme tueurs de dragons et comme champions de la bonne création contre les puissances démoniaques. On a voulu reconnaître en lui aussi un personnage historique, un prince qui régnait du temps des Parthes dans le midi de l'Iran Oriental, la province actuelle du Sistan. Cette hypothèse est fort probable et prouverait d'autant plus à quel point la mentalité iranienne, encore dans la période parthe, était sujette à la légendarisation.

Je regrette infiniment que le temps me manque de vous rendre plus familiers avec certains passages impressionnants du Šāh-nāme de Firdousi. Leur lecture devient d'autant plus attirante que la représentation d'une matière épique, souvent un peu lourde par sa nature, a été à maints endroits allégée par des observations humoristiques, quelquefois même comiques, qui ont été de tout temps l'héritage spirituel des Iraniens.

La dernière partie du Šāh-nāme enfin traite l'histoire des rois sassanides jusqu'à l'époque arabe. Ici encore et surtout au commencement, les traits miraculeux et légendaires ne manquent pas et on y découvre bien des éléments qui appartiennent aussi à l'ancienne histoire légendaire. Un examen plus minutieux révélerait sans doute que, même dans le traitement de cette époque relativement tardive, la transition de la pseudo-histoire à l'histoire ne s'est faite que graduellement.

Je suis arrivé à la fin de mon exposé et j'espère avoir montré par l'exemple caractéristique de l'Iran comment les conceptions collectives d'un peuple ont évolué d'une sémi-conscience légendaire à la réalité historique. Heureusement l'histoire garde toujours un peu les traits romanesques et légendaires de ses jours d'enfance. Même l'histoire contemporaine — nous le savons mieux qu'aucune génération — est trop souvent remplie de légendes, celles-ci bien moins agréables et bien plus dures à supporter. La contemplation des peuples du passé puisse-t-elle nous aider à renforcer nos âmes contre les légendes et la violence cruelle du présent.

## MITHRA \*)

In enige publicaties van de jongste tijd, betrekking hebbende op de oud-Iraanse godsdienst, is weer meer aandacht gewijd aan de plaats, die de godheid Mithra in het systeem en in de geschiedenis van de godsdienstige opvattingen der Iraniërs inneemt. De problemen, die hier bestaan, zijn het gevolg van de beperktheid en het eigenaardig karakter der gegevens en betreffen hoofdzakelijk de volgende vragen:

1° hoe verhoudt zich de Iraansche Mithra tot de uit de Veda's bekende godheid Mitra?

2° hoe staat de vooral in de Gatha's tot uiting komende leer van Zarathustra tegenover Mithra?

3° welke plaats neemt Mithra in in de oudere vorm van het Mazdeïsme, zooals wij dat kennen uit de Avestische teksten als geheel?

4° hoe stond het met de Mithra-verering in westelijk Iran, bij de Meden en Perzen, vóór en na de invoering van het Zoroastrische Mazdeïsme?

5° hoe zijn de latere ontwikkelingen te verklaren, waardoor Mithra in Middelperzische tijd tot een Zonnegod wordt en anderzijds tot de centrale figuur van een verlossingsgodsdienst, die in de eerste eeuwen van onze jaartelling zich overal in het Romeinse Rijk heeft verbreid?

Het stellen van deze vragen impliceert alreeds een zeker stellingnemen ten opzichte van de door de vrager voorgestane oplossing en zo moge hier reeds terstond de mening worden uitgesproken, dat uit de nadere onderzoekingen blijkt, dat Mithra eigenlijk ten allen tijde en overal zo niet de meest gevierde dan toch de best gekende godheid der Iraniërs is geweest, die zich ook daar, waar Ahura-Mazdah's primaat werd verkondigd, in het geloof van alle kringen heeft weten te handhaven, zij het ook met aanmerkelijke wijziging van eigenschappen en karakter.

De in de aanvang genoemde publicaties zijn in chronologische volgorde:

Johannes Hertel, *Die Sonne und Mithra im Avesta* (Indo-Iranische Quellen und Forschungen Heft IX), Leipzig 1927;

H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Mitt. der Vorderas.-Aeg.

---

\*) Overgenomen uit: Jaarbericht N° 7 „Ex Oriente Lux” (1940) p. 469 vlg.

Gesellschaft 43. Band), Leipzig 1938; (dit werk werd reeds besproken in Jaarbericht No. 6 van EOL (1939) blz. 225 vlg);

Geo. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig 1938).

Hertel's onderzoek heeft vooral betrekking op het hierboven onder 3° geformuleerde probleem met medebelichting van dat onder 1° genoemd. Het vormt een schakel in de reeks verhandelingen van deze geleerde over de godsdienstige opvattingen in de 'Avesta-wereld'. Deze wereld plaatst hij — zooals trouwens ook de beide andere genoemde schrijvers — in Noord-Oostelijk Iran. Over de tijd laat hij zich niet absoluut uit, maar hij bedoelt te spreken van de tijd, waarin de 'Avestische' Iraanse stammen nog in contact waren met de oostelijker wonende Indische Ariërs, vóórdat deze laatste blijkbaar door de Kaboel-vallei hun verdere trek naar het Indus-gebied en de Pendjâb hadden aanvaard. Op blz. 248 spreekt Hertel de mening uit, dat het grootste deel van de liederen in de Rgveda in Oost-Iran moet zijn ontstaan, in een gebied, dat het door 'Avestische' stammen bevolkte gebied in een halve cirkel omsloot. Zarathustra's leer omtrent de daemonisering der Indische deva's tot de Avestische daeva's zou in dit milieu zijn ontstaan. Elders nu beschouwt Hertel Zarathustra als een tijdgenoot van Darius I en zo zou dus het op de genoemde wijze naast elkander wonen van de 'Avestische' en de 'Vedische' Ariërstammen nog in het einde van de 6de eeuw v. Chr. geplaatst moeten worden.

Hertel noemt blijkbaar 'Avestisch' die Iraanse stammen, in welker midden het oudste deel van de Avesta-teksten is ontstaan, met uitsluiting dus van de gedeelten van de Avesta, die naar de *communis opinio* er later in West-Iran door, de oude taal niet goed meer machtige, priesters zijn bijgeflanst. Een van de belangrijkste oude teksten is het beroemde offerlied (Yašt) aan *Mithra*, dat in de tegenwoordige kanon de xde Yašt uitmaakt en naar Middel-perzisch spraakgebruik als *Mihr-Yašt* bekend staat. Deze Yašt is vrijwel het enige document, dat ons over de Mithra-verering in Oost-Iran inlicht, maar de inhoud is zo rijk, dat wij daardoor waarschijnlijk alle aspecten kennen, waaronder Mithra bekend was. De hymne bestaat uit 145 versstrofen die weer in 35 grotere afdelingen zijn verdeeld, waarvan elke de godheid in een bepaalde hoedanigheid doet kennen. De volgorde van die afdelingen komt ons onsystematisch voor en het is duidelijk, dat er aan het geheel in latere tijd nogal wat is gefatsoeneerd, o.a. met het doel de tekst voor de Mazdah-vererende gemeente van Zarathustra aannemelijk te maken.

Er is evenwel in den Mihr-Yašt zeer veel oud materiaal bewaard, in hetwelk wij een mythische poëzie van hoog gehalte kunnen bewonderen. Wij zullen in de loop van dit artikel verschillende stukken van deze prachtige oud-Iraanse hymne in vertaling moeten geven, een vertaling, die natuurlijkerwijze onder de invloed staat van wat het philologisch onderzoek van deze zeer moeilijke teksten tot nu toe heeft opgeleverd. Iedere vertaler heeft hier tot nu toe zijn eigen bijzondere visie op het geheel en op de details gehad. Wij beginnen met de tekst, die Hertel en anderen tot de geografische localisatie van de plaats, waar de Mihr-Yašt is ontstaan, aanleiding geeft, nl. de strofen 12—14:

- (12) Mithra, van de brede runderweide, vereren wij;  
 Die juiste woorden spreekt, die op de raadplaats behoort;  
 De duizend-ogige, de goed-gebouwde;  
 De duizend-ogige, de verhevene;  
 Wiens uitzicht breed is; de glanzende;  
 De slapeloze; de waakzame.
- (13) Die als eerste geestelijke offerwaardige  
 Over de Hara aankomt,  
 Vooruitgaande aan de onsterfelijke  
 Zon, wier rossen snel zijn.  
 Die als eerste de goud-gesierde  
 Glanzende hoogten bereikt,  
 En vandaar overschouwt het gehele  
 Geweldige Ariër-woongebied.
- (14) Waar dappere heersers  
 De voorste slagrijen ordenen;  
 Waar hoogrijzende bergen,  
 Rijk aan weiden, rijk aan water,  
 Voeding (?) voor het rund verschaffen;  
 Waar diepe meren  
 Met brede watervlakken staan;  
 Waar schipdragende wateren  
 Wijduit hun golven voortstuwen,  
 Naar Iškata en Poruta  
 Moru en Haroiva  
 Gawa, Sugda en Chwarizem.

Van deze drie versstrofen keert de eerste (12) in deze Yašt telkens

weder aan het begin van elk der grotere afdelingen; zij bevat in het kort de kenschetsing van Mithra in mythische bewoordingen en gedachten. De *Hara*, die in strofe 13 genoemd wordt, is een in de Avesta meer voorkomend mythisch gebergte, dat de gehele aarde omgeeft en waarvan alle andere bergen aftakkingen zijn. In de besproken tekst moet men er natuurlijk de bergen aan de oostelijke horizon onder verstaan. Een duidelijker plaatsbepaling geven de namen aan het einde van strofe 13: *Moru* is de tegenwoordige oase

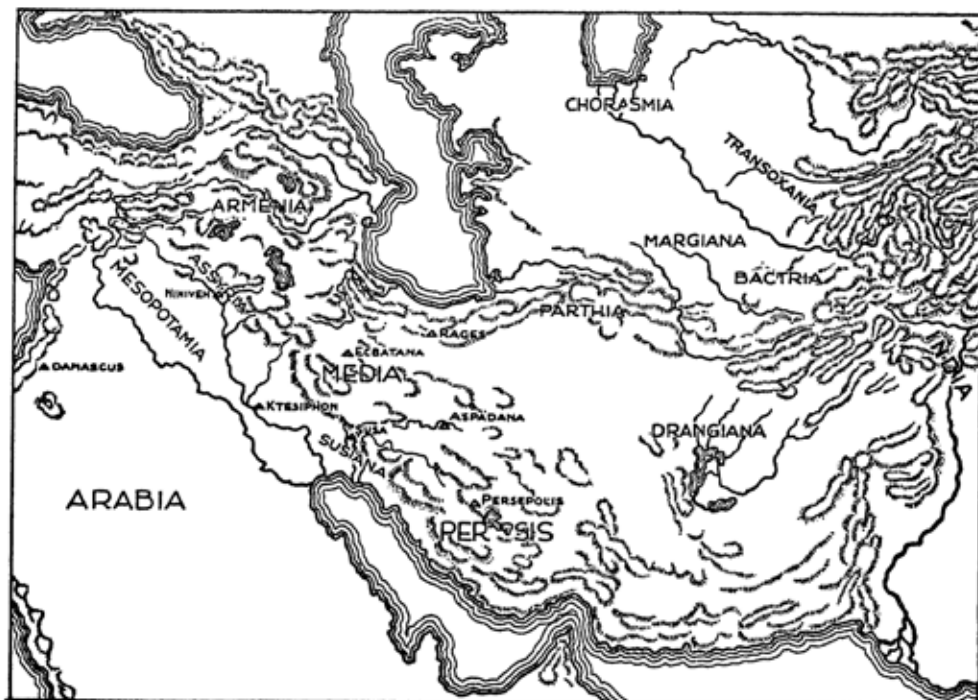


Fig. 1

Merw (Margiana), *Haroiva* is het gebied van Herat (Areia), *Sugda* is Sogd in West-Turkestan (Sogdiana) en *Chwarizem* is het tegenwoordige gebied van Chiva in de mondingsdelta van de Amoe-Darja (Oxus), dat in de Middeleeuwen Chwarizm heette en in de oudheid Chorasmia. *Iskata* is minder zeker, maar komt nog enige malen in de Avesta voor; het moet een bergland in Oost-Iran betekenen. Ook *Poruta* is nog niet met zekerheid geïnterpreteerd; misschien mag men er een door de gebrekkige overlevering onttaarde vorm in zien van de streek, die in het Oud-Perzisch *Parthawa* heet, d.i.



Parthië. De rivieren die genoemd worden, zijn dan de stromen, die van de Westelijke Pamir en de Hindoe-Koesj in noord-oostelijke richting gaan; als grootste de Amoe-Darja en verder de bevaarbare rivieren van Merw en van Herat, die in de noordelijke steppen doodlopen. Wanneer de vergelijking Poruta = Parthië juist is, behoort de Atrek er ook bij. Strofe 14 geeft dus een zeer gewenste precisering van de geografische gezichtskring der veeteelt bedrijvende stammen, die Mithra vereerden. In ruimere zin ook van het woongebied van het gehele 'Avesta'-volk, of zoals het in de Yašt heet, het Ariër-woongebied; alleen behoort blijkens andere Avesta-teksten ook het tegenwoordige Sistan — in de oudheid Drangiana — ertoe, d.i. het stroom- en deltagebied van de Hilmand.

De geciteerde strofen bevatten ook een van de belangrijke teksten, waarop Hertel het voornaamste resultaat van zijn uitgebreide studie doet steunen, nl. dat Mithra voor het Avesta-volk de mythische verpersoonlijking van de *nachthemel* is (blz. 121). Zijn duizend ogen zijn de sterren, die op andere plaatsen van de Jašt zijn 'wachters' of 'verspieters' worden genoemd. Zijn duizend oren kunnen voor de mythische fantasie ook niets anders dan de sterren zijn. En ook de benaming als heer van de 'brede runderweide' vat Hertel op als een mythische verbeelding van het hemelgewelf. Nog andere strofen van de Yašt beschrijven Mithra's karakter van verpersoonlijkte nachthemel:

- (95) Mithra, die zo breed als de aarde aankomt,  
 Heen naar de ondergang van de Zon;  
 Hij raakt de beide randen  
 van deze aarde, de brede,  
 De gekromde, met verre grenzen.  
 Dat alles overschouwt hij  
 Wat is tussen aarde en hemel.
- (142) Wanneer hij zijn lichaam doet stralen  
 Als dat van de eigenlichtige maan,  
 Wiens aangezicht straalt  
 Als dat van de Tištrya-ster (Sirius),  
 Wiens wagen bestuurt  
 De bedrogloze eerste  
 . . . . .  
 Dageraad van de Zon.

- (144) Mithra, die rondom de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die tussen de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die in de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die boven de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die onder de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die vóór de landen is, vereren wij;  
 Mithra, die achter de landen is, vereren wij.

Deze laatste strofe behoort misschien niet meer geheel tot de oudste vorm van de hymne; zij vertoont de neiging tot litanieachtige uitrekking, die aan de jongere Avesta-teksten zulk een onverdraaglijk karakter geeft.

In ieder geval blijkt uit de gegeven strofen met de grootste duidelijkheid, dat Mithra niet is de Zon zelf of een Zonnegod. De mening, dat Mithra oorspronkelijk een zonnegod is, was vroeger zeer verbreid, omdat in de Sassaniedientijd Mithra inderdaad een zonnegod is geworden en zijn naam ook eenvoudig de Zon is gaan betekenen. Mithra staat, zoals bleek, wel in een zeer bijzondere betrekking tot de Zon, die dan ook tot zijn firmament behoort, evenals hij blijkens andere teksten in bijzondere betrekking tot de maan staat. Hertel's opvatting, dat de Iraanse Mithra een hemelgod is, kan inderdaad moeilijk meer bestreden worden en is dan ook overgenomen door de twee andere bovengenoemde schrijvers: Nyberg en Widengren. Een andere, bijzonderlijk aan Hertel dierbare theorie, die op elke bladzijde van zijn boek naar voren komt, geniet minder de algemene instemming, ook al moet men toegeven, dat de aan haar ten grondslag liggende gedachte verhelderend is. Dit is zijn z.g. *Arische Feuerlehre*, de bewering, dat in de geloofsvoorstelling van de Iraanse zowel als van de Vedische Ariërs alle goddelijke en godbezielde wezens bestaan uit zichtbaar of onzichtbaar vuur, verwant met het vuur, dat het gehele hemelgewelf van buiten omgeeft en dat men door de openingen daarvan als Zon, Maan of sterren ziet stralen. Nu wijst inderdaad de vuurverering van de Ariërs op de opvatting van het vuur als een goddelijke substantie, die nu eens het ene en dan weer het andere goddelijke wezen kan representeren. Maar het heeft er alle schijn van, dat Hertel veel te ver gaat waar hij aan een zeer groot aantal woorden, die door de philologen op goede gronden met bepaalde betekenissen zijn voorzien, de in zijn theorie passende betekenissen van branden, stralen, glanzen, enz. toekent. Aan zijn opvatting over het natuurkarakter van Mithra — die als nachthemel

tot de wezens van 'onzichtbaar vuur' behoort — doet intussen zijn vuurleer niet toe of af.

Een belangrijk punt in Hertel's onderzoek is de vraag hoe de Avestische Mithra staat tot de Vedische Mitra. Bij de Indische Ariërs is Mitra namelijk een veel minder duidelijk omschreven figuur; in de Rg-Veda komt hij voor in het vaste dualis-compositum *Mitrā-Varuṇā* en wat van deze in haar werkingen als één opgevatte dubbele godheid gezegd wordt, past in het algemeen op dat wat in de Avesta van Mithra alleen wordt gezegd. Nu komen Mitra en Varuna ook reeds in dezelfde volgorde na elkander voor in de Arische godenreeks, die de Mitanni-koning Mattiwaza omstr. 1400 v. Chr. aanroept in zijn verdrag met de Hethieten-koning. Men zou dus geneigd zijn te menen, dat deze dualis-combinatie zeer oud Arisch is en vóór-Iraans, ook omdat in de verdragtekst van de Mitannikoning de voor de Iraanse talen kenmerkende klankveranderingen nog niet hebben plaats gegrepen. De gezegde mening wordt nog hierdoor versterkt, dat op twee plaatsen van de *Mihr-Yašt*, str. 113 en 145, het dualis-compositum *Mithra-Ahura* voorkomt als voorwerp van offerverering. Men moet hier dan aannemen: 1° dat met Ahura Ahura-Mazdah is bedoeld en 2° dat Ahura-Mazdah dezelfde godheid is, die in de Veda's Varuṇa wordt genoemd. Deze beide onderstellingen worden inderdaad door de meerderheid der tot oordelen bevoegden gehuldigd, maar Hertel houdt de mening, dat de verering van Mithra alléén ouder is dan die van het godenpaar en schijnt ook niets te willen weten van de gelijkzetting van Ahura-Mazdah aan Varuṇa. Hij beschouwt de combinatie van Mithra met Ahura-Mazdah dus als een Iraanse innovatie, die daardoor kan worden verklaard, dat ook Ahura-Mazdah volgens hem — en anderen — een hemelgod is en wel meer bijzonderlijk de *daghemel* — naast Mithra als de nachthemel — vertegenwoordigt. De zon is immers volgens verschillende Yasna-passages (Hertel, blz. 250) Ahura-Mazdah's oog, evenals de sterren Mithra's ogen (en oren?) zijn. Intussen is de vooropstelling van Mithra vóór Ahura-(Mazdah) in de samenstelling aan de Zoroastrische priesters toch te oneerbiedig tegen hun hoogste godheid voorgekomen; in latere Avesta-passages, waar genoemde samenstelling met nog een stukje tekst aan de Mihr-Yašt ontleend is, is Ahura-Mazdah vooropgesteld (zie ook J. Duchesne in *Annuaire de l'Inst. de Phil. et d'Hist. Or. et Sl.* t. IV, Brussel 1936, blz. 683 vlg.).

Wij reserveren onze mening over Hertel's these van Mithra's (Mitra's) oorspronkelijke zelfstandigheid totdat wij de inzichten

van Nyberg en Widengren over Mithra besproken hebben.

Nyberg houdt zich in zijn boek vooral bezig met de hierboven onder 2° en 4° genoemde problemen. Zijn opvatting is, dat Mithra en Ahura-Mazdah concurrerende godheden waren, die bij verschillende stamnederzettingen der Iraniërs werden vereerd. De Mazdah-gemeenschap — waarin Zarathustra is opgestaan — zou ergens in West-Turkestan gezocht moeten worden, terwijl er elders — Nyberg meent in Margiana (Moru, Merw) — een centrum van Mithra-verering zou hebben bestaan. Zarathustra zou in de Gatha's in bedekte termen al tegen de Mithra-verering gepolemiseerd hebben, maar toch later nog tijdens zijn leven genoodzaakt zijn geweest aan de Mithra-cultus concessies te doen, die dan in de Mazdah-vererende gemeente na hem nog veel verder zouden zijn gegaan en o.a. tot de opname van de *Mithra-Yašt* in de Avestische canon aanleiding zouden hebben gegeven. Nyberg wijst vooral op het in de Yašt zo duidelijk naar voren komende karakter van Mithra als krijgsgod. In str. 8 heet het van hem:

- (8) Welke de heren der landen vereren  
 Die ten strijde trekken  
 Tegen bloedige legerscharen,  
 Tegen de in de gelederen aanrukkenden,  
 Tussen de strijdende landen.

In gezelschap van Mithra komen verschillende bij zijn dienst behorende godheden voor, zoals de overwinningsgod *Vərəθragna*; ook heeft hij bepaalde attributen, zoals het bezit van het *x'arənaō*, de mythische geluक्सglans:

- (141) Hij, die voorzien is van een zegevierend hecht gemaakt wapen,  
 In de duisternis waakzaam, onbedriegbaar,  
 Van de sterksten is hij de sterkste,  
 Van de dappersten is hij de dapperste,  
 Van de goden is hij de meest inzichtsvolle,  
 De zegevierende, voorzien van geluक्सglans.  
 De 1000-orige, de 10 000-ogige,  
 De sterke, met 10 000 verkenners,  
 De alwetende, de onbedriegbare.

Ook het Haoma-offer is volgens Nyberg bijzonderlijk met de cultus van Mithra verbonden en Zarathustra zou in de 5de Gatha

(Yasna XXXII) zich bijzonderlijk tegen de daarmede samengaande orgiën gekeerd hebben. Deze these van Nyberg (blz. 189 vlg.) komt in veel punten overeen met de voorstelling van Hertel, behalve, dat de laatste de Iraanse profeet in Oost-Iran plaatst en ook waarschijnlijk een jonger tijdvak voor zijn optreden kiest. Beiden nemen ook een cultus-differentie aan tussen de Iraanse en de Vedische Ariërs, in een tijd dat hun gebieden nog aan elkander raakten. Nyberg's these, dat binnen Iraans gebied zelf ook zulk een cultus-differentie tussen de Mithra-gemeente en de Mazdah-gemeente bestaan heeft, verklaart wel het negeren van Mithra in de Gatha's, maar bevat verder te veel gissings-elementen om overtuigend te zijn, vooral waar Nyberg toch moet aannemen, dat gebruiken van de Mithra-cultus reeds vanaf Zarathustra's tijd toch weer in het Mazdeïsme zijn binnengedrongen, zoodat de Mithra-verering later zelfs een kenmerk van het Mazdeïsme zou zijn geworden en dat dus de aanmoediging van Artaxerxes II in zijn inscriptie om Mithra en Anahita te vereren juist als een Mazdeïstische maatregel moet worden geïnterpreteerd. Om Nyberg's mening waarschijnlijk te maken zou men moeten bewijzen, dat er bijzondere Mithra-priesters naast de Mazdah-priesters bestonden en dit nu kan nergens uit blijken.

Wat Nyberg verder aan materiaal uit West-Iran aanvoert bewijst, dat daar Mithra en Ahura-Mazdah zowel in Medische als in Perzische tijd naast elkander en niet met uitsluiting van elkander vereerd werden. In Assyrische godenlijsten uit de Medische tijd schijnen beide godheden voor te komen. In de inscripties van Darius wordt Mithra wel niet als godheid aangeropen, maar er komt wel een Perzische eigennaam in voor, die met de naam van Mithra is samengesteld. Herodotus noemt van Perzische godennamen alleen Mithra, en Xenophon (Oec. IV 24) laat Cyrus de Jongere bij Mithra zweren.

Het komt mij voor, dat het in de aanvang genoemde derde boek, dat van Widengren, op deze problemen een nieuw licht doet schijnen, een licht, dat uit een tot nu toe duistere hoek valt. Widengren's methode gaat nl. uit van een godsdiensthistorische werkhypothese, in welke hij tracht de disparate gegevens over de Iraanse godsdienst te doen passen.

Het is deze onderzoeker opgevallen, dat de attributen, die aan verschillende Iraanse godheden vooral in de Avestische teksten worden gegeven, zich laten verenigen met het type van een 'hoogste godheid' (*Hochgott*), zooals dat door W. Schmidt in zijn werk *Der Ursprung der Gottesidee* is geponeerd. Widengren verwerpt de hierop

geuite kritiek, die in het geloof aan de *Hochgötter* invloed of zelfs verbeelding van missionarissen ziet. Hij tracht in zijn eerste hoofdstuk aan de hand van gegevens over Afrikaanse volken vast te stellen wat het wezen dezer 'hoogste goden' is en construeert de volgende kentekenen:

1° hij is een hemelgod en wordt opgevat of als wonend in de hemel of als de hemel zelf, of als de zon, als de maan of een ander uranisch phenomeen; dit is de *natuurzijde* van de hoogste godheid en zij impliceert, dat deze ook de beschikking heeft over de met de hemel samenhangende natuurverschijnselen, vóór alles de regen;

2° de hemelgod is een noodlotsmacht, die de mensen zowel voorspoed als tegenspoed, goed en kwaad kan toedelen; hij kan zich ook in twee aspecten verdelen, die als zijn boze en zijn goede zijde tegenover elkander kunnen komen te staan;

3° de hemelgod staat in bijzondere betrekking tot de aardse heerser, die zijn heerschappij in zijn naam uitoefent; vandaar dat de god ook als krijgsgod en als hoogste rechter kan optreden.

Na dit voorbereidend onderzoek in het donkere werelddeel doet Widengren dan verschillende Iraanse godheden de revue passeren, nl. Mithra, met Maan, Zon en Tištrya-ster, de luchtgodheden Vayu, Vāta (beide betekenen wind) en Thwāša (het luchtruim), Ahura Mazda en ten slotte Zerwān. Al deze offerwaardigen dragen volgens deze schrijver het kenteken van *Hochgötter* in de aangegeven zin. De paradox, dat er verschillende *Hochgötter* naast elkander vereerd zouden worden, deert Widengren niet; hij beschouwt ze slechts als mythisch-traditionele aspecten van één hoogste wezen.

De bespreking van Mithra neemt merkwaardigerwijze het naar verhouding langste deel van het werk in. Over hem zijn de gegevens dan ook het talrijkst aanwezig in de *Mihr-Yašt*. In het voorgaande hebben wij reeds de belangrijkste passages, die het hemels karakter van Mithra kunnen bewijzen en ook die, welke hem als krijgsgod vereren, in vertaling aangevoerd.

Zijn noodlotskarakter, onverschillig voor goed of kwaad, komt bij voorbeeld uit in de volgende strofen:

- (29) Gij, de boze en de beste,  
Mithra, zijt gij voor de landen.  
Gij, de boze en de beste,  
Mithra, zijt gij voor de mensen.  
Gij, over vrede en onvrede,  
Mithra, heerst gij, voor de landen.

- (108) (Mithra spreekt:)  
 Wie zal ik rijkdom en geluksglans,  
 Wie stevigheid des lichaams  
 Verlenen, ik die daartoe de macht heb?  
 Wie zal ik lustenvol bezit  
 Verlenen, ik die daartoe de macht heb?  
 Wie zal ik flinke nakomelingschap  
 Doen groeien?
- (110) Wie zal ik ziekte en dood,  
 Wie onmacht en slecht zaad  
 Verlenen, ik die daartoe de macht heb?  
 Wie zal ik flinke nakomelingschap  
 Met één slag vernietigen?

Om zijn noodlotsmacht moet men Mithra te vriend houden en zich hem volkomen wijden:

- (15) Wanneer hem bedriegt  
 De huisheer van het huis,  
 Of de dorpsheer van het dorp,  
 Of de gouwheer van de gouw  
 Of de landsheer van het land,  
 Dan, geheel en al vernietigt  
 Mithra, vertoornd, beledigd,  
 Ën huis, ãn dorp,  
 Ën gouw, ãn land.
- (20) De rossen der Mithra-vijanden  
 Wederstreven hun last.  
 In snelle draf ontkomen zij niet,  
 In snelle ren komen zij niet vooraan,  
 In snelle vaart komen zij niet vóór.  
 Terug vliegt de lans,  
 Welke de Mithra-vijand slingert,  
 Ondanks de veelheid van boze spreuken,  
 Die de Mithra-vijand bedrijft.

En ten slotte om nog even het natuurkarakter van de god te laten uitkomen, zoals dat voortvloeit uit zijn almacht van hemelgod:

- (61) Mithra, die de wateren vol maakt, die de aanroep hoort,  
 Die de wateren doet stromen, die de planten doet groeien,

Die rechte voren trekt, die op de raadplaats behoort;  
 De listvaardige, de onbedriegbare,  
 De listenrijke, de schepper der schepping.

In de Avestische geschriften is het anders alleen Ahura-Mazdah, die de schepper is, maar dat hier zijn concurrent Mithra een enkele maal ook zo genoemd wordt, behoeft in deze samenhang niet te verwonderen.

Schrijver dezes is incompetent een oordeel uit te spreken over de *Hochgott*-these in het algemeen, maar het wil hem toch voorkomen, dat Widengren's opmerkingen, wat bijzonderlijk het Iraanse pantheon betreft, diep genoeg graven om meer inzicht daarin te verschaffen. De Iraanse (en misschien ook de Vedische) godheden missen de sterke persoonlijkheid, die ons in de Griekse goden treft. Zij zijn aspecten van een universele godbezieldheid die in of achter deze aardse — of om een Avestische term te gebruiken: uit beenderen bestaande — wereld is. Voor zover men dat mythisch opvat zijn zij geestelijk of, nog concreter, 'vurig' en 'stralend', om in de terminologie van Hertel te blijven. Vandaar dat overdraging van attributen van de ene op de andere godheid niet hinderlijk is voor het godsdienstig gevoel.

Widengren ontwikkelt zijn inzichten ten opzichte van Mithra verder en toont aan hoe deze godheid nu eens in zijn licht, weldadig karakter en dan weer in zijn duister, daemonisch karakter naar voren kan komen, en hoe hij ook bij gelegenheid een middelpositie in kan nemen. In deze hoedanigheid heeft hem blijkbaar ook Plutarchus leren kennen, die Mithra de Middelaar tussen Oromazes en Areimanios noemt. Ook in de Avestische Mithra komt zijn positie van middelaar naar voren, waar hij wordt vereerd als de beschermer van verdragen en bondgenootschappen. Hiermede is ook zijn naam Mithra (in het Indisch betekent *mitra* vriend) in verband gebracht. In de Vīde Jāst, die aan de verering van de Zon gewijd is, wordt Mithra eveneens aangeroepen in de volgende merkwaardige strofe:

- (5) Mithra van de brede runderweide;  
 Ik vereer het bondgenootschap, dat bestaat,  
 Als van de bondgenootschappen het beste,  
 Tussen Maan en Zon.

Hier komt Mithra's middelaarschap nog in kosmisch-mythische



vorm naar voren, nl. als middelaar tussen twee goddelijke wezens, die als hemelgodheden evenzeer deelhebben aan het noodlotskarakter der hemelgoden.

Het belangrijkste is natuurlijk de verhouding tussen Mithra en Ahura-Mazdah. Ook Ahura-Mazdah is bij Widengren een *Hochgott* en onder de passages waarmee deze auteur zijn hemels karakter beschrijft, behoort de bekende passage uit de 3de Gatha (Jasna XXX, 5), waarin gezegd wordt, dat de goede geest met de hechtste hemelen bekleed is. Widengren huldigt eveneens de opvatting van Hertel en Nyberg, dat Ahura-Mazdah de daghemel representeert en Mithra de nachthemel. Maar waarom komt nu Mithra in de Gatha's in het geheel niet voor, in de Gatha's, waar Ahura-Mazdah toch zo goed bekend is? Widengren houdt zich hier voor een verklaring aan Nyberg's schone interpretatie, dat in de Gatha's juist de nieuwe ethische godsopvatting bij Zarathustra is doorgebroken, nl. dat de hemelgoden niet maar voorspoed en tegenspoed, goed en kwaad, naar een de ethische behoeften nooit bevredigende noodlotsbeschikking geven, maar dat integendeel de godheid 'zegenrijk werkzaam' (*spanta*) is in zijn 'goede schepping' en ook van de mens zedelijk verantwoordelijkheidsgevoel eist, waarvoor hij kan worden beloond of gestraft. Bij een dergelijke opvatting is voor méér gelijkwaardige goden geen plaats meer; Ahura-Mazdah is bij Zarathustra de godheid in welke zijn godsdienstige strevingen en verbeeldingen zijn verpersoonlijkt.

In plaats van hierbij aan een afzonderlijke oorspronkelijke Mazdah-gemeente te denken zoals Nyberg, is Widengren eerder geneigd te menen, dat Mithra eenvoudig eclipseert. In de nieuwe godsopvatting van Zarathustra — die intussen naar men weet in Iran allerm minst in zuivere vorm is blijven leven — is voor een tweede opperste godheid geen plaats. De Mithra-verering moet in Zarathustra's kring in de ban zijn gedaan, maar zij is daarna toch weer levend geworden, zeker niet het minst ten gevolge van het gemak, waarmee van oudsher de attributen konden worden overgedragen.

In de gedachtengang van Widengren voortredenerend zou men misschien tot een nog stouter conclusie kunnen komen, nl. dat de tweelinggeesten, die in de 3de Gatha genoemd worden (Jasna XXX, 3) als de goede en de boze Geest in werkelijkheid Ahura-Mazdah en ... Mithra voorstellen. Waar van de twee machtigste hemelgoden de een met de glans van ethische voortreffelijkheid een absoluut primaat verwerft, daar moet de andere, gelijk Lucifer, de absolute

zedelijke veroordeling ondergaan. De toespelingen in de Gatha's op de verfoeilijke gebruiken van de Mithra-cultus schijnen mij ook in die richting te wijzen.

Wie Widengren's uiteenzettingen leest over het daemonische karakter, dat de hemelgod soms kan aannemen, en over de cultus van Ahriman, die ook bij Plutarchus bekend is, zal moeten toegeven, dat de gelijkstelling *Mithra* = *de Boze Geest* in de kring der eerste volgelingen van Zarathustra niet zoveel onwaarschijnlijk heft.

In ieder geval heeft Mithra zijn val overleefd en heeft zijn verering onder allerlei vormen en voorstellingen nog eeuwenlang de religieuze behoeften binnen en buiten Iran bevredigd. In de latere Mithrasdienst is hij immers zelf tot de goddelijke verlosser geworden, naast wie voor Ahura-Mazdah geen plaats meer bleef.

## OMAR CHAJJÂM \*

### I

In het jaar 1859 verscheen te Londen een dun dichtbundeltje, waarin de als dichter verder nauwelijks bekende landedelman Fitzgerald een Engelse bewerking bood van de tot nu toe even weinig bekende Perzische dichter Omar Chajjâm. Deze uitgave is het begin geweest van een grote litteraire en in zekere zin culturele sensatie, waarbij een stukje Mohammedaanse dichtkunst naar inhoud en vorm zich een blijvende plaats in de Engelse letterkunde veroverde, om van daaruit ook de litteratuur van andere West-Europese naties in meer of minder sterke mate te beïnvloeden. In Nederland is die invloed eerst vijftig jaar later gekomen door het werk van Leopold en Boutens, maar ook bij ons is Omar Chajjâm voor velen een naam geworden, die staat voor een bepaalde litteraire vorm van wereldbeschouwing. Ik wil trachten U iets mede te delen over de culturele en litteraire achtergrond, waaruit de kwatrijnen van Chajjâm zo plotseling zijn komen opdoemen en in verband daarmee te bepalen in hoeverre van dit late Oosterse erfdeel gezegd kan worden ons letterkundig bezit verrijkt te hebben.

### II

Dit is de laatste maal geweest, dat de West-Europese cultuur, en in het bijzonder de letterkunde, toegang heeft verleend aan een stuk geestelijk bezit van de Mohammedaanse beschaving der Middeleeuwen. In de Middeleeuwen zelf had de beschaving van de Islam langs vele wegen invloed kunnen uitoefenen in allerlei sferen van de Christelijk-Europese samenleving en had zij zelfs mede opbouwend daaraan kunnen werken. In de nieuwe tijd hield de nauwe aanraking op en waren het alleen nog maar de reizigers en de orientalistten, die

---

\*) Prof. Kramers heeft zijn manuscript voorzien met aantekeningen in margine, die hier als voetnoten verschijnen of enige malen, waar ze een zeer primaire verduidelijking van de tekst inhielden, gewoon in de tekst werden gevoegd. Eveneens is de Perzische tekst, die enige malen ter orientatie van de spreker in de marge stond, als voetnoten opgenomen. Enige gedichten, die Prof. Kramers tijdens zijn rede niet uitgesproken heeft, doch waarvan hij het nummer ter plaatse enige malen aantekende, zijn hier geheel geciteerd; enige noten zijn er nog aan toegevoegd.

langs de litteraire weg de meer intellectuele kringen in Europa bekend maakten met zeden, gewoonten en geestesuitingen der Mohammedanen. Zo zijn in de jaren vóór en na 1700 een aantal werken vertaald, waarvan de bewerking van de „Duizend en één Nacht” door Galland de grootste vermaardheid verwierf. Daarna was het de Duitse wetenschap, die in het begin van de 19e eeuw een aantal Arabische en Perzische dichtwerken door vertaling bekend maakte. Deze vertalingen, vooral te danken aan de orientalist von Hammer en de dichter-orientalist Rückert behoren als litteraire onderneming zeer zeker thuis in de romantiek, maar het resultaat, dat zij opleverden, kon niet beantwoorden aan de verwachtingen der romantici, omdat de geest die uit de vertaalde Arabische en Perzische werken sprak, al zeer weinig romantisch was. De belangstelling voor deze soort van Oosterse litteratuur is dan ook maar in beperkte kring blijven naverken. Tot belangrijkste litterair resultaat heeft zij gehad de „West-Östlicher Divan” van Goethe, die in zijn „Noten und Abhandlungen” daarop toonde een diepe blik te hebben geslagen in de werkelijke structuur van de uit de Oosterse werken sprekende levenshouding. Ook zijn gedurende de 19e eeuw voortdurend vertalingen blijven verschijnen van Perzische dichtwerken, vooral in Duitsland.

Ook Groot-Brittannië had aan de romantische opleving van belangstelling voor de Oosterse litteratuur en beschaving zijn deel gehad ofschoon zij daar meer met de practische ervaringen van koloniale ambtenaren en reizigers samenhang. De grote propagandist der Arabische en Perzische litteratuur in Britse landen was Sir William Jones geweest, die in 1774 zijn Latijns geschreven „Verhandelingen over de Aziatische dichtkunst” uitgaf. Ook ontbrak het in Engeland niet geheel aan vertalingen, doch Oosterse invloeden bleven in de Engelse litteratuur nog meer aan de oppervlakte dan in Duitsland; zelfs in het bekende dichtwerk van Moore, „Lalla Rookh” levert het Oosterse element niet veel meer dan de couleur locale. Toch zou ook in de Engelse letteren één stek uit de welige graszode der Perzische dichtkunst wortel schieten door FitzGerald's bewerking van Omar Chajjâm. FitzGerald behoorde tot de kleine groep van intellectuelen, voor wie de vertalingsarbeid der voorgaande generatie een culturele verrijking betekende; hij kwam ertoe zichzelf met Oosterse talen te gaan bezighouden als een van andere litteraire liefhebberijen. Maar terwijl geen van deze laatste hem enige bekendheid konden verschaffen, zijn z'n na lange aarzeling in 1859 in druk gegeven „Rubáiyát of Omar Khayyam” een gelukkige combinatie van eruditie en

dichtersbegaafdheid geweest, waardoor althans één Oosters dichter heeft kunnen doordringen tot in het hart van onze Westerse literatuur.

### III

Zeer zeker was het grote opzien, dat dit bundeltje allengs zou baren, niet uitsluitend te danken aan de litteraire verdiensten van FitzGerald. De eerste editie werd reeds spoedig na haar verschijnen voor een penny per exemplaar aangeboden. Eerst na omstreeks 1870 verkreeg de Rubáiyát vermaardheid en deze vergrootte zich in versneld tempo, zodat in 1887 — toen er al meer edities waren verschenen — een exemplaar van de eerste uitgave reeds voor  $4\frac{1}{2}$  pond kon worden aangeboden, een bedrag, dat later nog werd overschreden. Er wordt gezegd dat bekende personen, zoals Dante Gabriel Rossetti en de dichter Swinburne tot de eersten behoorden, die de Rubáiyát bewonderden en er propaganda voor maakten. En dit was juist in een tijd toen het oude romantisme had afgedaan en er een generatie was opgegroeid, die meer neiging had tot scepticisme en individualisme. Een Amerikaans bespreker van de tweede uitgave van de Rubáiyát in 1869 zegt van dit werk „ . . . in its English dress it reads like the latest and freshest expression of the perplexity and the doubt of the generation to which we ourselves belong”. De ietwat overdreven en aanhoudende verering van Omar Chajjâm, die in Engeland en Amerika en spoedig daarna ook in andere Europese landen heeft geheerst, is voor een deel zeker wel een modekwestie geweest, maar kennisname van de niet op FitzGerald's bewerking teruggaande vertalingen uit het oorspronkelijk Perzisch doet terstond zien, dat de in zo markante vorm gecomponeerde gedachten in hun algemene menselijkheid niet aan één bepaalde beschavings-sfeer behoeven verbonden te zijn.

### IV

Wat is nu de eigenlijke aard van de gedichtenverzameling, die door FitzGerald een zo grote beroemdheid heeft verkregen? Er is op het ogenblik een vrij groot aantal handschriften bekend, die kwatrijnen van Omar Chajjâm bevatten, maar deze zijn uitermate verschillend in inhoud en omvang. Sommige bevatten meer dan 500 kwatrijnen, maar de meesten hebben er minder, van 200 tot 150, of zelfs tot minder dan 100; bovendien zijn het volstrekt niet altijd dezelfde kwatrijnen,

zodat men er tot nu toe in het geheel meer dan 1200 geteld heeft. Omar Chajjâm is met dat al in de litteraire appreciatie van de Perzen volstrekt geen bekend of gevierd dichter. De weinig uitvoerige gegevens over zijn leven vindt men niet in de bekende dichterbiografieën. In de litteratuur is hij vóór alles bekend als geleerde, vooral als astronoom; wel wordt er ook van hem overgeleverd dat hij gedichten maakte in het Arabisch en in het Perzisch, maar dat deed en doet iedere Pers van enige intellectuele ontwikkeling. Hij moet omstreeks 1050 geboren zijn in Nisjâpûr in NO Perzië en heeft daar ook het grootste deel van zijn leven doorgebracht als docerend geleerde. Naar betrouwbare overlevering is hij daar ook in 1132 gestorven. De meeste bronnen geven hoog op van zijn geleerdheid in de verschillende wetenschappen van zijn tijd. Één leerling van hem beklagt zich over zijn onvriendelijkheid jegens zijn leerlingen. Een iets latere bron kenmerkt Omar als een „beklagenswaardig filosoof en atheïst”. Dit betekent dat de Mohammedaanse orthodoxe theologen hem veroordeelden als een aanhanger van de Griekse wetenschappelijke opvattingen. Filosoof (failasûf) was in deze kringen min of meer een scheldwoord. Niettemin zijn er in de Islam, gelijk bekend, befaamde filosofen geweest, onder hen de beroemde Avicenna. Zo komt het, dat Omar Chajjâm, ondanks zijn onbestreden geleerdheid, in de Mohammedaanse litteratuur niet de volle sympathie zijner geloofsgenoten geniet.

Het belangrijkste van wat van zijn wetenschappelijke prestaties vermeld wordt, is dat hij in 1075 door de Sultan werd uitgenodigd mede te werken aan de hervorming van de Perzische kalender. Verder is hij de auteur van verschillende wetenschappelijke verhandelingen. Van deze is het best bekend een tractaat over algebra, dat reeds in 1851 werd uitgegeven en waarvan een handschrift aanwezig is in de Leidse Universiteitsbibliotheek. Men vindt ook nog verscheidene berichten van anecdotische aard, die op Omar Chajjâm betrekking hebben, maar niets van dat alles zou doen vermoeden, dat wij hier te doen hebben met een man, die na acht eeuwen in wijde kring als de meest opmerkelijke Perzische dichter zou worden beschouwd. Ik moet hier terstond bijvoegen, dat in de allerlaatste tijd de identiteit van dichter en geleerde wel in twijfel is getrokken, maar de gegevens hierover zijn zwak. De vraag of de geleerde dezelfde is als de dichter is ook alleen in zoverre van belang als zij misschien enige persoonlijke eigenaardigheden in het dichtwerk zou kunnen verklaren, doch, zoals wij zullen zien, de inhoud biedt daarvoor weinig houvast.

## V

Het oudst bekende handschrift van de kwatrijnen, eerst ontdekt in 1932, is van het jaar 1423 en dateert dus van driehonderd jaar na Omar's dood; dit manuscript bevat 201 kwatrijnen. Tot voor kort was een handschrift van 1460, dat te Oxford bewaard wordt en dat ook door FitzGerald gebruikt is, als het oudste gerekend. Uit nog vroeger tijd worden in de litteratuur hier en daar wel enige verzen van Omar aangehaald, maar van verzamelingen van de onder zijn naam gaande kwatrijnen zijn geen oudere bekend dan genoemde. Latere handschriften, zoals gezegd, zijn veel rijker van inhoud, maar vertonen sterke afwijkingen onderling. Het staat dus niet bijzonder gunstig met de betrouwbaarheid van de litteraire overlevering. Daarbij komt, dat men allengs gemerkt heeft, dat een zeker aantal der op Omar's naam staande kwatrijnen in andere verzamelingen aan andere dichters worden toegeschreven. Zo heeft men in het geheel meer dan 700 zg. „zwervende kwatrijnen” ontdekt <sup>1)</sup>. Sommige daarvan worden ook aan Avicenna toegeschreven, waaronder het volgende, dat naar gehalte een „philosoof” waardig is. Het is niet in een der Nederlandse vertalingen bekend, maar de letterlijke weder-gave is: <sup>2)</sup>.

„Van het lage aardelichaam tot de uiterste plaats van Saturnus  
heb ik alle moeilijkheden van 's werlds gang opgelost.  
Naar buiten sprong ik uit de band van aanslag en belaging.  
Elke hindernis werd geopend, behalve de band van de doodstermijn”.

Voortbouwend op deze gegevens is er een omvangrijke Omar Chajjâm-filosofie ontstaan, die zich tot doel stelde uit te vinden welke der kwatrijnen van de dichter zelf afkomstig zijn en welke hem zijn ondergeschoven.

<sup>1)</sup> Valentin Shukowsky publiceerde hierover een artikel in het Russisch; Sir Denison Ross vertaalde het in het Engels in de „Journal of the Royal Asiatic Society” (jaargang 1898, deel 30, pag. 349-366).

<sup>2)</sup>

از جرم حصبص خاک تا اوج زحل  
کردم همه مشکلات گرو را حل  
بیرون جستم زیند هر مکر و حیل  
هر سدّ گشاده شد مگر بند اجل

## VI

Men kan voor dit onderzoek verschillende wegen bewandelen. In de eerste plaats kan men trachten de authenticiteit op grond van de inhoud vast te stellen. Maar het is gebleken, dat men hiermee niet zeer ver kan komen, omdat zowel de dichtvorm, het kwatrijn, als de taal aan de geldende kunstconventie moeten beantwoorden en geen plaats laten voor een persoonlijke noot. Nu zijn er echter twaalf kwatrijnen bekend waarin de naam van de dichter zelf voorkomt. Bijv. het door Leopold als volgt weergegeven kwatrijn;<sup>1)</sup>

„Tentmaker, zie, Uw lichaam is een tent,  
den Sultan Ziel tot een kort logement.  
De vorst vertrekt; straks vouwt het linnen op  
de dood en geen, die nog de standplaats kent.”

Men zie ook Boutens:<sup>2)</sup>

„Gij kind der hel, besteld daar weêr te keeren,  
Of ooit de vlam uw roode zonden teeren  
Gij bidt voor Khayyam om vergiffenis?  
Wat zijt gij God, die Hem genâ wil leeren?

„Tentmaker” aldus vertaalt hier Leopold „Chajjam”. Er is vroeger wel eens beweerd, dat Omar zelf een tentmaker was, maar het waarschijnlijkst is het, dat dit een soort van familienaam is geweest, die op een voorvader van hem terugging. Maar de dichter versmaadde het niet dien naam te gebruiken als uitgangspunt van een in zijn ideologie passende allegorie. Maar hoe dit ook zij, het criterium van de naam is tenslotte niet betrouwbaar gebleken, omdat er ook gevallen bekend zijn van kwatrijnen, die de naam van een andere dichter inhouden en toch, met lichte verandering, aan Omar Chajjam worden toegeschreven.

## VII

Een ander aan de inhoud te ontleen criterium zijn de door de kwatrijnen uitgedrukte gedachten. Het zijn juist deze gedachten, zoals zij vervat waren in de kernachtige vorm der kwatrijnen en uitgedrukt in boeiende allegorie, die zozeer de belangstelling voor Omar's gedichten hebben gaande gemaakt. Een groot deel der kwa-

<sup>1)</sup> Oosters I, 2

<sup>2)</sup> Rubaiyat pag. 43. (Bussum 1946).



trijnen geeft uitdrukking aan een pessimistische houding ten opzichte van de wereldorde; er wordt telkens weer twijfel in uitgesproken aan de waarheden, die godsdienst en wetenschappen de mens verkondigen. Niets wijst erop dat de mens en al het geschapene een andere bestemming heeft dan weer tot stof te vergaan. In deze stemming zijn geschreven de kwatrijnen, die tot een omzichtige houding tegenover de levenloze natuur manen omdat zij eens bezielde was zoals wij zelve.

„O niet om niet veelduizend dagen vloten  
Van morgenschemering naar avondrooden.  
Treed licht op dit bleek stof: 't was zeker eens  
De heele oogappel van beminde doode.” (Leopold)<sup>1)</sup>

„Duizenden dagen doofden er hun licht  
in duizend nachten. Dus Uw voet zij licht  
voor dit dof, glansloos stof; het was eenmaal  
de stralende oogbal van een vrouw wellicht.” (Boutens)<sup>2)</sup>.

In aangrijpende beelden wordt deze gedachte telkens en telkens weer geuit. In dezelfde lijn liggen de kwatrijnen, die uit dit alles een consequentie trekken; zij leren een volmaakt agnosticisme en atheïsme en sporen aan tot het genieten van de weldaden, die het aardse leven biedt, want morgen — of wellicht nog eerder — zijn wij er niet meer en weet men ook niets meer van ons bestaan. Dit zijn de hoofdgedachten, die met de kwatrijnen van Omar onafscheidelijk verbonden zijn. Zij zijn noch in het Oosten, noch in het Westen bijzonder oorspronkelijk, maar de spanningsvolle dichtvorm, waarin zij geuit zijn, heeft hen in Oost en West een zeldzame indrukwekkendheid verleend. Nu bevinden zich echter in alle kwatrijnenhandschriften nog een menigte andere kwatrijnen, die zeer duidelijk religieus getint zijn, en waarin de dichter de hoop of de verwachting uitspreekt, dat hem voor zijn wijndrinken en genotzuchtigheid vergeving wordt geschonken.

„Licht maak mijn hart den last die 't houdt gebogen.  
Bedeek mijn schulden voor der menschen oogen.  
Geef heden mij geluk, en morgen doe  
Mij naar de waardigheid van Uw meêdoogen.” (Boutens)<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Oosters I, 4.

<sup>2)</sup> Rubaiyat pag. 16.

<sup>3)</sup> Rubaiyat pag. 40.

„Maak licht voor mij des levens zwaar gericht  
 verberg mijn leed voor 's menschen aangezicht,  
 geef heden vrede en voor morgen ga  
 naar Uw genade met mij ten gericht.” (Leopold)<sup>1)</sup>

Soms schijnt het wel of deze berouwgeneigdheid niet heel oprecht gemeend is, wanneer de dichter de schepper voorreken, dat zijn zondig leven toch vooruit beschikt was en dat, zo er geen zonden waren, er ook niets te vergeven zou zijn. Weer andere kwatrijnen zijn duidelijk uitingen van de devoties der Mohammedaanse mystici, die in duizenderlei gevarieerde beelden uitdrukking geven aan het verlangen van de ziel naar vereniging met de Godheid.

„De waterdruppel, van de zee gescheiden,  
 Klaagde totdat haar stille glimlach zeide:  
 God is in U en mij, wij blijven één.  
 Niets dan onmerkbare schijn is tussen beiden.” (Boutens)<sup>2)</sup>.

Zulk een houding schijnt moeilijk in overeenstemming te brengen met het agnostische epicurisme, dat in zoveel andere kwatrijnen naar voren komt. FitzGerald zelf was ervan overtuigd, dat Omar geen mysticus geweest kan zijn — hij heeft dit in zijn brieven uitgesproken — en heeft daarom in zijn selectieve bewerking alle kwatrijnen, die naar mystiek zwemen, uitgesloten.

## VIII

Men kan echter ook anders oordelen. Een van de eigenaardigheden van de Perzische poetische taal is, dat de gebruikte woorden en termen dikwijls een dubbelzinnige of zelfs meerzinnige interpretatie toelaten. Daardoor blijft aan de interpretatie van een tekst altijd een onzeker element hangen, dat in staat is de van een gedicht uitgaande bekoring sterk te verhogen. De dichters maken vaak zelf gebruik van de dubbelzinnigheid om hun gedachte door een treffende pointe pikanter te maken. Een goed voorbeeld is een bekend kwatrijn van Omar, waarin hij speelt met een woord dat „maat” betekent en dat hij gebruikt zowel voor de maat, waarmee de wijn gedronken wordt, als voor de maat van het leven.

<sup>1)</sup> Oosters I, 23.

<sup>2)</sup> Rubaiyat pag. 35.

Leopold geeft dit kwatrijn aldus weer (voor „schenkpint” staat hier in het Perzisch hetzelfde woord als „maat”) <sup>1)</sup>.

„Uit de taveerne klonk een stem op straat:  
o drinkens zot, die U te buiten gaat,  
sta op en vul de schenkpin van de wijn,  
voor dat gevuld wordt van U zelf de maat.”

Een zodanig geoutilleerde taal nu is bij uitnemendheid geschikt voor het weergeven van de gevoelsgedachten der mystieken, welke immers er niet in kunnen slagen hun wezenlijkheidservaringen anders dan met beelden tot uitdrukking te brengen. Wanneer de lezer of hoorder weet, dat de eenheid van woord en betekenis een zo complexe eenheid is, hangt het in hoge mate af van zijn eigen introspectief oordeel welke interpretatie hij aan een Perzisch gedicht zal geven. Het is bekend, dat de mystieke verrukking juist op allerlei wijzen in de beeldspraak van wijn- en liefdesgenot wordt weergegeven. Op grond van deze overweging nu hebben sommige uitgevers en bewerkers van de Chajjâmse gedichten ook het geheel op naam van Omar staande oeuvre opgeëist voor de mystiek. Dit is vooral gedaan door Nicolas, die in 1867 op grond van verscheiden Oostersche bronnen een 464 kwatrijnen omvattende Perzische tekst met prozaver-taling heeft uitgegeven <sup>2)</sup>. Deze verdienstelijke uitgave — wiens invloed op de latere Chajjâmstudiën groot is geweest — zegt dat overal, waar van liefde en wijn sprake is, aan de in de mystieke poëzie zo bekende vereniging met de goddelijke Vriend en de daarmede gepaarde extase moet worden gedacht. FitzGerald zelf, in het voorwoord van de tweede uitgave van zijn *Rubáiyát*, geeft uiting aan zijn ergernis over Nicolas' opvatting. Zo zegt hij: „No doubt many of these Quatrains seem unaccountable unless mystically interpreted; but many more as unaccountable unless literally. Were the Wine spiritual, for instance, how wash the body with it when dead? Why make cups of the dead clay to be filled with — „La Divinité” — by some succeeding Mystic?” Hieruit blijkt, dat ook FitzGerald de mystieke aard van een deel der kwatrijnen niet onkende. Ik vermoed echter, dat, hoewel hij het zelf nooit uitgesproken heeft, hij zowel de materialistische als de mystieke ontboezemingen vanuit één gezichtspunt beschouwde, n.l. dat van verzet tegen de conventionele zelfgenoeg-

<sup>1)</sup> Oosters III, 9.

<sup>2)</sup> „Les Quatrains de Khèyam” (Paris 1857) 229 pag.

zaamheid, de officiële vroomheid van de schriftgeleerden en predikers van Omar's tijd, Inderdaad bewijst de geschiedenis van de Mohammedaanse mystiek, dat, is eenmaal het mystieke pad betreden, de Sufi's maar al te snel komen tot uitspraken, die van grof ongeloof en agnosticisme niet ver verwijderd zijn. Boutens heeft naar ik meen in zijn bewerking ook deze opvatting gehuldigd. Veel van de door hem vertaalde kwatrijnen zijn zuiver mystiek. Soms legt hij zelfs een mystieke gedachte in kwatrijnen, waar deze in het origineel ten enen male schijnt te ontbreken.

„Reken dit Hemelrad niet alles aan,  
Al 't goed en kwaad in ons en ons bestaan;  
Duizendmaal hulpeloozer dan wij-zelven  
Beweegt het zich langs Liefdes eeuw'ge baan.”<sup>1)</sup>

Hier is in het Perzisch geen sprake van liefde. Ook FitzGerald in zijn paraphrase spreekt er niet van.

„And that inverted Bowl we call The Sky,  
Whereunder crawling coop't we live and die,  
Lift not thy hands to It for help, for It  
Rolls impotently on as Thou or I.”<sup>2)</sup>

Aan de andere kant is er een Franse prozavertaling der Rubá'iyát van 1920 door Claude Anet en Mirza Mohammed, waarvan de bewerkers verklaren, dat de keuze van de authentieke Chajjâmkwatrijnen voor hen niet moeilijk was. Zij hebben slechts die gekozen, waaruit spreekt „l'indifférence à la foi et au doute”; en zo hebben zij 144 kwatrijnen bijeengebracht. Deze selectie-methode mag natuurlijk niet philologisch genoemd worden. Doch, daargelaten de vraag of in de oorspronkelijke kwatrijnen al of niet mystieke kwatrijnen behoorden, blijkt toch, dat de Perzische afschrijvers van de 15e tot de 17e eeuw wel degelijk tussen beide categorieën wisten te onderscheiden. De kwatrijnen zijn namelijk in de meeste handschriften gerangschikt

<sup>1)</sup> Rubaiyat pag. 42.

نیکی و بدی که در نهاد بشرست  
شادی و غمی که در قضا و قدرست  
با چرخ مکن حواله کاند در ره عقل  
چرخ از تو هزار بار بیچاره ترست

<sup>2)</sup> Editio prima 52.

naar alphabetische volgorde, niet naar de beginletters, maar naar de eindletters van het in het kwatrijn driemaal wederkerend rijm. Op deze wijze kan er natuurlijk geen sprake zijn van discriminatie tussen mystiek en niet-mystiek. Verscheidene dezer handschriften plaatsen echter, met verbreking der alphabetische volgorde enige onvervalst mystische kwatrijnen aan de spits. FitzGerald had dit al opgemerkt en er de juiste interpretatie van gegeven. Het betekent, dat de afschrijvers, als het ware om hun geweten tot rust te brengen, door die eerste onaanstotelijke verzen voorop te stellen aan de goddeloze materie, die erop volgde, een vlag had willen verzekeren, die de lading van religieuze contrabande had kunnen dekken.

## IX

Wat de bouw en de taal der kwatrijnen zelf betreft, deze is zoals gezegd te conventioneel om een dichterlijke persoonlijkheid te openbaren. Prof. E. G. Browne, schrijver van de best bekende Perzische literatuurgeschiedenis, zegt: „... nearly all quatrains are so similar in form, metre, style and diction, so brief in extent, so much more prone to treat of the Universal than of the Particular, and so easy to make or paraphrase, that not even the most accomplished Persian man of letters could seriously pretend to decide by their style as to their authorship, which, indeed, if I may be pardoned the somewhat irreverent comparison, is often as uncertain as that of an English Limerick”.<sup>1)</sup> Ik zou geneigd zijn de oneerbiedige vergelijking nog een weinig verder door te trekken. Immers ook in een Limerick rijmen de eerste, tweede en vijfde of laatste versregels, terwijl de derde en vierde korte regels een ander rijm hebben. Het kwatrijn heeft hiervoor slechts één versregel, die op niets behoeft te rijmen. En bovendien, net als in een goede Limerick begint juist met de derde versregel de gedachte, waarin de eigenlijke pointe, het spanninggevend moment van het geheel ligt opgesloten. Vaak toch vindt men in het kwatrijn, dat de regels 1 en 2 een weinig aanstoot gevend exposé geven, terwijl dan plotseling, als een symbolische dissonant, de niet rijmende regel 3 de ondeugende of bittere toon van intellectueel verzet doet horen, om dan met de wél rijmende regel 4 in een quasi bevredigende harmonie te worden opgelost. In de mij bekende vertalingen komt dit krachtige stylistische moment gewoonlijk lang niet zo goed tot zijn recht als in het Perzische origineel, maar als voorbeeld

<sup>1)</sup> E. G. Browne „A literary history of Persia” Deel II pag. 258.

meen ik te kunnen geven de volgende kwatrijntertaling van Leopold: <sup>1)</sup>

„O hoogste Heerscher van het wereldwijd,  
vraagt gij, wanneer de wijn mijn ziel verblijdt?  
dat is op zondag, maandag, dinsdag, woensdag,  
donderdag, vrijdag, zaterdag: altijd.”

Ik zou zelfs geneigd zijn te menen, dat juist die kwatrijnen, waarin dat intellectuele spel, vaak nog pikanter gemaakt door welgekozen woord- en zinspelingen, het best tot zijn recht komt, het meeste kans hebben van Omar Chajjâm zelf afkomstig te zijn. Maar een dwingend bewijs daarvoor zal wel nooit geleverd kunnen worden. Ik wil hierbij nog opmerken, dat ook in de Perzische dichtkunst zelf de rubâ'i of kwatrijn een ietwat uitzonderlijke plaats inneemt. De metrische normen zijn hier namelijk enigszins vrijer dan in andere dichtgenres, zodat men denken kan aan een populaire dichttrant, die eerst later in de litteratuur gecanoniseerd is. Het rijmschema zelf is in het Perzisch minder opvallend dan bij ons en gaat op Arabische voorbeelden terug. Maar in het Perzisch is er veel minder kunstvaardigheid voor vereist om te rijmen dan in vele onzer Westerse talen. Vandaar dat ook in de kwatrijnen zo veel gebruik wordt gemaakt van een na de eerste rijmsyllabe telkens wederkerend volkomen gelijkkluidend refrein, dat in onze talen veel moeilijker is weer te geven en wegens het verschil in phonematische bouw ook nooit hetzelfde aesthetische effect kan opleveren als in het origineel. Leopold heeft getracht het te benaderen:

„Wij gaan en komen en de winst is waar?  
en weven draden en het kleed is waar?  
In 'shemels welving zijn tot stof verbrand  
vele weldenkenden; hun rook is waar?” <sup>2)</sup>

Ook Friedrich Rosen heeft hetzelfde getracht:

„All unser Leben und Streben — was taugt's?  
Und all unser Wirken und Weben — wer braucht's?

<sup>1)</sup> Oosters III, 21.

<sup>2)</sup> Oosters I, 9.

Im grossen Schicksalofen verbrennt  
So vieles Edle und Gute — wo raucht's? <sup>1)</sup>

Indien Leopold voor „winst”, „kleed” en „rook” ook nog woorden van gelijk rijm had gevonden, zou het parallelisme met het Perzisch volkomen zijn geweest.

## X

Ik moet tenslotte nog melding maken van een streng philologische poging om de echte Chajjâm uit de overstelpende veelheid der geboden kwatrijnen uit te dorschen. De Deense Orientalist Christensen <sup>2)</sup> heeft met grote scherpzinnigheid de beschikbare handschriften in verschillende groepen bijeengebracht, daarbij vooral aandacht schenkende aan het al of niet voorkomen daarin van een alphabetische rangschikking der rubā'î's. Er zijn namelijk ook enige handschriften bekend, waar deze rangschikking ontbreekt en die dus kans hebben een oudere traditie te vertegenwoordigen, die naar Christensen meent de oorspronkelijke chronologische volgorde zou kunnen hebben bewaard, zij het dan ook al zeer vroeg vermengd met niet van Omar zelf stammende kwatrijnen. Hij heeft zo een formule van frequentie opgesteld, waaraan de authentieke kwatrijnen van Omar zouden moeten voldoen. Deze machinale methode heeft 121 rubā'î's opgeleverd, die dan met grotere waarschijnlijkheid als Omar's eigen werk zouden mogen worden beschouwd. Men moet toegeven, dat in het zo gevonden 121-tal het sceptische, agnostische element — dat karakteristiek voor de Chajjâmse kwatrijnen is — op de voorgrond treedt. Toch is een zekere mate van scepticisme, ook tegenover dit resultaat der wetenschap geboden en schijnt het nog altijd veiliger aan te nemen, dat de „Ruba'iyat van Chajjâm” het type zijn van een bepaalde soort van onrechtzinnige, populaire verzendinging,

<sup>1)</sup> F. Rosen „Die Sinnsprüche Omars des Zeltnachers” (Stuttgart/Berlin 1909) Vijfde druk 14.

از آمدن و رفتن ما سودی کو  
وز تار وجود عمر ما پودی کو  
در چنبر چرخ جسم چندین پاکان  
می سوزد و خاک میشود دودی کو

<sup>2)</sup> Arthur Christensen „Critical Studies in the Ruba'iyat of Umar-i-khay-yam (København 1927) (Det Kfl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist-phil. Meddelelser XIV, I; 180 pag.)

die — wie weet door welke omstandigheid — aan de in zijn tijd beroemde, maar ook om zijn filosofisme beruchte geleerde Omar Chajjâm in de schoenen zijn geschoven.

# XI

Al deze op zichzelf belangrijke philologische onderzoekingen naar de authenticiteit zouden echter waarschijnlijk nog niet hebben plaats gehad, indien FitzGerald's bewerking niet plotseling deze gedichten in het midden van de openbare belangstelling had geworpen. FitzGerald is selectief te werk gegaan. Na zich een zeer bepaalde opvatting omtrent Omar Chajjâm eigen te hebben gemaakt — op grond van twee manuscripten — koos hij die kwatrijnen uit, die dat sentiment voor hem het best vertegenwoordigden. Uit zijn in 1894 uitgegeven correspondentie <sup>1)</sup> ervaren wij een en ander daarover. FitzGerald was zich bewust, dat zijn versie van Omar in het nog sterk piëtistische Engeland van zijn tijd aanstoot zou kunnen geven. In 1857 schreef hij half verontschuldigd aan Prof. Cowell, die hem tot de studie van het Perzisch had gebracht: „Now I do not wish to show Hamlet at his maddest; but mad he must be, or he is not Hamlet at all”. Inderdaad moet een deel van zijn lezers aanvankelijk sterk gechoqueerd zijn geweest, maar dat is dan ook later de oorzaak van zijn succes geworden. In één geval is FitzGerald eigenlijk nog verder gegaan in opstandigheid dan zijn bron. Dat is in het beroemde kwatrijn, dat als volgt luidt:

„Oh, Thou, who Man of baser Earth didst make,  
And who with Eden did'st devise the Snake;  
For all the Sin wherewith the Face of Man  
Is blacken'd, Man's Forgiveness give-and take!” <sup>2)</sup>

Noch in het Perzisch kwatrijn, dat hier als voorbeeld gediend heeft — en evenmin in een der andere Chajjâmse kwatrijnen — komt ook

<sup>1)</sup> Men zie voor de correspondentie van FitzGerald: W. Aldis Wright „Letters and Literary Remains” (7 delen; 1902-1903) F. R. Barton „Letters” (1923) en C. O. Wrentmore (1926).

<sup>2)</sup> Editio prima 58.

ای واقف اسرار ضمیر ۴۴ کس  
در حالت عجز دستگیر ۴۴ کس  
یا رب تو مرا توبه ده و عذر پذیر  
ای توبه ده و عذر پذیر ۴۴ کس





voeren. En in de laatste sectie staan bijeen de kwatrijnen, waarin de dichter verzoekt zijn nagedachtenis te eren met de symboliek van de wijnstok en zijn genietingen. FitzGerald heeft door zijn arrangement de gedachten der Ruba'iyat gepotentialiseerd. Hij heeft de disparate ideeën en beelden zinvol gegroepeerd. De kleine verzameling in het Kûza-nâme van kwatrijnen, die zich groeperen om het beeld van de aarden kruik, symbool zowel van de vergankelijkheid als van het wijngenot, werkt buitengewoon suggestief. Zijn werk is wel vergeleken met dat van Liszt, die een aantal Hongaarse volksmelodieën door ze bijeen te brengen in zijn Rhapsodie tot een hoger kunstniveau heeft opgeheven. FitzGerald heeft in het geheel vier edities van zijn Ruba'iyat het licht doen zien; de eerste bevatte 75 kwatrijnen, de tweede 110 en de derde en vierde — die ongeveer gelijk zijn — 101. Een vijfde definitieve uitgave is weer vrijwel gelijk aan de eerste. Maar de ontzaglijke populariteit, die het werk na 1870 zowel in Amerika als in Engeland verworven had, veroorzaakte, dat een ontelbare stroom van uitgaven aan beide zijden van de Atlantische Oceaan het licht zag. In een bibliographie van de Ruba'iyat worden tot 1925 niet minder dan 410 uitgaven opgegeven, waarin de een of andere editie van het werk geheel of gedeeltelijk is afgedrukt. Een van de oorzaken van de populariteit in de Verenigde Staten van Amerika schijnt geweest te zijn de grote illustraties van de Amerikaanse artist Vedder, waardoor in 1883, het doodsjaar van FitzGerald, de Ruba'iyat vooral vermaardheid kregen als het door Vedder geïllustreerde dichtwerk. Ik heb de verluchtingen van Vedder nooit gezien, doch moet aannemen, dat zij beter zijn dan een van de smakeloze plaatjes, die verschillende mij bekende Engelse en andere uitgaven ontsieren.

## XII

Als gevolg van FitzGerald's werk is ook de belangstelling voor de Perzische bronnen der Chajjâmse gedichten gewekt en daaraan zijn enige tekstuitgaven met vertaling te danken, die in de literaire geschiedenis van niet minder betekenis zijn gebleken dan FitzGerald's uitgave zelf. In 1867 verscheen de reeds genoemde uitgave van 464 kwatrijnen met Franse prozavertaling door J. B. Nicolas, Franse consul te Resjt en schoonvader van onze landgenoot Knobel. Of deze uitgave met de studieën van FitzGerald samenhang is mij niet bekend, maar het is niet onmogelijk, want FitzGerald had over Omar druk gecorrespondeerd met de Franse oriëntalist

Garcin de Tassy, welke laatste zelfs vóór het verschijnen van de eerste uitgave der Ruba'iyat een artikel een Omar Chajjâm wijdde in het *Journal Asiatique*. De Franse wetenschap was dus al in dezelfde tijd opmerkzaam op de kwatrijnen geworden. In 1883 verscheen dan de editie van Whinfield <sup>1)</sup>, met, naast de Perzische tekst, een metrische Engelse wedergave van elk der door hem gepubliceerde 500 kwatrijnen. Een derde belangrijke tekstuitgave is die van Heron-Allen in 1896 <sup>2)</sup>, van het oude Oxfordse handschrift van 1460, met Engelse prozavertaling. Tegelijkertijd zijn in Perzië en Vóór-Indië talrijke lithographieën en drukken van de Perzische kwatrijnen uitgekomen; hun groot aantal is zeer zeker niet vreemd aan de populariteit van het werk in het Westen. Zowel FitzGerald's versie nu als de genoemde uitgaven en de meer letterlijke vertalingen in het Frans en het Engels hebben nu de grondslag geleverd voor vertalingen en bewerkingen der kwatrijnen in een indrukwekkend aantal moderne talen. De meergenoemde bibliographie kent vertalingen of bewerkingen van een groter of kleiner aantal kwatrijnen in het Baskisch, Catalaans, Tsjechisch, Deens, Nederlands, Frans, Duits, Hebreeuws, Jiddisch, Grieks, Hongaars, Italiaans, Japanees, Latijn, Noors, Pools, Zigeunertaal, Portugees, Spaans, Zweeds, Volapük, Esperanto, Welsh, Turks, Arabisch en Urdu. Deze vertalingen vallen in drie groepen uiteen. Eén groep geeft eenvoudig een vertaling van de Rubá'iyát van FitzGerald; een tweede groep gaat terug tot een der meer letterlijke vertalingen van de oorspronkelijke kwatrijnen, en een derde groep gebruikt de oorspronkelijke Perzische tekst in een der vele uitgaven. Onder deze laatste bewerkingen op grond van het oorspronkelijk Perzisch zijn bekend vooral de Duitse vertalingen van von Schack, verschenen in 1878, Bodenstedt in 1880 <sup>3)</sup>, en Rosen in 1909. Dit zijn alle metrische bewerkingen. Ook in het Frans zijn de kwatrijnen meer dan eens metrisch vertaald, doch geen van deze vertalingen heeft het tot grotere bekendheid kunnen brengen. Wel zijn er latere Franse prozavertalingen, zoals de reeds genoemde van Claude Anet en Mirza Mohammed, die zekere populariteit verworven hebben. Ik waag het te veronderstellen, dat het Frans zich — minder dan onze Germaanse talen — leent tot het zware rhytme van de

<sup>1)</sup> E. H. Whinfield „The Quatrains of Omar Khayyám” Londen 335 pag.

<sup>2)</sup> Edw. Heron-Allen „The Ruba'iyat”, being a Facsimile of the manuscript Bodleian-Library at Oxford.

<sup>3)</sup> Fr. Bodenstedt „Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjâm” Breslau 217 pag.

betekenis geladen woordvormen, waarin de Perzische tekst de gedachten samendringt. Het Perzische rhytme is inderdaad zwaar, en eigenlijk zijn de vijfvoetige jamben van FitzGerald's bewerking nog te licht om aan de nadrukkelijke dictie van het origineel recht te doen wedervaren. Maar FitzGerald's jamben maken dikwijls plaats voor spondaeën; hierdoor wordt het origineel meer benaderd, helaas weer soms ten koste van de schoonheid van het Engelse vers. Het wordt zomede ook duidelijk waarom FitzGerald, als Engels dichter, wel genoodzaakt was vrijer om te springen met zijn Perzisch voorbeeld dan een strengere eis van vertaling kon toelaten. De Duitse getrouwere bewerkingen bedienen zich dan ook meestal van langer en zwaarder metrum. Als voorbeeld diene het volgende kwatrijn van FitzGerald:

„I think the Vessel, that with fugitive  
Articulation answered, once did live,  
And drink; and Ah! the passive lip I kissed,  
How many kisses might it take—and give.”<sup>1)</sup>

Hiervoor heeft Bodenstedt, veel nauwkeuriger zijn Perzisch voorbeeld volgend:

„Dieser Krug ist, wie ich, unglücklich lebendig gewesen,  
In schöne Augen und Locken verliebt unverständlich gewesen,  
Dieser Henken am Halse des Kruges war einst ein Arm,  
Der in Umhalsung der Schönen unbändig gewesen.”

Hoezeer ook Bodenstedt zijn origineel in alle opzichten veel getrouwer volgt, zal men toch moeten toegeven, dat zijn kwatrijn in dichterlijkheid ver bij dat van FitzGerald ten achter staat. Horen wij nu naar wat Leopold ervan maakt:

„De kruik is ook in liefdes ban geweest  
en hield in schat van zwarte haren feest  
en dit zijn handvat, als een blanke arm  
was hij gelegd om jonge vrouwenleest.”<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Editio 1887 Nr 36.

این کوزه چو من عاشق زاری بودست  
در بند سر زلف نگاری بودست  
این دسته که در گردن او می بینی  
دستپست که در گردن یاری بودست

<sup>2)</sup> Oosters I, 6.

## XIII

Nu kom ik tot de Nederlandse bewerkingen van Omar Chajjâm.

Er kan geen twijfel aan zijn, dat Leopold hem in onze letterkunde heeft geïntroduceerd. Wel had K. O. Meynsma in een Gidsartikel van 1891 opmerkzaam gemaakt op Omar Chajjâm en de bewerkingen van FitzGerald en Bodenstedt, maar zijn uiteenzetting was er niet naar grote belangstelling voor Omar te wekken bij het litterair anders georiënteerde publiek van die dagen. Meynsma karakteriseerde Chajjâm als een pantagruelist, een ondiepe levensgenieter en sloot daardoor van tevoren eventueel voor hem bestaande sympathieën af. Leopold, die het werk van Chajjâm uit de vertalingen van Whinfield en Rosen kende en ook iets van de daaromheenliggende literatuur gelezen had, bezat een diepere visie. Hij heeft die in 1906 toegelicht in een artikel in de „Nederlandsche Spectator”. Leopold herkende in de geest van de Ruba'iyatdichter een gemoedsgesteldheid, waaraan hij zich verwant voelde . . . „In al de vreugde”, zo zegt hij, „is zoo goed de innerlijke spijt, de grimmige bitterheid te hooren, juist als zij zo luide prijst den beker en het zingenot, het vluchtige ogenblik”. Hij hecht byzonderlijk aan het feit, dat hier een man van wetenschap aan het woord is, waardoor naar zijn mening de Ruba'iyat nog tot groter hoogte en zekerheid worden verweven. Wij hebben gezien, dat deze laatste veronderstelling in het licht van de philologische critiek geen stand kon houden, maar het is wel zeker, dat Leopold de betekenis van de kwatrijnen voor de Westerse lezer van zijn tijd juist heeft geschat. Die betekenis past vooral goed bij het individualisme, zoals dat in de generatie van de mannen na '80 bestond.

Er zijn twee reeksen van naar de kwatrijnen van Chajjâm door Leopold bewerkte kwatrijnen bekend. De eerste reeks is eerst verschenen in de „Nieuwe Gids” en daarna in de daaruit door Boutens in 1912 verzorgde uitgave van Leopold's „Nieuwe Gids” gedichten. Daarna nog eens in 1913 in de door Leopold zelf geredigeerde eerste verzenbundel. Hier verschijnen de kwatrijnen onder de rubriek „Oosters” onder de titel „Uit de „Ruba'iyat”. De tweede reeks in de rubriek Oosters III, voor het eerst gedrukt in van Eyck's uitgave van Leopold's „Verzamelde Verzen”. Blijkens zijn artikel van 1906 moet Leopold zich reeds vanaf die tijd met de Ruba'iyat hebben beziggehouden, tegelijk met andere Oosterse literatuur, waarvan de weerslag samen met de Rubaiyat onder de titel „Oosters” in de eerste

bundel is verschenen. Nu is reeds in 1910 verschenen een Nederlandse bewerking der Ruba'iyat naar het Engels van FitzGerald, door Chr. van Balen jr. Ofschoon deze bewerking eerder de openbaarheid heeft bereikt dan Leopold's eerste reeks, is het toch waarschijnlijk wel vol te houden, dat Leopold de prioriteit heeft gehad. Bovendien is van Balen's uitgave niets anders dan een metrische vertaling van de eerste uitgave van FitzGerald — met enkele vrijheden — een vertaling die naar mijn mening het sentiment van de Engelsman voortreffelijk weergeeft. Leopold daarentegen volgde de Engelse metrische vertaling uit het origineel van Whinfield en de Duitse van Rosen. De bronnen van Leopold's Oosterse gedichten zijn besproken door J. Hulsker in een Gidsartikel van 1935. Ik heb, evenals de heer Hulsker, de stellige indruk, dat Leopold niet uit het Perzisch zelf heeft vertaald. De eerste reeks bevat 29 kwatrijnen, voorafgegaan door een motto-kwatrijn:

„O wereldrad, hardvochtige despoot,  
vermorzelend tot ondergang en dood!  
en aarde, ach, hoe ongeteld kleinood  
bevat Uw ondoorgronde moederschoot!”

Merkwaardig is, dat deze kwatrijnen, bij aandachtig lezen, een cyclus blijken te vormen, een rhapsodie, evenals de uitgave van FitzGerald. De gedachtenlijn, die er doorheenloopt, is misschien iets minder strak, maar is een aanwijzing voor de keusrichting, waardoor Leopold zich bij de vertaling heeft laten leiden. Na het mottokwatrijn komen eerst enige kwatrijnen, die een schildering bevatten, als gesteld tegen de alom waarneembare sporen der vergankelijkheid; dan de bekende aansporing tot omzichtige behandeling van dode stof; kruik en wijn zelf worden voorgesteld als symbolen der vergankelijkheid; ook wijzelf zijn bestemd te vergaan; en niet kunnen wij het raadsel van wat ons staat te wachten oplossen; daarom, zoek in het aardse leven vertier. Hierop volgen enkele onmiskenbaar mystieke kwatrijnen, die het hunkeren naar de geliefde uitspreken.

„De liefste naderde, mijn zinnen weken;  
een hart, dat sprak; een mond, die niet kon spreken.  
O fel verdorsten, wreed martyrium  
tussen de murmelende waterbeken”.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Oosters I, 19.

Men vergelijkte hiermee Boutens:

„Uw schoonheid slaat mij stom: het donker zinnen  
Van 't hart laat zich niet naar de lippen dwingen . . .  
O wonder lijden dat versmachten moet  
Waar klaar en koel de wateren ontspringen.”<sup>1)</sup>

Deze kwatrijnen gaan over in volgende, die gelaten onderworpenheid aan de hemelse geliefde doen blijken; deze wordt in een volgend kwatrijn als maker van het onveranderlijke noodlot voorgesteld. De laatste groepen kwatrijnen geven verachting voor het samenleven met mensen te kennen en eindigen met gedachten aan het scheiden uit dit leven. Hierin herkent men enigszins dezelfde volgorde als in FitzGerald; alleen de invoeging van de mystieke kwatrijnen geeft m.i. blijk van een ruimere en diepere visie op de achtergrond van Chajjâm's levensbeschouwing.

In hetzelfde jaar als de eerste bundel van Leopold in 1913 zijn ook verschenen de „Rubaiyat, honderd kwatrijnen van Omar Chajjâm” van P. C. Boutens. Boutens is er hoogstwaarschijnlijk toe gekomen zich met de kwatrijnen bezig te houden door het werk van Leopold in de „Nieuwe Gids”, wiens verzen hij in 1912 had uitgegeven. Ook Boutens heeft zijn kwatrijnen bewerkt naar bestaande Engelse en Franse vertalingen; ik heb met één uitzondering alle honderd kunnen thuisbrengen en kunnen constateren, dat hij herhaaldelijk blijkbaar verschillende beschikbare vertalingen van eenzelfde kwatrijn heeft vergeleken. In zijn opeenvolging heb ik geen gedachtenlijn kunnen ontdekken; wel heeft Boutens naar verhouding een veel groter aantal mystieke kwatrijnen opgenomen, die vooral in de tweede helft voorkomen. Een enkele maal heeft Boutens naar mij voorkomt een kwatrijn van FitzGerald verdietst, dat slechts zeer uit de verte een echt Chajjâms kwatrijn vertegenwoordigt.

„De roos zei „Zaagt gij ooit zo kwistig kind?  
Mijn open oogen zijn van lachen blind.  
Dan los ik lustig van mijn beurs de koorden,  
En al mijn rijkdom strooi ik in de wind.”<sup>2)</sup>

en

„Look to the Rose that blows about us— . . . Lo,  
Laughing” she says, „into the World I blow.

<sup>1)</sup> Rubaiyat pag. 38. (Whinfield Nr 300, Nicolas Nr 260).

<sup>2)</sup> Rubaiyat pag. I.

At once the silken Tassel of my Purse  
Tear, and its Treasure on the Garden throw." <sup>1)</sup>

Leopolds tweede reeks is gebaseerd op de reeds eerder vermelde Franse uitgave van Claude Anet en Mirza Mohammed, waarin alleen de epicuristische en agnostische kwatrijnen opname hebben gevonden. Daardoor is er in deze reeks ook minder variatie van gedachte. In de latere levensperiode heeft Leopold zich blijkbaar minder aangetrokken gevoeld tot het mystieke, waaraan hij in zijn vroegere Oosterse verzen onder de titel „Soefisch” nog inspiratie tot prachtige vertolkingen heeft gevonden.

Zowel Leopold als Boutens hebben in het algemeen zeer trouw hun vertaalvoorbeelden gevolgd. Beiden hebben hun voorbeelden soms goed met elkaar vergeleken. Maar ook soms komt, op FitzGeraldse wijze, een vrije vertaling tegemoet aan de eisen van het te bondige metrum. Zo bij Boutens:

„De Schenker woont in Zijn onnaakbre hallen.  
Hij liet den voorhang onvoorwaardelijk vallen.  
Nog schept Zijn gril, als bellen in den wijn,  
Uw evenscheepselen bij duizendtallen.” <sup>2)</sup>

In het oorspronkelijk Perzisch, waarvan Boutens hier waarschijnlijk de Franse vertaling van Nicolas gebruikt heeft, staat hier:

„Chajjâm, hoewel de voorhang van het blauwe hemelrad,  
Een tentdoek werpt en de doorgang voor spreken en horen  
[verspert  
Zo toont toch de Schenker der eeuwigheid in den beker  
[der existentie  
Duizend Chajjâm's als in den vorm van wijnbellen.” <sup>3)</sup>

Deze ingewikkelde beelden, uitgedrukt in de genitivus explicativus, zijn in onze te vlotte jamben moeilijk volkomen vol te houden. Het is wel eigenaardig, dat, ook al gaan de vertalers niet op FitzGerald zelf terug, toch het metrum van het kwatrijn conventioneel onder FitzGerald's invloed blijkt te staan. In zijn tweede reeks heeft Leopold een enkele maal een iets langere versvorm gekozen.

<sup>1)</sup> Editio prima 13.

<sup>2)</sup> Rubaiyat 31 pag. 31. (Whinfield 161, FitzGerald Ed. '89 Nr 46)

<sup>3)</sup> Nr 137 (pag. 72)



„Gezien of niet de wereld, om het even: het is niets.  
 wat gij gehoord, gezegd hebt of geschreven: het is niets.  
 gereisd door de klimaten alle zeven: het is niets  
 tot studie en bespiegelen thuis gebleven: het is niets.” <sup>1)</sup>

Maar tot een veel vrijere metrische behandeling zoals van de eerste Duitse vertalers zijn de Nederlandse bewerkers — gelukkig — niet gekomen. De geijkte vorm van het kwatrijn, zoals het na Leopold in onze letterkunde burgerrecht heeft verworven, is de vijfvoetige jambe gebleven.

Ik heb slechts negen <sup>2)</sup> gevallen geconstateerd, waarin Boutens en Leopold hetzelfde kwatrijn hebben vertaald. Dit geeft reeds op zichzelf getuigenis van verschil in smaak tussen beide dichters. Ook de wijze van vertalen accentueert het verschil tussen beiden:

Leopold: „Waarover klaagt de vroege kakelhaan?  
 dat in den morgenspiegel hij zag staan,  
 hoe andermaal van Uw gemeten leven  
 een nacht gevoelloos is te niet gegaan?” <sup>3)</sup>

Boutens: „Weer wekt de haan mij met zijn schellen kreet,  
 Als elken dag, opdat ik niet vergeet  
 Te schouwen in den spiegel van den morgen:  
 Weêr ging een nacht terwijl gij nog niets weet.” <sup>4)</sup>

Toch is het vers van Boutens over het algemeen zwaarder dan van Leopold. Leopold moge hierin een meer eigene en meer dichterlijke toon doen klinken, naar mijn gevoel blijft Boutens dichter bij de opvatting van het oorspronkelijke, juist door zijn zwaarder en inhoudsvoller dictie. Een enkele maal weliswaar vergaat hij zich aan het introduceren van beelden, die aan de Perzische dichtkunst geheel vreemd zijn.

„In dit voor-anker-gaan sprak ik niet meê-  
 Straks kies ik buiten mijn bestel weêr zee-  
 Rijs, gord uw lendnen wel, o slanke schenker,  
 Verdrinken wil ik in wijn al werelds wee.” <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Oosters III, 2.

<sup>2)</sup> B(outens) 31 = L(eopold) I, 4; B. 67 = L. I. 22; B. 34 = L. 311, 6; B. 38 = L. 1. 14; B. 782 L. 1. 19; B. 79 = L. 1. 23; B. 45 = L. 311. 18; B. 6 = L. 111, 3; B. 24 = L. 111, 14.

<sup>3)</sup> Oosters 111, 14.

<sup>4)</sup> Rubaiyat pag. 12.

<sup>5)</sup> Rubaiyat pag. 23.

Maar voor Boutens was, als ik het wel heb, het vertalen der kwatrijnen meer een experiment; van Leopold vormt het een onderdeel van zijn veel uitgebreider „Oosters werk”, dat een onmisbaar aspect is geworden van Leopold's dichterlijke persoonlijkheid.

Tenslotte hebben Chajjâm's kwatrijnen nog een bewerker gevonden in Willem de Mérode. Een bundel, getiteld „Omar Khayyam” is in 1931 verschenen. Ik heb geen gelegenheid gehad na te gaan uit welke bronnen deze dichter de stof voor zijn bewerking heeft geput en hoe hij te werk is gegaan. Hij heeft echter niet alleen FitzGerald tot onderlaag genomen, maar naar ik vermoed een der vele ten dienste staande vertalingen uit het Perzisch gebruikt. Ik moge volstaan met een kwatrijn van hem aan te voeren, dat ook door Leopold vertaald is:

„Nooit drong men door tot waar de rozen stonden,  
Zonder te voelen dat de doornen wonden.  
Pronkt er wel ooit een kam in liefstes haar  
Eer hij door honderd breuken is geschonden?” <sup>1)</sup>

Leopold: „O lief, dat niet dan eerst uit leed ontsprong  
en wel uit wee, hoe bitter vlijmend drong  
in dezen haarkam het kliefijzer binnen,  
voordat hij nestelde in de zware wrong.” <sup>2)</sup>

Het eind van dit referaat heeft enige aantekeningen, die op het buitenblad geschreven zijn. Ik geef de inhoud daarvan hier weer. H. J. M. Keuls heeft in zijn „Rondeelen en kwatrijnen” een tiental ruba'iyât vertaald resp. van Klabund en FitzGerald (den Haag, 41).

Ten slotte een ander gedicht, dat wij niet konden plaatsen: „Omar Khayyam”.

„Hij beet zijn lippen gulzig in de beker,  
En dronk het donker fonklend geluk:  
—„Bloemen en oogen gaan vroegtijdig stuk,  
Het voortbestaan van deze kroes is zeker.

En als reeds lang mijn roekelooze mond  
d'Ontzaggelijke stilt' ten prooi zal zijn,  
En onder duistren, dooraasden grond  
Mijn hand vergruisde en mijn gistend brein

<sup>1)</sup> pag. 95.

<sup>2)</sup> Oosters I, 20.

Dan zal de beker wederom geheven,  
En met den wijn weêrom ten boord gevuld,  
Zijn duiz'lende vergetelheid mij geven,  
Die zaligend den zwarte dood onthult".

Opgemerkt zij nog, dat Prof. Kramers de inleiding schreef in de jongste Ruba'iyatvertaling van Frits Pijl, terwijl hij raad gegeven heeft aan Dr J. D. Ph. Warners, die in 1947 promoveerde op „Het vierregelig kwatrijn gedicht in de Nederlandse letterkunde" (Hoofdstuk V „Het Perzische kwatrijn") en minstens één stelling aan hem ontleende.

Red.

## DE MAGIËRS EN HUN BOODSCHAP \*)

Het laatste wereldrijk in het oude Oosten, de politieke schepping van Cyrus en Darius, was in menig opzicht de erfgenaam van zijn voorgangers in machtsontplooiing en materiële cultuur. De vele volken, die gedurende twee eeuwen onder de scepter der Achaemenieden verenigd waren, droegen allen iets eigens bij tot het kleurige tableau, dat de gedachte aan het Perzische imperium oproept; die verscheidenheid van samenstelling is gesymboliseerd in de bekende bouwoorkonde van Darius' paleis te Susa, die de meest verschillende volken, naast Meden en Perzen ook Egyptenaren, Babyloniërs, Klein-Aziaten en Grieken, opsomt als medebouwers aan de nieuwe residentie <sup>1)</sup>. Bij de bestudering van de beeldende kunst en de politieke instellingen rijst telkens weer de vraag of hier wel elementen zijn aan te wijzen, die als oorspronkelijke bijdragen van de Iraniërs zelf mogen worden beschouwd.

Als geheel bezien valt er natuurlijk niet aan te twifelen, dat het Achaemenieden-imperium een eigen structuur bezat, waaraan het zijn bestendigheid dankte. De gegevens evenwel, waarover wij beschikken om die structuur op het spoor te komen en te begrijpen, zijn dispaaraat en moeilijk te coördineren. De onmiddellijke getuigenissen van de Perzen uit de Achaemeniedentijd zelve zijn in hoofdzaak beperkt tot de — in vergelijking tot de monumenten van Egyptenaren, Babyloniërs en Assyriërs — weinig talrijke inscripties en sculpturen van Darius en zijn opvolgers, getuigenissen, die voor oplossing van het gestelde probleem eerder verklaring behoeven dan geven. Gelukkig ervaren wij menige verheldering door de eerst uit veel later tijd stammende overblijfselen van de godsdienstige teksten, die wij kennen onder de naam *Avesta*; doch de *Avesta*-gegevens doen anderzijds in veel opzichten de raadselen nog toenemen.

Hier komen ons nu op zeer welkome wijze de berichten van de Griekse schrijvers te hulp <sup>2)</sup>. Zij stellen ons voor het eigenaardige geval, dat wij de vreemde, en in het oog der Grieken 'barbaarse'

---

\*) Overgenomen uit: „Kernmomenten der Antieke Beschaving en haar moderne beleving” (Leiden 1947).

<sup>1)</sup> Zie laatstelijk E. HERZFELD, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938, blz. 13 vlg.

<sup>2)</sup> Hierover samenvattend E. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris 1929.

beschaving moeten waarderen naar de weerslag, die zij teweegbracht onder een geestelijk anders — zij het ook niet volstrekt anders — georiënteerd volk. Toch mogen wij dankbaar zijn, dat het juist de Grieken waren, die hun scherpzinnige belangstelling op het grote Aziatische rijk richtten, dat hun eigen geschiedenis zo diep had beïnvloed. Hun wel wat fragmentarische gegevens zijn inderdaad van hoge waarde voor het verstaan van de Perzische cultuur. En, wat niet minder belangrijk is, het blijkt, dat de Grieken zelf reeds vroegtijdig, althans sedert het einde der 5de eeuw vóór Christus, de bekoring en de invloed van bij de Perzen gangbare geestelijke waarden ondergingen <sup>1)</sup>.

In de Griekse overlevering moet men onderscheiden tussen de berichten, die van vóór en die van na de val van het Achaemenidenrijk dateren. De latere berichten namelijk, ofschoon zij gewoonlijk aanknopen bij de vóór Alexander verworven kennis, zijn daarenvens beïnvloed door latere ontwikkelingen en samensmeltingen met andere culturen, waardoor het beeld minder zuiver wordt. Wanneer wij ons dan voorlopig beperken tot het vóór-Hellenistische materiaal, dan constateren wij, dat men in de Griekse wereld vooral aandacht wijdde aan de eigenaardige cultische gebruiken en aan de mythologisch ingeklede dualistische leringen, die uit Iran komen.

In beide gevallen nu worden die gebruiken en die leringen in het bijzonder toegeschreven aan de *Magiërs* (Μάγοι). Wat de gebruiken betreft is Herodotus de voornaamste bron; in zijn eerste boek beschrijft hij hoe de Perzen aan hun godheden offeren en hoe daarbij de assistentie van een Magiër volstrekt onmisbaar is. Verder treden de Magiërs in zijn geschiedverhaal op als droomuitleggers, zoals in het geval van de onheilvoorspellende dromen van de laatste Medische Koning Astyages (I : 107, 108), of als waarzeggers, zoals toen Xerxes in Sardes door een zonsverduistering verschrikt was (VII : 37). Ook beschrijft Herodotus hoe de Magiërs twee witte paarden offeren om aan Xerxes een gunstige overtocht over de Strymon te verzekeren (VII : 113). Niettemin noemt Herodotus de Magiërs nooit priesters; hij zegt, dat zij zeer veel verschillen van andere mensen en van de priesters in Egypte (I : 140). Waarschijnlijk konden de Grieken zich geen priesters voorstellen zonder

<sup>1)</sup> De hierop betrekking hebbende teksten vindt men bijeen in de waardevolle publicatie van J. BIDEZ en F. CUMONT, *Les Mages hellénistes*. Tomes I en II, Paris, 1938.

bijbehorende tempels; Herodotus vestigt er juist de aandacht op, dat zij hun offers op hoge bergen brengen (I : 132). De vuuraltaren, die ook in de Achaemeniedentijd al bestonden, schijnen aan Herodotus onbekend te zijn gebleven, maar in ieder geval zullen deze plaatsen van eredienst weinig beantwoord hebben aan wat de Grieken onder een tempel verstonden. Daarnaast maakt het echter een enigszins verwarrende indruk wanneer Herodotus bij het opnoemen van de zes stammen, waaruit de Meden volgens hem bestonden, als laatste ook de Magiërs opnoemt (I : 101). Indien er iets van waarheid in deze mededeling schuilt, moeten wij wel aannemen, dat de Magiërs een door geslachtsbanden aaneengesloten exclusieve groep vormden, misschien te vergelijken met de stam der Levieten in Israël.

Herodotus' berichten kunnen nog aangevuld worden met Xenophon's bericht in de *Cyropaedie* (I : II : 6), dat Cyrus door de Magiërs was geïnstrueerd in de 'philosophie' en in rechtvaardigheid en waarheidsliefde. Een indruk van de inhoud van die filosofie krijgt men uit meestal in fragmenten bij latere auteurs overgeleverde berichten van intellectuele Grieken, die alle in verbinding stonden met de school van Plato. In een van Plato's dialogen, de eerste *Alcibiades* — waarvan Plato's auteurschap niet geheel vaststaat — wordt gesproken over de opvoeding der Perzische knapen; zij worden onder andere onderwezen in de *magie* (μαγεία) van ZOROASTER, de discipel van Oromazes, en deze magie wordt nader verklaard als de „dienst der goden" (θεῶν θραπειά). Verreweg het meeste van wat uit vóór-Hellenistische tijd bij de Grieken over de Magiërs bekend was bevond zich bijeenverzameld in een werk van HERMIPPUS, omstreeks 200 v. Chr., bibliothecaris van de Alexandrijnse bibliotheek. Deze Hermippus was de schrijver van een werk *Περὶ μάγων*, dat verloren is gegaan, maar waaruit latere auteurs, vooral Plinius en Diogenes Laërtius (begin 3de eeuw na Chr.) fragmenten mededelen. Zo weten wij door Hermippus, dat de arts Eudoxos van Cnidos, een jongere tijdgenoot van Plato, de oudste Griekse autoriteit is voor de leer der Magiërs omtrent het bestaan van twee cosmische beginselen (ἀρχαί), vertegenwoordigd door een goede godheid (δαίμων), Zeus of Oromazdes en een boze godheid, Hades of Aëri-manios. Deze leer was ook bekend aan ARISTOTELES en door hem vermeld in zijn verloren werk *Περὶ φιλοσοφίας*, en aan de geschiedschrijver THEOPOMPOS (376—circa 300 v. Chr.). Deze Theopompos wordt ook geciteerd door PLUTARCHUS, in *De Iside et Osiride*, voor de

leer der Magiërs, dat er drie wereldperioden van elk 3000 jaren op elkander volgen; in de eerste twee zal achtereenvolgens één der beide δαίμονες de overhand hebben en in de derde zullen beiden elkander bestrijden, maar aan het eind zal Hades overwonnen worden en zullen de mensen in gelukzaligheid leven.

Alles bij elkaar is het niet veel wat uit de tijd vóór Alexander over is, maar het bevestigt de indruk, dat Griekse denkers intense belangstelling hadden voor de Magiërs en hun 'magie'. Men heeft bij Plato en bij Aristoteles allerlei bevestigingen gevonden voor het vermoeden, dat uit het Oosten komende cosmologische opvattingen van invloed zijn geweest op hun denkbeelden en op de inkleiding daarvan <sup>1)</sup>.

Door Hermippus is ook overgeleverd de verbluffende mededeling, dat Zoroaster, de eerste verkondiger van de leer der Magiërs, 6000 jaren vóór de inval van Xerxes in Griekenland zou geleefd hebben. De oudste zegsman voor dit bericht is XANTHOS de Lydiër, die een oudere tijdgenoot van Herodotus was en in zijn Lydisch vaderland goede gelegenheid moet hebben gehad om van de daar ingeburgerde Magiërs zijn kennis op te doen. In de kring van Plato vindt men hetzelfde bericht; alleen wordt hier Zoroaster's tijd gesteld op 6000 jaren vóór Plato's dood. Die 6000 jaren worden waarschijnlijk terecht in verband gebracht met de reeds genoemde cyclische cosmologie met haar wereldperioden van 3000 jaren; het verband gelegd tussen Zoroaster en Plato kan een interpretatie zijn, die Plato een cardinale plaats toekent in dit cyclisch stelsel <sup>2)</sup>.

Verder zegt PLINIUS, dat Hermippus in zijn werk 2 000 000 van Zoroaster zelf afkomstige regels (*viciens centum milia versuum*) heeft verklaard. Nu is het wel zeer onwaarschijnlijk, dat Hermippus oorspronkelijke Zoroastrische geschriften heeft kunnen raadplegen. Het is zeer de vraag of dergelijke teksten — men denkt het eerst aan hymnen en litanieën, zoals zij in de Avesta voorkomen — in die tijd al waren opgetekend. Eerder zou men moeten denken aan een pseudo-Magische literatuur in het Grieks. Dat deze bestaan heeft en zelfs vrij omvangrijk is geweest wordt waarschijnlijk gemaakt door andere oude berichten over verzamelingen van uitspraken van Zoroaster (λογία Ζωροάστρου) en door het voorkomen van veel Zoroastrische denkbeelden in de latere klassieke literatuur <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Bidez en Cumont, o.c. I, blz. 12 vlg.

<sup>2)</sup> Benveniste, o.c., blz. 15 vlg.

<sup>3)</sup> Bidez en Cumont, o.c. I, p. 85 vlg. *Œuvres de Zoroastre*.

Een andere even weinig duidelijke verzameling van Magische geschriften zou afkomstig zijn van de Magiër OSTANES, van wie Plinius bericht, dat hij Xerxes op zijn tocht naar Griekenland vergezelde. Deze Ostanes schijnt ook al door Hermippus in de oudere literatuur vermeld te zijn geworden en naar een latere bron (Philo van Byblos in een citaat bij Eusebius) zou Ostanes een werk genaamd *Ὀκτατεύχος* geschreven hebben.

Met Ostanes <sup>1)</sup> zijn wij echter al in een sfeer gekomen, waarin de berichten over de Perzische Magiërs dooreengemengd zijn met de noties, die men over religieuze praktijken en opvattingen in andere oosterse landen zoals Babylonië en Egypte had opgedaan. Tot deze dooreenmenging had de historische ontwikkeling zelf aanleiding gegeven, doordat de Iraanse Magiërs in het veroverde Babylonië met de Babylonische priesters, de z.g. Chaldaëers, kennis hadden gemaakt en ook bekend waren geworden met hun vaardigheden, in het bijzonder de astrologie. Ook in Klein-Azië, na de verovering van Lydië door Cyrus, hadden zich de Magiërs verbreid en veel van de locale cultische gewoonten overgenomen. Van hen moet, zoals gezegd, Xanthos de Lydiër in de 4de eeuw v. Chr. zijn inlichtingen hebben ontvangen en hier was het ook, in Cappadocië, dat Strabo kort vóór het begin van onze jaartelling allerlei curieuze praktijken der Magiërs heeft kunnen waarnemen. De vermenging in de voorstelling met de Chaldaëers drong echter op den duur het sterkst door. Zij uitte zich o.a. in de mening, dat Zoroaster een Chaldaëer in Babylon zou zijn geweest en dat niemand minder dan Pythagoras daar van hem wijsheid geleerd zou hebben; dit wordt zelfs al door Plutarchus bericht. Gelijkerwijs wordt ook Ostanes in dit syncretisatie-proces betrokken; aan hem wordt bijzonderlijk een deel van de opvoeding van de wijsgeer Democritus toegeschreven. De onderzoekingen hebben het waarschijnlijk gemaakt, dat de aanknoping van Griekse wijsheidstraditie aan Oosterse Magiërswijsheid in deze ruime en oneigenlijke zin het bewuste werk is geweest van de nieuw-Pythagorese school, welke geestelijke vader Bolos van Mendes (circa 200 v. Chr.) was <sup>2)</sup>.

De wetenschap, dat de oorspronkelijke 'Magie' een zuiverder en eerbiedwaardiger soort van wijsheid was dan het mengsel van geheimzinnige praktijken en leringen, dat later onder die naam doorging, is

<sup>1)</sup> Bidez et Cumont, o.c. I, blz. 167 vlg.

<sup>2)</sup> G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930, blz. 22 vlg.



wel is waar niet verloren gegaan, maar de latere schrijvers weten toch niet goed meer, waar zij zich aan te houden hebben. Dit blijkt duidelijk uit Plinius, die in zijn *Naturalis Historia* (xxx : 1 vlg.) weinig goeds over de Magiërs te zeggen heeft en hen als goochelaars en bedriegers aan de kaak stelt, hoewel hij toegeeft, dat er een soort van Magiërs bestaat, n.l. de zich van Zoroaster afleidende, die hoge waardering verdienen.

Dat de naam Magiër al vroeg niet altijd een gunstige klank had, blijkt o.a. uit een plaats in de *Oedipus* van Sophocles (v. 387), waar Tiresias een μάγος μηχανορράφος genoemd wordt. De niet-geleerde literatuur bewaart overigens een opvallend stilzwijgen over de Magiërs, totdat er plotseling Magiërs opduiken in het Nieuwe Testament, in het bekende verhaal van *Mattheus* 2 : 1-12, waar Magiërs uit het Oosten in Jerusalem komen, vragende naar de pas geboren Koning der Joden, wiens ster zij hadden waargenomen. Deze Magiërs zijn hier in de eerste plaats sterrewichelaars, zoals de Chaldaërs; de oude Perzische Magiërs hielden zich met de astrologie bezig. Merkwaardigerwijze verbindt de Christelijke traditie hen evenwel toch met Perzië en laat zij de geboorte van de Christelijke Heiland door Zoroaster voorspeld zijn <sup>1)</sup>. Op de andere plaats, waar Magiërs in het Nieuwe Testament genoemd worden, n.l. de Magiër Barjesus of Elymas, een Joodse leugenprofeet, die in de Handelingen 13 : 6 genoemd wordt, heeft het woord weer een beslist ongunstige betekenis. De bekende *Simon Magus* wordt evenwel in de Handelingen 8 : 9 niet als Magiër geïdentificeerd, alleen wordt er gezegd dat hij „was plegende toverij (μαγεύων)”. In ieder geval knoopt zich aan de Hellenistische opvatting der Magiërs en hun praktijken het moderne gebruik van het woord ‘magie’ vast.

Het is zeer te betwijfelen of de Grieken zich ooit begrip hebben kunnen vormen van de werkelijke wereldbeschouwing der Magiërs, zoals die en aan hun cultische levenshouding en aan hun mythologiserende theosophie ten grondslag lag. Het is waarschijnlijk, dat hun zegslieden hen daarover niet wilden, of zelfs niet konden, inlichten en bovendien is het begrijpelijk, dat de naar vreemde wijsheid begerende Griekse wijsgeren alleen op die elementen in de vernomen leringen opmerkzaam werden, die in hun eigen gedachtenstructuur pasten.

Het is aan de nieuwe wetenschap beschoren geweest de oorspronke-

<sup>1)</sup> Bidez en Cumont, o.c. I, blz. 50 vlg.

lijke gedachtenwereld van de Iraanse theosofen beter te kunnen peilen, doordat sedert het eind van de XVIIIde eeuw de oud-Iraanse religieuze teksten van de *Avesta* bekend zijn geworden, tezamen met de zich daaraan vastknopende theosophische en theologische literatuur uit de Middel-Perzische tijd. Het is hier niet de plaats om ook maar een globale uiteenzetting te geven van de gedachtenwereld, die zich in die eerwaardige teksten openbaart. Zij geven bovendien plaats aan een grote verscheidenheid van religieuze opvattingen, die duidelijk niet in dezelfde tijd, en zeker ook niet op dezelfde plaats, thuishoren. Ook wat de klassieke teksten over de Magiërs berichten is naar tijd en plaats zeer uiteenlopend, maar belangrijker is het vast te stellen, dat wij in de Avesta-teksten toch veel terugvinden van wat ook aan de Grieken bekend was, zoals bepaalde offergewoonten, het huwelijk tussen naaste bloedverwanten, het verbod om water, vuur en aarde te verontreinigen, en ten slotte ook de dualistische wereldopvatting als een strijd tusschen goede en boze machten, onder welke laatste de *daēva's* — bij de Grieken *ἀντίθεοι* — de belangrijkste exponenten zijn. Ook Zoroaster — in de *Avesta* Zarathustra — is in deze teksten de eerste verkondiger en leermeester van al deze leringen en instellingen. In de z.g. *Gatha's*, de dichterlijke predicaties, die als het heiligste deel van de Avesta worden beschouwd, is naar de overlevering Zarathustra zelf aan het woord en zij zijn daarom lang als het oudste deel van de gehele Avesta beschouwd. Juist in de *Gatha's* wordt de theoretische zijde van het cosmische dualisme naar voren gebracht, hoewel volstrekt niet tot een consequent systeem uitgebouwd, daar nu eens de beide cosmische machten als gelijkwaardige worden voorgesteld en een ander maal weer Ahura Mazda (Oromazes) als de machtigste van beide ten tonele komt. Deze verschillende opvattingen waren ook bij de Grieken bekend. Maar in de *Gatha's* wordt ook sterk de nadruk gelegd op de zedelijke verantwoordelijkheid, die op de in deze dualistische wereld staande mensch rust. Ook voor deze ethische zijde schijnen althans sommige Griekse auteurs waardering te hebben gehad (Eudoxus bij Plinius).

Uit de Avesta-teksten blijkt echter nog een andere dualistische wereldbeschouwing, die blijkbaar aan de Grieken verborgen is gebleven, n.l. het naast elkander bestaan van een stoffelijke en een geestelijke wereld en het parallellisme tussen beide<sup>1)</sup>. Deze op-

<sup>1)</sup> H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930, blz. 30 vlg.: *Dualismus von Geist und Körper*.

vatting is een erfdeel van de Arische tijd, want men vindt haar ook bij de oude Indiërs. De geestelijke wereld bestaat uit een materie van hogere orde, die men zich bij voorkeur als vuur of licht voorstelt en de kennis van de afzonderlijke potenties uit de lichtwereld, die de verschillende delen van de aardse schepping beïnvloeden en dirigeren was een gewichtig element in de Iraanse godsdienstleer. Het moet een aan bepaalde ingewijden voorbehouden kennis, een soort gnosis, geweest zijn en vanuit dit gezichtspunt kunnen wij dan ook begrijpen waarom de Magiërs, die door hun kennis met de cosmische machten meer vertrouwd waren dan gewone stervelingen, in hun omgeving een in waarheid 'magische' macht uitoefenen. Uit de Avesta blijkt ook, dat van bepaalde gebedsformules grote magische kracht uitging.

Dat de Griekse denkers zich van deze zijde van het bedrijf der Magiërs rekenschap hebben gegeven blijkt niet, maar de rol, die wij de Magiërs bij Herodotus zien spelen, bevestigt volkomen, dat zij ook 'magiërs', tovermannen, in de moderne zin van het woord waren. Slechts schijnbaar is daarmee in strijd de sterke veroordeeling van tovenaars en heksen en hun bedrijf, die men overal in de Avestische teksten vindt uitgesproken <sup>1)</sup>. Want die afkeer geeft alleen maar de vijandschap tegen mededingers in het vak te kennen. De in de Avesta genoemde tovenaars en hun genoten opereerden echter met de geestelijke potenties der boze schepping; zij waren aanhangers van de *daēva's* of demonen. Doch wie met de machten der goede schepping bevriend is, die kan en mag natuurlijk zijn kennismacht ten goede van zijn medemensen en ter bevordering van de goede schepping aanwenden.

De overeenkomst tussen de klassieke berichten over de Perzische Magiërs en de oude religieuze teksten van de Avesta bestaat ongetwijfeld, maar zij gaat niet voor alle details op en als gevolg hiervan staat de Iraanse godsdienstgeschiedenis nog voor allerlei problemen. Een van de meest besproken dezer problemen nu betreft de Magiërs zelve en wel hierom, omdat in de geheele Avesta nergens — op één uitzondering na — van Magiërs gesproken wordt. Er wordt wel veel over priesters en offeraars gesproken, doch deze worden met andere namen aangeduid. De genoemde uitzondering betreft een plaats, waar het woord Magiër (*magn-*) eerder een sociale klasse schijnt aan te duiden dan een in religie of eredienst fungerend soort

<sup>1)</sup> Messina, o.c., blz. 57.

mensen <sup>1)</sup>, hetgeen weer min of meer klopt met Herodotus' mededeling, dat de Magiërs een Medische stam waren. Waar nu Zarathustra in de Avesta op bijna elke bladzijde wordt genoemd, hebben verscheiden nieuwere onderzoekers de gevolgtrekking gemaakt, dat de Magiërs oorspronkelijk niets met Zarathustra en zijn leer te maken hadden en eerst priesters van die leer zijn geworden, nadat deze, uit oostelijk Iran gekomen, het woongebied der Meden en Perzen had bereikt <sup>2)</sup>. Want het is een feit, dat in de Middel-Perzische tijd, onder de Parthen en Sassanieden, de priesters van de Zoroastrische eredienst, van het Mazdeïsme, altijd Magiërs genoemd werden en zelfs in hiërarchische klassen geordend waren. Op na-Achaemenidische munten vindt men vaak Magiërs en hun vuurtempels afgebeeld. En nog later, in de Mohammedaanse tijd, werden zelfs alle belijders van de oude Iraanse godsdienst Magiërs (*magjūs*) genoemd.

De oudere Iranisten hadden steeds aangenomen, dat de Magiërs niets anders dan de volgelingen van Zarathustra waren, maar ook latere geleerden houden nog aan deze opvatting vast <sup>3)</sup>. De discussie wordt gevoerd met allerlei scherpzinnig gevonden detailargumenten, waarop hier niet kan worden ingegaan. Een punt echter, waarop vooral door MESSINA de aandacht gevestigd is, is dat er in de *Gatha's* voortdurend een woord *maga* voorkomt, dat de leer van Zarathustra zelf schijnt aan te duiden; MESSINA leidt hiervan het woord *maguš* af, dat een volgeling van die leer zou betekenen, dus een Zoroastriër. Zarathustra zou in deze gedachtengang de eerste Magiër zijn geweest en het kan niet ontkend worden, dat dit voortreffelijk overeenstemt met de eenstemmige overlevering bij de Grieken.

Nu is er nog een ander Oud-Perzisch monument, waar een *maguš* een gewichtige rol vervult. Dit is de grote inscriptie van Darius in Behistun, in welker begin de grote Achaemeniede de ook uit Herodotus (III : 61 vlg.) bekende opstand van de valse Smerdis tegen Cambyzes beschrijft. De zich voor Cambyzes' broeder Smerdis (oud-Perzisch Bardija) uitgevende usurpator van de troon is bij Herodotus een Magiër en in Darius' inscriptie een *maguš*. Alleen vervult deze figuur in de gehele episode alleen maar een politieke rol en geen religieuze. Men kan uit het dubbele bericht alleen wel opmaken, dat het Magiër-zijn van de valse pretendent belangrijk

<sup>1)</sup> E. Benveniste, *Les Mages dans l'ancien Iran* (Publ. de la Soc. des Etudes Iraniennes, No. 15), Paris, 1938.

<sup>2)</sup> Zie bijv. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, blz. 335 vlg.

<sup>3)</sup> Zoo ook Messina in zijn genoemde werk.

genoeg was om telkens te worden vermeld, dat dus de Magiërs in die omgeving een zekere sociale waarde vertegenwoordigden. Mogelijk waren ook niet alle leden van de kaste der Magiërs praktische beoefenaars van het ambt. Verder zwijgen de Oud-Perzische inscripties echter over Zarathustra, zodat ook de valse Smerdis ons niet helpen kan om de vraag naar de identiteit van Magiër en Zarathustriër te beantwoorden.

Wel kan het zijn nut hebben in dit verband te wijzen op een reliëf, in 1936 ontdekt in het paleizencomplex van Persepolis. Onder de achter de op zijn troon gezeten koning staande personen bevindt zich ook een figuur, wiens hoofdbedekking tegelijk in een mondbedekking overgaat en die een voorwerp in de hand houdt, dat als de bij offers gebruikelijke roedenbundel kan worden geïnterpreteerd. Indien deze figuur een Magiër is, zou uit dit reliëf blijken, dat de Magiërs aan het Perzische hof een eigen plaats hadden <sup>1)</sup>. Is nu echter het niet-voorkomen van de Magiër-naam in de Avestische teksten wel van zo groot gewicht, dat de Magiërs alleen daarom als vreemde indringers in de Zoroastrische gemeente moeten worden beschouwd? Het is toch meer voorgekomen, dat een religieus-sociale groep werd aangeduid met een benaming, die zij zichzelf nooit geven, die althans in hun litteratuur niet voorkomt (vgl. de benamingen 'papen' of 'dominee's', ook 'duivelaanbidders').

Magiër heeft dan kans een door buitenstaanders gebruikte term te zijn, die eerst in later tijd volkomen ingeburgerd is geworden. In oudere tijd kan het woord nog een minder gunstige betekenis hebben gehad, wat ook vrij duidelijk uit de gevoelswaarde van het woord in de oude Griekse teksten doorschemert en er niet beter op is geworden, nadat Magiërs met Chaldaërs en Egyptische wonderdoeners in één categorie terecht waren gekomen.

Of het *maga* in de *Gatha's* iets met de Magiërs te maken heeft blijft dan nog een vraag, een vraag, die slechts in verband met de ouderdom van deze predicaties volkomen kan worden opgelost. Het is zeer goed mogelijk, dat dit woord *maga* inderdaad een bewuste toespeling behelst op de Magiërs; de gehele stijl en woordenkeus van „Zarathustra's eigen woorden” maken zo iets volstrekt niet onwaarschijnlijk. In dit geval zouden de Magiërs er al geweest kunnen zijn, vóórdat de *Gatha's* tot stand kwamen. Doch daar deze overweging een betrekkelijk jonge datum voor de *Gatha's* en de dichter daarvan

<sup>1)</sup> Afbeelding in *Illustrated London News* van 22 Aug. 1936, blz. 322-3.

— hij moge dan Zarathustra zelf geweest zijn of een pseudo-Zarathustra — impliceren zou, is het beter deze nog steeds netelige kwestie hier te laten rusten.

De totale indruk, die door de klassieke en de Oosterse bronnen tezamen gegeven wordt, is, dat de Magiërs onder de Iraanse volken, die in het Achaemenidenrijk de leiding hadden, de intellectuele en dus priesterlijke sociale klasse vormden. Zij waren niet alleen de dragers van de oude godsdienstige traditie, die de Iraniërs met de Indische Ariërs gemeen hadden, maar ontwikkelden op die grondslag nieuwe wijsgerige of theosophische, in mythische vorm geklede denkbeelden, die hun ook buiten de Iraanse sfeer zoal niet onverdeeld aanzien dan toch belangrijke geestelijke invloed verschaften.

## IRANIAN FIRE-WORSHIP\*)

### I. INTRODUCTION: THE NAMES „FIRE-WORSHIPPER” AND “MAZDAYASNIAN”

The cult of fire, also in a wider sense designated as fire-adoration or fire-worship, is a religious phenomenon which, apart from the Iranians, is also found in one shape or another among various other Indo-Germanic peoples. Among none of these, however, this cult has become a phenomenon so characteristic of their religious practice as in Iran. It is well known that the Persians, in so far as, after their conquest by Islam in the seventh and eighth Christian centuries, they remained faithful to their ancient religious conceptions, were commonly indicated by the Mohammedans as “fire-worshippers”, and that early Byzantine writers by referring to them as πυροσολάτραι, signify that they saw in the cult of fire the most characteristic expression of the worship of Sassanid Persia. We must keep in mind that the ritual practices in question showed a conspicuous contrast to Christian rites and in still greater measure to Mohammedan worship and the conceptions connected with it, which is enough to explain why they chose this appellation.

The adherents of the Iranian religion do not call themselves fire-worshippers, but Mazdayasnians, “worshippers of Mazdāh”. And it is clear enough that the name “fire-worshipper” must at least originally have had an unpleasant sound. On the other hand, the religious ritual in the Sassanid Empire certainly was calculated to justify the superficial name of “fire-worship”. Throughout the country, in cities and in villages, there were temples in which the sacred fire was maintained and in which that fire was an indispensable requisite for a form of worship practiced by priests. Alongside of this there existed also a similar form of worship centering in the hearthfire to be found in human dwellings. The tradition of this remarkable form of cult continues unbroken down to our own day through the present Parsis, who still constitute a considerable religious community in western India.

They themselves use the name of Mazdayasnians, as already said, or alternatively of “followers of Zarathustra”, or Zoroastrians, which

---

\*) Lecture given to the Society for the History of Religion at Amsterdam (1949).

means that they trace back their religious tradition to the person of the founder of their religion, Zarathustra. This tradition is laid down in their canonical scripture, known as the Avesta, written in the very ancient Avestan language, together with the associated literature, mostly theological, in Middle Persian or Pahlevi, the literary language of the Sassanid period, and in Modern Persian. The collection of this religious tradition was chiefly the work of the priests or *mōbads* of the Sassanid period, who attained to great spiritual power, when Mazdaism, after the rise of the Sassanid dynasty, had gradually become a State church.

The greater part of the Avesta as we now know it is intended for liturgical use in the religious ceremonies in the fire-temples.

## II. THE POSITION OF FIRE IN THE AVESTA

The contents of the Avesta in themselves hardly give reason to assume that worship was so exclusively concentrated on fire. It is true that fire is often addressed in it as a venerable being, but besides there are a great number of other venerable beings, which we might also call divinities, which are all continually mentioned with formulae of adoration. The supreme deity in the Zoroastrian scriptures is Ahura Mazdāh, the Wise Lord, known in Middle Persian as Ohrmuzd. It is as his worshippers that the Zoroastrians call themselves Mazdayasniāns. Next, but below him in the hierarchy, are other worshipful deities or Yazatas; but the cult in Zoroastrian temples is not directed particularly to one or more of these deities.

Here we have a notable difference between the ancient tradition and the later cult-practice, so notable indeed that it is allowable to see in it a problem concerning the history of religion and to ask if it is possible to explain how the ancient cult of fire came to such a dominant position in the course of the religious development that in the practice and also in the concepts of their religion it thrust into the background all other forms of worship.

It is especially to the exposition of this problem that I wish to devote the following observations.

## III. FIRE-CULT IN THE PERIOD OF THE ACHAEMENIDS

For this we must go back to the oldest time which history can reach in the society of ancient Iran and examine what data are available for that age concerning the worship of fire. It is the early period of the



Achaemenid dynasty and especially the reign of Darius I and his successors. As to the preceding period of Median sovereignty the data for the history of religion are extremely scanty; regarding the Medes we cannot get beyond guesswork. The Achaemenids Darius and Xerxes, as is well known, left behind important cuneiform inscriptions in various places of West Iran. In these we find indeed no direct evidence of fire-worship, except that one of the Old Persian months, *Āssiyādiya*, mentioned in Darius' inscription appears by its name to be the month in which the fire was adored. We do find in Darius and Xerxes mentions of the supreme god Ahura Mazdāh, with definite formulae of praise, and a few times associated with other deities who are not named; but nothing is said about the manner of their worship. It is however of great importance for our subject that on a relief sculptured above the rock tombs of the Achaemenid kings at Nakš-i Rostam near Persepolis, King Darius is shown performing a religious ceremony, the object of which is fire. The king stands on the left with his face turned to the right and his right hand raised in adoration, while on the right side of the relief a blazing fire is shown, placed on an altar. Between the king and the fire hovers the symbol of the deity Ahura Mazdāh, represented as a bearded male figure in the Assyrian style, borne on a winged solar disk. Above on the right is yet another symbol of a divinity, the full moon with a superimposed crescent<sup>1</sup>).

#### IV. FIRE IN THE CLASSICAL WRITERS

Several trustworthy classical authors confirm that the Achaemenids worshipped fire. Xenophon in his *Cyropaedia* has manifestly noticed that fire, referred to by him as Hestia, i.e. the hearthfire, enjoyed particular sacral honours. Several times it is stated that Cyrus did honour or made sacrifice first to Hestia and then to Zeus, meaning Ahura Mazdāh; on another occasion he sacrifices first to "Zeus". In a procession there are three carriages, of which one is dedicated to Zeus, another to the Sun, while in the third fire is conveyed on a sort of brazier, *ἐσχάρα*. Xenophon's Cyrus-romance is not historical, but the facts mentioned must have been borrowed from practices of the later Achaemenids; furthermore, Diodorus Siculus informs us that in the royal palace a sacred fire was maintained, which was extinguished when the King died.

<sup>1</sup>) A reproduction can be found in Stolze und Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, plate IV. The same subject is reproduced in an even clearer form on a tomb, plate 111.

Curtius Rufus, probably going back to Arrian, relates how the holy eternal fire was carried forth on silver altars before the King, i.e. Darius III Codomannus. Xenophon adds that the Magians (Μάγοι) had the direction of the fire-cult briefly described by him.

# V. THE DIVERGENT ACCOUNT OF HERODOTUS

Now it seems difficult to harmonise these data with the wellknown account in Herodotus of Persian worship. Herodotus says that the Persians had neither images, temples, nor altars, and gives as the reason that they do not think of the gods as human beings as the Greeks did, but that to offer sacrifices they ascended high mountains, where they brought their offerings, not only to Zeus but also to the Sun, Moon, Earth, Fire, Water, and the Winds. Herodotus gives a detailed description of such a sacrifice, in which he says expressly that no fire is put to it, but the sacrificial meat is laid out on a grassy plot and a Magian lends his aid by chanting songs described as *θεογονίαι*.

Herodotus however is not describing the customs of the royal court. It seems to witness to the exactness of his information that in various places in Iran terraces have been found on natural or artificial heights, which may very well date from Achaemenid times and probably were used for religious rites. Other similar structures must belong to a later period. One of the older terraces is associated with rock chambers which presumably served as depositories of the fire.

We can harmonise all these data with one another by assuming that a fire-cult did exist, but that it was not meant for publicity and that even then the later prescription was in force, that the fire must not be shone upon by the sunlight. The cult of fire must in those days have been a rite which was performed only between four walls, where also the hearthfire of the household burned. That in so great a household as the royal palace the worship of fire was more conspicuous is not surprising. When we are told that the fire was carried in a procession, it does not imply that it burned openly and visible to the public eye. It should however be remarked that the excavations of the palaces at Persepolis have revealed no place where we may suppose that fire was worshipped or even kept.

But a still flatter contradiction of Herodotus' account is contained in the great inscription of Darius. After describing how the revolt of the so-called pseudo-Smerdis, the Magian Gaumāta, was suppressed, it says that Darius rebuilt the places of worship (*āyadanā*), which the latter had destroyed. Here we are almost compelled to think of

temples, the more so as the Babylonian text of the inscription speaks of "gods' houses". For sixty years controversy has raged over the solution of this problem. One of the latest authors to deal with it, Erdmann, in his book entitled *Das iranische Feuerheiligtum*, thinks that the inscription merely refers to the cult as known to the royal court, whereas the rites described by Herodotus belonged to popular worship. However, the occurrence of Achaemenid temples in the earlier days of that dynasty has still to be proved. I am inclined to understand by the *āyadanās* small rooms in which burned a simple hearthfire, already honoured as sacred but without ritual, and thus corresponding to the idea of a "hearthstead" in the Netherlands, only in a religious sense. To explain the Babylonian translation we must then assume a wrong interpretation of the conception.

## VI. COMPARISON WITH THE VEDAS

This is the place to compare what is known of ancient Iranian fire-cult with the data derived from the writings of the Vedic Indians. They too knew a cult of fire, the relation of which with that of Iran must be considered as certain on account of the close historical connection existing in other spheres. The Vedic cult of fire likewise appears to be essentially a reverence paid to the hearthfire, but the great fire-sacrifice, the Agniṣṭoma, has no Iranian parallel. In sacrificial doctrine and hymns, the worship of Agni, i.e. Fire, reveals itself as the worship of a great deity, equal in rank to the other gods. In Iran it seems that the fire-sacrifice fulfilled a less central social function, probably more primitive, of which we shall have more to say presently. But Vedic India also had no temples, and here Iranian practice, at least in the most ancient times, agrees with it. In India the fire-sacrifice is associated with the offering of *soma*. This cult-connection is equally typical of Iran, where the sacrificial drink is called *haoma*. It is possible that the above mentioned relief which shows Darius making sacrifice alludes also to the offering of *haoma* as indicated the symbol of the moon. Lommel's researches render it probable that fire is especially related to the sun, *haoma* to the moon.

## VII. FIRE IN THE ZOROASTRIAN SCRIPTURES

### A. Introduction.

So far in dealing with the earliest period we have made no use at all of the tradition preserved in the Zoroastrian scriptures. These

undoubtedly contain materials which go back to still earlier times than the Achaemenid Empire, but the imperfect and tendentious fashion in which they have been handed down to us still makes the correct interpretation of them a precarious business. Hence we begin with the historical data.

In the age of the Achaemenids there was as yet no Zoroastrian State church, as existed under the Sassanids. Presumably there was a Zoroastrian community with something like a priestly hierarchy. In this Zoroastrian community, Ahura Mazdāh was recognized as the supreme deity, along with other worshipful beings. Thus the people, as worshippers of Mazdāh, belonged to the same company as the Achaemenids, but whether these were Zoroastrians in the narrower sense is still hard to make out, especially as it is so difficult to say what Zoroastrianism in the narrower sense was in those times and even if it then existed at all; for many of its characteristics must have developed at a later date.

The fact of the worship of Mazdāh renders it certain that all its devotees, whether Zoroastrians or not, were followers of what may be called the "reformed" type of the ancient Aryan religion, viz. that form in which a certain number of older deities, the *daēva's*, had become demons and evil spirits, which were incorporated in a larger whole of materially and spiritually destructive powers, i.e. the evil creation. The cause of this peculiar Iranian development need not here concern us. Formerly it was usually considered as the result of Zarathustra's preaching, while the science of to-day, following in the footsteps of Swedish scholars, inclines to look for the predisposing causes of the reformation rather in social contrasts between tribes in East Iran, where also the beginning of the Zoroastrian development must be sought. The teaching of the Gāthās concerning the universe and morals (the Gāthās are seventeen poems divided into stanzas, which form the most venerated part of the Avesta and are traditionally ascribed to Zarathustra himself) in any case is entirely founded on Zoroastrian doctrine. That the Gāthās were all composed and known in Achaemenid times is very likely, both on account of their archaic language and because of the great veneration which this part of the written Zoroastrian tradition enjoys.

#### B. Fire in the Gāthās: *ātar-agni*.

In the Gāthās fire is repeatedly mentioned, as also in the other

parts of the Avesta, of which we will speak later. Fire is always called *ātar*. It is well known that the Indogermanic-Aryan word *agni* disappeared as an expression for fire from the religious vocabulary of the Iranians; but that it must once have existed even there, is proved by the fact that *agni* appears as a component of the proper name Dāštāgni, which occurs once in the Avesta. We may assume that the disappearance of *agni* is connected with the religious reform in the Iranian region above referred to, which is also responsible for the loss of other names, especially of gods, and their replacement by new ones. The replacement of *agni* by *ātar* was perhaps due to a change in the estimation for *agni*, as fire in Iran did not take so high a place among the gods as in the Vedic religious community. It is not always clear in what capacity fire is mentioned in the Gāthās. In most passages (there are eight in all) it is at present assumed that the fire meant, is not the sacrificial fire, but the fire of ordeal by which in the eschatology all creation is to be purified at the end of the world. But there is one place where it can mean nothing but the sacrificial fire. It is Yasna 43 : 9, where we read: "Thee, Mazdāh, the blessed, have I learned to know, when he came to me with good Mind (or in the shape of 'Good Mind'). To his question, 'Whom wilt thou worship?' (I replied), 'Unto thy Fire the gift of adoration; as long as I can, I will think upon righteousness.'" In view of the difficulty of the text, this translation is far from certain, but the point in question seems to be clear enough. Good Mind and Righteousness are the names of divine beings, who occur in the Gāthās as manifestations of Ahura Mazdāh and belong in Zoroastrianism to the "blissful immortals".

In this text the function of fire seems to agree with our data concerning the Achaemenids. Adoration is carried to Ahura Mazdāh by means of the cult of fire. Fire itself is expressly regarded as belonging to Ahura Mazdāh, as is evident from the expression "thy Fire". The adoration with the use of "thy" is also found in most of the other passages in the Gāthās which treat of fire. In Avestan texts outside the Gāthās the connection often is represented as still more intimate by the appellation of "son of Ahura Mazdāh" applied to fire; it becomes a fixed epithet of *ātar*.

We learn something more about the relation of fire to the supreme deity from other passages in the Gāthās, such as Yasna 46 : 7, which runs thus: "Who, O Mazdāh, shall be given as a protector to such as I, now that the evil-minded endeavours to do violence to me?"

Who but thy fire and thy (Good) Mind, by the works of whom Righteousness shall be completed?" Here certainly it is not only the sacrificial fire that is intended.

### C. Fire in the Yašts.

There is an allusion to a mythological idea, which is mentioned also in one of the Yašts, or hymns to the gods, of the Avesta, viz. the hymn which is consecrated to the spirits of the departed, or Fravašis. Here (Yašt 13 : 77) it is said that when the Good or Blessed Spirit and the Evil Spirit Angra Mainyuš had each completed his creation, the Good Spirit with Ātar, the Fire, again protected the good creation against the assaults of the Evil Spirit. Fire is thus regarded as a helper and protector of gods and men. The same helpful part is played by fire in another myth, preserved in the 19th Yašt, which describes the conflict between the good and the evil powers for *x'arənah*, the mythical glory of majesty which bestows *sovereignty* on gods and men. Ātar of Fire here fights with the evil monster, the serpent Dahāka, and after a hot encounter forces it to let the *x'arənah* go. These mythological allusions seem to indicate a much more personal or human character attributed to fire than is met with in the Vedic hymns of praise to Agni. In the Vedas, Agni has no myth at all.

### D. Fire in the Vendidad, the later Yasna and the Nirangistān.

These mythological traits of a good cosmic helper and protector, which the familiar hearth-fire, revered from of old, adopts in Iranian conceptions may explain a heartfelt and pious adoration of fire. The later Avestan texts, which frequently mention fire, testify to an intense reverence for fire in its quality of hearthfire, which here does not seem to be distinguished from the sacrificial fire. A passage in the priestly codex Vendidad, promises a great heavenly reward to him who keeps up the fire and purges it by bringing it into a pure and fitting place (Vendidad 8: 81 foll., 18 : 18 foll.). Another passage in this book pictures how Ātar himself awakes the householder and the farmer to rise early and to bring in fuel for the fire, and how Ātar contrives that the cock is awakened to make men mindful of their duty by his voice (*Ibid.* 18 : 22 foll.).

The Yasna, a collection of hymns on sacrifice, contains a laudation of fire. "Adoration and good offering I wish thee, O Ātar, son of Ahura Mazdāh . . . . Well may it be with the man who adores thee truly, with fuel in his hand, with the *haoma*-mortar in his hand, with

the *barsman*-twigs in his hand, with milk in his hand. Mayest thou receive of the fuel that is thy due, the incense that is thy due, the nourishment that is thy due, the place that is thy due, the care from the full-grown, the care from the initiated . . . To blaze in this house, to blaze steadily in this house, to radiate in this house, to grow great in this house, for a long while until the great salvation of the last days." After this, Ātar is besought to give good gifts to men. The Nirangistān, a very late text of the Avesta, which treats of ritual matters, describes in minute detail the rites which must be observed at the fire-sacrifice.

#### VIII. Terms used at the fire-sacrifice.

The fire-sacrifice is associated with the offering of *haoma*. The priests who bring these sacrifices have various functions and names corresponding to them. The principal priest is called *Zaotar*, a word which etymologically can mean both "pourer" (sc., of the *haoma*) and "invoker"; in the form *hotar* it occurs in Old-indian also. In the Gāthās, Zarathustra himself is once called a *zaotar*, but not in connection with the fire-sacrifice or the offering of *haoma*.

The Avesta knows yet another very old word for a priest, namely *āθravan*, answering to Vedic *atharvan*. Formerly it was commonly assumed that this word had something to do with *ātar* and so meant "fire-priest". Later investigations however make such a connection highly improbable. The etymological comparison leaves, on closer examination, very much to be desired, and besides, these *atharvans* are never mentioned in the Vedas in connection with the cult of fire, while in the Avesta it is only once that the *āθravan* appears to have anything to do with such a cult. The priests had and still have various ritual occupations in the Zoroastrian community, especially the recitation of the sacred texts. One thing, however, is still difficult to explain, viz. why the name of the Magi never occurs in the Avesta, with one possible exception. Yet, so far as we know, the function of the Magians in the ancient Persian society was as many-sided as that of the priests named in the Avesta.

#### IX. Avestan ritual and theological speculations.

From what has so far been said concerning the cult of fire according to the ritual texts in the Avesta it must especially be borne in mind that nothing is said of permanent dwellings or buildings in

which the cult was practiced. We shall have to revert to this point. It is also clear from the ritual part of the Avesta that the worship was not directed to each individual hearthfire, but that the worshippers apparently were fully conscious that in Ātar the element of fire was adored as such. This agrees with the statement in Herodotus that fire was one of the natural phenomena to which the Persians sacrificed: Sun, Moon, Earth, Fire, Water and the Winds. With one exception, to be dealt with presently, the ritual texts always mention fire in the singular. Also the hearthfire, the object of individual worship, is the representative of fire as such, as a cosmic phenomenon. Indeed, we often find in the liturgical texts of the Avesta the worship of fire expressed in an enumeration together with the cosmic phenomena above mentioned and with other venerable powers.

In one of these enumerations fire is also mentioned as follows: "I dedicate and accomplish (the worship) of Ātar, the son of Ahura Mazdāh, with all fires (&c.)" (Y 1 : 12). This passage is understood as referring to various kinds of fire postulated by theological speculation. We find traces of this speculation in a passage in the Yasna which mentions fire five times, each time with a different epithet (Y. 17 : 11): "Thee, Ātar, son of Ahura Mazdāh, we adore. We adore the highly beneficial Fire, we adore the kindly Fire, we adore the most joyful Fire, we adore the most helpful Fire, we adore the most blissful Fire"<sup>1</sup>). It is possible and even probable that these laudatory epithets originally were merely laudatory, but the Middle Persian commentators on the text explain the first-named Fire as that of sacrifice, the second as the fire which dwells in the bodies of men and beasts, the third as that which is in plants, the fourth as the fire of the clouds (*viz.* lightning), and the fifth as the fire that burns in Paradise before Ahura Mazdāh. Obviously this is theological speculation, which distantly recalls the idea in the Vedic hymns, in which it is said that fire is present in the fuel from which it is kindled.

Theological speculation and systematization find expression also in a passage of the Yasna (19 : 1-2), signifying that the material universe was preceded by an aeon in which the world existed only spiritually, before the creation of heaven, before water, before the earth, before cattle, before plants, before fire, the Son of Ahura Mazdāh, before the pious man, before the daemonic beings. The

<sup>1</sup>) Wij vereren het Hoognutbrengende vuur, wij vereren het Goedvriendelijke Vuur, wij vereren het Vreugdenrijkste Vuur, wij vereren het Besthelpende Vuur, wij vereren het Zegenrijkste Vuur (transl. J. H. K.).



conception that an immaterial universe preceded the material and that the immaterial world continues to subsist alongside the material is worked out in more detail in later theological writings; even in the Avestan texts we can often state the same fundamental idea, namely that the phenomena of the material universe have their counterparts in powers of the spiritual, invisible creation. In the Middle Persian cosmology known as the *Bundahišn*, which must go back to a lost text of the Avesta, this parallelism is further developed. Every important material phenomenon has assigned to it a spiritual fellow, in the first place the seven celestial adorable powers, which form with Ahura Mazdāh the highest hierarchy of the „Blissful Immortals”. Of these, Good Mind (*Vohu Manō*) is paralleled with the Cow and Animals, Righteousness (*Aša*) with Fire, Sovereignty (*Xšaθra*) with the metals, Pious Seemliness (*Armaiti*) with the earth, Prosperity (*Haurvatāt*) and Immortality (*Amərətāt*) with water and plants. This conception certainly originates from other ideas of a more mythological nature. With some good will we can even discover part of these connections in the *Gāthās*; but their style renders it difficult to trace any systematic line of thought.

In the *Gāthās* there is even some inducement to conjecture that fire is especially connected with the Good Mind, in association with the myth already mentioned, in which both defend the good creation. However, there are also passages in the *Gāthās* in which it is stated that fire is powerful because of *Aša*, that is to say through the power of Righteousness (*Yasna* 31 : 3; 34 : 4; 43 : 4).

The mythologico-theological speculations above outlined contribute at least this much towards the understanding of the fire-cult, that fire, like the other phenomena of inanimate and animate nature mentioned, is counted as belonging to the material creation, i.e. to the good one. Besides, they show that the sacrificer to fire, while living in the sphere of ideas belonging to the Mazdayasnian religion, was more or less conscious that in his worship he at the same time was addressing a definite power, or less definite powers, of the immaterial world.

#### X. Connection of *ātar* with divine powers.

##### A. With Ahura Mazdāh.

In the later tradition, the connection with Ahura Mazdāh is explained by saying that *Ātar* is also the fire of lightning, which is sent

down from heaven, that is to say from Ahura Mazdāh's region, so that the hearthfire also can be conceived as lightning preserved on earth. I cannot judge whether or not other mythological conceptions survive here. (Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 238, 369).

Here we must recur to the connection which historical and archaeological data as well as the religious tradition emphasise so plainly between the supreme deity Ahura Mazdāh and Ātar the Fire, son of Ahura Mazdāh. The religious texts above cited prove that from early times there was a tendency to bring fire into closer contact with a divine power. And since we can now show that the oldest association perceivable is that with Ahura Mazdāh it is but natural to connect this with the fact that Ahura Mazdāh became the principal god at some time or other in the religious community from which both Achaemenid cult and that of the oldest Zoroastrians derive. In other words, the assignment is an item in a religious programme.

#### B. With Anāhitā, Vrthragna and Mithra.

We may ask if there were not other deities with whose worship fire was likewise associated. From the sources treated hitherto nothing of the kind is apparent. Many deities are named in them, of whom some are particularly honoured in the Avestan Yašts, i.e., the hymns to gods. The most important are Mithra, known also from the Vedas, Vrthragna, a wargod whose attributes are in many ways reminiscent of Indra, and Anāhitā, goddess of waters, in whom earlier Aryan conceptions are given a more Iranian colour. In the hymns to these deities it is repeatedly described how sacrifices were brought to them by sundry heroes. These are especially offerings of animals in great numbers, real hecatombs, above all in the case of Mithra. But not a word is said anywhere about fire-offerings.

There are however allusions of a later date, from which it is clear that precisely the three deities named must have had to do with the worship of fire in one way or another. In the Middle Persian period in which some fires or fire-temples are mentioned by name, the most important of them are called after Mithra and Vrthragna. And that an ancient cult of fire must have been especially connected with Anāhitā is a theory which has been defended with great acumen in the last few years by the Swedish historian of religion Wikander.

The proofs of the existence of a cult of Anāhitā are closely connected with the first historically demonstrable appearance of temples in the religious world of Iran. It may be said with almost complete

certainly that this novelty must have originated in the reign of Artaxerxes II Mnemon (404-359). Two inscriptions of this Achaemenid are known, one from Susa and the other from Ekbatana-Hamadān, in which he places himself under the protection of Ahura Mazdāh, Anāhitā and Mithra. Besides, in the Greek authors Clement of Alexandria and Agathias we find a note going back to Berossos, that Artaxerxes II ordered images of Anāhitā (sometimes identified with Aphrodite) to be set up in the larger cities of his Empire. Generally this fact is explained as a concession made by Artaxerxes in this way to those groups of the population among whom the cult of Anāhitā and Mithra had continued to live on, along with, and probably also in opposition to, that of Ahura Mazdāh. Plutarch moreover states that this Artaxerxes on his accession to the throne was initiated in the royal mysteries in the temple of a goddess comparable to Athena.

Images of Anāhitā have never been found in Iran, but temples and other consecrated buildings have been and can be placed in Artaxerxes' time. Firstly we may point to a ruined temple at Susa, discovered about 1890 by Dieulafoy. It consists of a square enclosure connected by means of a porch with a smaller square room supported on four columns. The style of architecture is reminiscent of that of Persepolis and the fashion of the temple itself is still to be found at a later date outside of Iran. It may be safely assumed that the square room served to guard the fire. The open enclosure was perhaps intended for the persons attending the worship of the fire and possibly the fire was brought out here for the ceremony.

The square towerlike structure at Nakš-i-Rustam known as the "Ka'aba of Zoroaster" presumably dates from the same period. This edifice stands exactly opposite the above mentioned rock tombs of the Achaemenids at Nakš-i-Rustam. It has three floors, and a flight of stairs must once have given access to the interior of the third floor. It is entered through a large doorway connected within with a stone slope, a kind of ramp, over which a heavy object could be moved back and forth. It has long been a controversial question whether we have to do here with a sepulchral tower, or with a temple-like structure. The latter alternative is more probable for the following reasons: firstly the building is represented on coins of Persepolis after the Achaemenid period, showing a sacrificial fire above it, which is adored by a figure standing beside it; secondly the lowest parts of its walls bear inscriptions of Sassanid date, the contents being mainly, religious, which were not uncovered until 1936 and later.

At Pasargadae there are the far less well-preserved ruins of a similar tower. Supposing that these towers are sacral buildings, the ramp in "Zoroaster's Ka'aba" could be explained as intended for the bringing out and back of a heavy stone altar on which the fire burned, and which must have been thrust to the doorway at fixed times to be shown to the worshippers. Not one archaeological fact, however, indicates that either the temple at Susa or the temple-towers at Nakš-e Rostam and Pasargadae were associated with Anāhitā, Ahura Mazdāh, or any other deity. Still less, as already mentioned, have images or representations of Anāhitā ever been found on Iranian soil, though Plutarch does speak of a Anāhitā temple in Ekbatana in the days of Artaxerxes II.

It thus seems that the reign of that king was characterised by toleration of the worship of other deities than Ahura Mazdāh, in particular of Anāhitā, and by the construction of temples which, as shown by the archaeological discoveries, were fire-temples. The introduction of temples, and that by royal ordinance, as is clear from the texts, must surely be ascribed to foreign influence. But whether this influence must be sought in the first place in Babylonia or farther west, or has its prototype in shrines of the ancient Elamite gods precisely in that region where the Achaemenid temple of Susa was found, cannot be made out.

There are even indications that the worship of Anāhitā also goes back to an Elamite tradition. On the other hand, Wikander has tried to defend a theory that the cult of Anāhitā was a very ancient fire-cult which was originally at home in the far east of the Iranian district. His arguments are based upon an acute analysis of the Yašt devoted to Anāhitā, in which he thinks he can establish the presence of a terminology of cult different from the Zoroastrian. He draws attention particularly to a definite term for priests, *aēthrapatis*, who seem originally to belong to this sphere of culture. He even thinks that this term *aēthrapati* at least may mean "fire-priest".

I must confess that I do not find the cogency of Wikander's observations very powerful; none the less it is certain that in and after the time of Artaxerxes Mnemon we are confronted with the appearance of temples and that our Greek informants consistently speak of temples of Anāhitā, or of some female deity, sometimes mentioned by a Greek name, in whom we can recognise no other than Anāhitā.

# XI. The Parthian period.

After the age of the Achaemenids comes that of the Parthians, which lasts until A.D. 224. What was going on in Iran during this time is next to unknown. Concerning the religious life of the Zoroastrians we can draw conclusions only in so far as a part of the later ritual texts of the Avesta presumably were not composed until Parthian times. Western data about this period are extremely scanty. But they do allow us to establish that there were temples in Iran at that date also, namely temples in which the fire-cult was kept up. Polybios relates that the Seleucid Antiochos III (223-187 B.C.) marched to Ekbatana and there sacked the temple of a goddess called *Αἶνα*; from Isidore of Charax it is evident that this was a temple of Anāhitā. The temple at Susa is known from Pliny and Achinus and the latter again names Anāhitā. Then there is the statement of Isidore about an "undying fire", which was preserved at Asaak in old Parthia, where the first king of the Parthian dynasty was crowned. Here Anāhitā is not mentioned.

We find more information about the cult of fire in the first centuries before our era from Asia Minor and Armenia, whither this form of religious worship had penetrated at that date, although perhaps in a mongrelised form. The most important source is Strabo (63 B.C.-A.D. 19). Strabo speaks first of the worship of fire among the Persians themselves, but here he does little more than quote Herodotus. He had become acquainted with the cult of fire in Cappadocia and speaks of the fire-temples which he had met with there and calls *πυραιθεῖα*. Magians are numerous here and they are called firepriests or *πύραιθοι*. Strabo describes how on an altar, placed in a separate room of the fire-temples, there burns a fire which is never extinguished. He describes how the priests sing long litanies before the fire, holding the twigs in their hand and wearing a headdress which falls down on both sides of the head, so that the lappets of it can cover the mouth. This answers exactly to the ritual described in the Avesta, including the *paitidāna* or covering of the mouth, which serves to keep the breath from polluting the fire. Strabo adds that the same practices were followed in the temples of Anāhitā and Omanus; in the latter figure Vohu Manō, the Good Mind, is usually recognised, one of the particularly Zoroastrian deities already mentioned.

In Lydia, Phrygia, Pontus and Armenia also the classical writers and some inscriptions testify to a fire-cult of Anāhitā, who is sometimes also called Artemis. When there were so many fire-shrines in existence

even in Asia Minor in the first centuries B.C., we may assume that the state of affairs in Iran itself was much the same, ill though we are informed concerning the Parthian epoch. But when the Parthian dynasty disappears and with the new Sassanid dynasty more light begins to be thrown on Iranian conditions, it is clear that in Iran also many larger and smaller fire-temples must have arisen. This completely new development in the institutions of Iranian worship must therefore have started about 400 B.C., in the reign of Artaxerxes II Mnemon.

At first sight it may certainly be called strange that as soon as temples arise these are not designated as shrines of Ahura Mazdāh, or Ohrmuzd, to give him the Middle Persian form of his name, but when the name of a deity is connected with them at all, it is always Anāhitā. Even down to Sassanid times we still find traces of the worship of Anāhitā in temples, at least on the territory of Pars, the Greek Persis, where Persepolis lies and where the new dynasty of the Sassanids arose. According to the information in Arabic sources, the new dynasty originated from a family of local dynasts who were at the same time priests in the temple of Istachr or Stachr, the city which had grown up near Persepolis. Sāsān, the grandfather of the first Sassanid king Ardašīr, is said to have been a priest in the temple of Anāhitā there, and Ardašīr himself is alleged to have had the heads of his slain enemies hung up in the shrine of the goddess. Now we know from coins that during the Parthian period there ruled in Pars a race of priest-kings, who called themselves Frādadāras, a name which probably signifies "guardians of fire". Their coins represent them as worshippers of a fire set on a representation of the "Ka'aba of Zoroaster" already mentioned. Sometimes a human figure is recognisable in the midst of the fire; it has been suggested to be a representation of Ātar, the Fire. Since however no such effigies have been found, we should rather think of Anāhitā, or perhaps of Ahura Mazdāh.

I wonder if the sudden appearance of Anāhitā's name in connection with the newly founded temples may perhaps be regarded as the sudden break-through of an ancient cult which quite crowded out the cult of fire associated with Ahura Mazdāh. That Anāhitā was revered as a divinity from of old is shown clearly enough from the Yašt or hymn dedicated to her in the Avesta. But she never was a central deity, one of the *Hochgötter*. She was worshipped as patroness of waters, as is perfectly clear from the Anāhitā-Yasht, which was also frequently called in later times the *Abān-Yasht*, i.e., "hymn to

the waters". From this point of view she may well be regarded as the peer of Ātar, being equally a worshipful natural phenomenon. Now the ritual procedure in the fire-temples, as it was performed according to the liturgy of the Yasna, apart from the honours done to fire and the preparation of *haoma*, was equally devoted to the worship of waters. Sections 63 to 68 of the Yasna contain particular formulae for the worship of water and these even include parts of the Yasht to Anāhitā. Thus she is a figure of Zoroastrian ritual also, much more prominent than the other deities. We may safely assume that this combined worship of fire and waters in the temple service was very old and goes farther back than the Christian era. Besides, there are classical data indicating that fire and water were the most prominent objects of worship, and Strabo at the beginning of the passage already quoted speaks definitely of the manner of fire-worship combined with that of waters.

On the ground of these considerations, therefore, we may conclude that the sudden appearance of the name of Anāhitā in connection with the temple-cult was not such a religious revolution as one might suppose. The one remarkable thing is that the special connection of Ahura Mazdāh with the cult of fire is no longer mentioned at this later period. From this the conclusion might be drawn that this connection was from its inception an artificial rheological construction of the Mazdāh-worshippers, and that it had served its purpose. Ahura Mazdāh no longer needed the cult of fire for his primacy, and that cult, in virtue of its primitive autonomy, could do without Ahura Mazdāh. In ritual invocations the supreme deity always got his rights in full. But none the less it must be considered probable that the old connection with Ahura Mazdāh so raised the prestige of the fire-cult that it remained more powerful and more central than among other peoples who worshipped fire.

On the other hand, it is clear enough from the investigations of Wikander that nothing like unity prevailed in the existing theological ideas and ritual practices. Here much of old ways of thought and practice must have survived, which had not found favour in the Zoroastrian community in the narrower sense, and which it had combatted in the later period, that of the Sassanids, not unsuccessfully.

Fire-worship in the Sassanid period is much better known to us through Middle Persian religious literature and Western information than in the previous epoch. It has three characteristics which seem important for the present subject. Firstly, apart from hearthfires in

dwelling-houses there was a great number of fire-temples in Iran. Secondly, there was a hierarchic order of precedence among these temples. Thirdly, the firetemples and the different classes of fires had distinguishing names. How the temples arose I have endeavoured to explain. But it is remarkable that even in the Sassanid epoch there still existed no properly Persian name for a fire-temple. They spoke simply of "fires". That is clear e.g. from the inscription of King Šāpūr I on the "Ka'aba of Zoroaster" above mentioned. Here the king makes large presents to the temples so that services may be maintained for the salvation of himself and the members of his family. But the temples are not referred to save as *aturān* or *adurān*, i.e., fires. The same is clear from Pahlevi literature. Only Modern Persian knows words signifying "fire-house", but these are really Mohammedan appellations.

## XII. Nomenclature.

In the hierarchic order of precedence of these fires, three stand foremost. These are the "fires" or fire-temples called Ādur Farnbag, situated in the province of Pars, Ādur-Gušnasp near the city of Šīz in Azerbaijan, and Ādur-Burzēn-Mihr on Mt. Rewoud in the north-east of Iran. The first of these is styled the king of fires in the book *Bundahišn*; it is the priest, i.e. the priests' fire. The second fire is for warriors and the third for farmers. The arrangement of fires according to social classes is unknown in earlier times. The Avesta does indeed know of the three classes here named and it is therefore possible that the social order of fires goes back to a much earlier date, perhaps to a time when there were no temples as yet. The latter tradition ascribes the foundation of the "fires" named to sundry legendary kings who appear in the hymns of the Avesta as worshippers of the ancient deities.

Ādur-Gušnasp, the second fire on the list, is the best known. According to Arabian authors, this is where the later Sassanid kings were crowned by the priests who maintained the local fire-temple. Ammianus Marcellinus also seems to know this fire. As Wikander has pointed out in his work on the priests of fire, Šīz in Azerbaijan, the locality of this cathedral of fire, was in the Sassanid period the head-centre of the Zoroastrian priests in the narrower sense, who, under the Sassanid dynasty, had set themselves up as the champions of the true Zoroastrian tradition. These priests, who bore the title of *magu-pat*, i.e. Lord of Magi, had succeeded since the fifth century A.D. in



bringing the occupants of the throne continually more under their influence. Thus Zoroastrianism had become a sort of Established Church, whose spiritual dignitaries gradually acquired great power in the State. Consequently the king also was regarded as a fire-priest, this on the basis of theological speculations, which represented kings as partakers in the fire of the glory of majesty (*x<sup>a</sup>arənab*).

### XIII. Connection with Mithra and Vrthragna.

The names of the three great fire-temples above mentioned are very remarkable; for none of them seems to be anything but an appellation of the god Mithra. The name Burzēn Mihr signifies "exalted Mithra"; Farnbag means "the god of splendour", in which the word *baga* "god" is the name by which Mithra is especially denoted in the Avesta. Gušnāsp signifying "stallion" may, if we start from expressions used in the Yasht dedicated to Mithra, apply to him also.

Next we must draw attention to an equally remarkable fact, that all the other fires, apart from the three above named, bear both in Middle Persian writings and in inscriptions the name of Varhrān-fire or Bahrām-fire, and in a passage of the Bundahišn it is actually said that all fires, even the three first named, are included under Bahrām-fire. Bahrām-fire indeed is a very usual appellation for temple-fires of all sorts, and it still exists among the present-day Parsis in India. But the name Varhrān, or in its more modern form Bahrām, is nothing but the later form of the name of the ancient waged Vrthragna.

Now it might be assumed, as has actually been done, that the association of the names of Mithra and Vrthragna with the fire-temples in the Sassanid period shows that these deities also had connected with them from ancient times a fire-cult, alongside of that of Ahura Mazdāh, and that the continuance of that cult is proved by the names which were given to the different categories of fires. As regards Vrthragna, there is nothing in Avestan texts to indicate his connection with fire. No fire-offerings were made to him. The connection of this deity with fire finds no expression before the Sassanid period. In the creation-legend in the Bundahišn, Vrthragna and fire together are charged with the defence of the good universe against the powers of darkness. And further, it has been made probable that fire, Ātar, in the names of days in the Middle Persian Mazdayasnian calendar, has taken the place originally held by the name of Vrthragna. These data, though admittedly not very complete, seem

to justify a conjecture that by a later association, the ancient and half-forgotten deity Vṛthragna prolonged his existence as a personification of fire.

The case of Mithra is much harder to explain, since the worship of this deity always remained very lively in Iran, as is proved by the great expansion which in the first century of our era Mithraism underwent in all parts of the Roman Empire. Neither in the Avestan Yašt to Mithra do we find anything about a fire-sacrifice nor is there anything in the mysteries of the god, as Cumont has tried to reconstruct them, which suggests the cult of fire. Fire seems even to be completely absent from them. That Mithra must have been a very popular divinity during the Sassanid epoch itself is plain from the evidence of Western writers of that age, and also from the Syrian martyrologies, which say that the Persians worshipped the sun above all, and that the Christians were invited to abjure their own faith and adore the sun.

Hence the association of Mithra with the cult of fire must be of as late a date as that of Vṛthragna. Perhaps we must see in it an attempt of the priests of the fire-temples to give the highly popular Mithra a place in their cult alongside of Anāhitā and Vṛthragna by naming certain fires after him. Mithra might well, owing to his association with the sun, have been conceived of also as the personification of a certain kind of fire and so have been canonised as a fire-god. The most obvious assumption is that this incorporation was the work of the Zoroastrians, who certainly gave their Avestan tradition written form at this time and had included in it the Yašts or hymns dedicated to the old gods, among whom the most prominent were Anāhitā, Mithra and Vṛthragna.

The figure of Ahura Mazdāh remains exalted far above all this. When once the fire-cult had been connected with him in an earlier age, and through him had become firmly rooted in the theological system, his name needed no longer to be particularly joined to it. Never is spoken of temples to Ahura Mazdāh in Iran, nor of fires dedicated to him. We have seen that merely a single one of the kinds of fire mentioned in the Avesta, the Ātar Spaništa or "holiest fire", is described as the fire which burns before Ohrmuzd in heaven. But of course the supreme deity keeps his place in cosmological speculation and in liturgy.

The great number of fire-temples which existed in Iran during Sassanid times and long afterwards, and, according to the theological

writings, were all called Bahrām-fires, individually bore very varied names. Sometimes they are named after an ancient legendary king, sometimes after the founder of that particular fire, sometimes after peculiar features, such as a double dome, and sometimes they have patriotic names such as "May it make Iran resplendant". But they never bear the names of deities, neither of Ohrmuzd nor of anyone else. Very many ruins of such Sassanid fire-temples are known; they have been described in Erdmann's little book on Iranian fire-shrines. Most of them have the same style of architecture, known as *čabār-tāk*, that is to say a building with four arches, viz. a square edifice covered by a dome. This kind of building is very different from the fire-shrines known from the later Achaemenid period. In general we can recognise an open space where the cult of fire itself was practiced, and a room in which the fire was usually kept and maintained, an *ātaš-gah* or storeroom for fire, as it is called in Modern Persian.

It is not my intention at present to go any further into the ritual of fire. There must have been a continuous tradition concerning it, which persisted from the time when it was fully described in the Avestan writing *Nirangistān* down to the practices still in vogue among the Parsis. I will confine myself to two remarks. The first is, that the Iranian sources, Avestan or Middle Persian, say nothing about the holy fire having to burn eternally, whereas the classical writers repeatedly lay stress on precisely this point by speaking of an everlasting fire. In practice it is a fact that in the temples or at all events in the places where the fire was kept, it was kept up continually, but evidently this was not a point of primary importance either in speculation or in ritual prescriptions.

Secondly, it is remarkable that in the Middle Persian period we find the idea that fire is a symbol of the human soul. The *Bundahišn* says that the three great fires and the Bahrām-fire are the source of all earthly fires, even as the soul makes its entry from the spiritual world into the human body, and after the death of the body returns to its original abode. The same thought is found among modern Parsis, in connection with the custom prevalent among them of bringing their household fires at stated times to the temple, in order to have them, as it were, brought to new life there by union with the higher fire, as man is after death. In this practice we still have a reflection of the intimate association which must have existed even at the beginning between man and his hearthfire, to which I have already had occasion to draw attention.

Thus the Iranian cult of fire remained a very strongly autonomous institution, essentially very little influenced by coexisting ideas of a mythological and theological nature. That this institution could maintain itself in such an expressive form that the Persians became the "fire-worshippers" *par excellence*, can best be explained by the fact that the religious alteration which caused the personal power of the ancient deities to fade and made them into abstract figures in a theological system left the old cult of fire with every opportunity to develop independently and become the abiding religious bond which held the Mazdayasnians together. When once Islam had quenched the fires, there was no longer any sufficient spiritual tie to preserve the great community of Mazdāh from annihilation.

## DIE FEUERTEMPEL IN FARS IN ISLAMISCHER ZEIT\*)

Anlass zu diesem Vortrag war die Bestimmung der Orthographie der Namen der Feuerempel in Fars für die von Ref. bearbeitete Neuausgabe des Ibn Ḥawḳal<sup>1)</sup>. An handschriftlichem Material konnte jetzt ausser den schon bekannten Iṣṭaḥrī- und Ibn Ḥawḳal-Handschriften auch über den alten Istanbuler IH.-Kodex aus dem 11. Jahrhundert verfügt werden. Wie aus IH. und anderen Quellen hervorgeht, war im 10. christlichen Jahrhundert der Feuerkultus fast nur auf die Landschaft Fars beschränkt; die alten berühmten Tempel wie der in Šiz in Aḏarbaiğān und der bei Nisābūr werden zwar öfters erwähnt (al-Mas'ūdī; Ibn al-Faḳīh), aber bloss als traditionelle Berichte. Nur in Fars beruht die Beschreibung auf eigener Anschauung. Aus dem Umstand, dass Iṣṭ-IH. sagt, die vollständige Kenntnis der Feuerempel sei nur den Angaben der Diwane zu entnehmen, geht ausserdem hervor, dass die Tempel ein Steuerobjekt waren.

Als am meisten verehrter Feuerempel wird in dem betreffenden Abschnitt erwähnt derjenige in *al-Kāriyān*, welcher nach Jackson's Untersuchung (JAOS 1921) das Ātur Farrbag oder vielleicht besser Farrbag ist, das nach der Überlieferung in alter oder älterer Zeit von Ḥwārizm nach Fars gebracht worden war. Bei al-Bīrūnī heisst dieser Tempel ādar ḥwarra; im Iṣṭ.-IH.-Text wird bait nār farrā zu lesen sein. Dann wird ein Tempel in *Ġirra* genannt, der nach Dārā Sohn des Dārā genannt wurde. Der Text erwähnt weiter einen Tempel beim Teich von *Ġūr* (*Gör*), der bārīn, d.i. pārīn „antiquus“ genannt wurde; eine Pehlewi-Inschrift gab an, dass für dieses Gebäude 30 Millionen Dirham ausgegeben worden seien; diese Inschrift ist also von derselben Art gewesen wie die neulich auf der Ka'ba-i Zardūšt in *Naḳš-i Rustam* entdeckte Inschrift; in letzterer werden nämlich grosse Stiftungen erwähnt (Sprengling in ZDMG, Bd. 91 S. 663 f). Ein anderer Feuerempel in *Ġūr* hatte auf dem tīrbāl genannten Gebäude gestanden, aber scheint im 10. Jahrhundert nicht mehr dagewesen zu sein; der persische Name der in den Hss. überliefert wird

\*) Auszug aus einem Vortrag am 31. August 1938 gehalten für den IX. Deutschen Orientalistentag in Bonn. Vorher erschienen in ZDMG 93 S. \*10\*.\*13\*.

<sup>1)</sup> Iṣṭaḥrī, ed. de Goeje S. 110-119; Ibn Ḥawḳal, ed. de Goeje S. 189-190, neue Ausgabe S. 273-274.

liest Ref. *Irān-kunē-hurra*, d.h. „Mögest du“ oder „Möge es (das Feuer) Iran glanzvoll machen“; auch andere gleich zu erwähnende Tempel tragen Satznamen. In *Kāzerūn* gab es einen Tempel namens *gufta* d.h. „der Doppelte“; hier haben also vielleicht zwei Altäre nebeneinander gestanden, ähnlich wie das Doppelaltar aus achämenidischer Zeit bei *Naḫš-i Rustam*. Ein anderer Tempel in *Kāzerūn* wird nach Ref. *kawādan* zu lesen sein; hierin steckt also der Name *Kawād*. Im *Bundehišn* wird ein Tempel in *Hamadān* namens *Kawatakan* genannt. Diese Ableitung von einem berühmten legendarischen Namen hat Ref. veranlasst für einen der beiden in der Stadt *Sābūr* erwähnten Tempel die Lesung *Gunbad Kāwusan* wiederherzustellen, obgleich de Goeje, nach einer archäologischen Angabe von Ouseley sich später zu der Lesung *gāwsar* „Stierkopf“ entschlossen hat. Ein zweiter Tempel in *Sābūr* hat einen Namen, den Ref. jetzt *siyawuḥ-šīn* liest; also wieder nach einem Helden der Vorzeit. *Ṭabarī* erwähnt weiter im Tal von *Ġirra* verschiedene Feuerempel, die von dem Sassanidenvisir *Mihrnarsē* errichtet worden sind; der wichtigste hiess nach dem Stifter *Mihrnarsiyān*, andere waren nach seinen Söhnen benannt und einer hiess *farāz marā āwar ḥudāy* „schenke mir Erfolg, o Herr“, also wieder ein Satzname. Herzfeld (*Arch. Hist. of Iran*, S. 91 f.) glaubt diese Tempel gefunden zu haben. Sie werden nicht von *Išt-IR* erwähnt, es sei denn, dass einer mit dem in *Ġirra* identisch ist. In und bei *Šīrāz* werden drei Feuerempel genannt; der eine hiess das Feuer von *Hormizd*; den Namen des zweiten möchte Ref. *al-Kāraniyān* lesen, eine Benennung nach einem Mitgliede der Familie *Kāren*; für den dritten gibt die *Istanbuler Hs.* die unzweideutige Lesung *al-mansariyān*, was deuten kann auf die theologische Figur des *spenta manthra*. In diesem letzten Tempel werden, wie der Text berichtet, die Ehebrecherinnen mit *Kuhurin* gereinigt. Schliesslich erwähnt der Text bei *Ištahr* das Gebäude genannt *Masgid Sulaimān*, das ausführlicher von *al-Mas'ūdī* beschrieben wird. Im 10. Jahrhundert war es schon eine Ruine. Nach der Beschreibung muss es ein Feuerempel gewesen sein und Ref. hält es nicht für unmöglich, dass es mit der *Ka'ba-i Zardūšt* identisch ist.

## PESHĀWAR\*)

There has been some discussion about the possible mentioning of the town of Peshāwar in an inscription found in 1936 and 1939 on the so-called Ka'ba of Zoroaster in Naqshi Rostam near Persepolis. This inscription was discovered by the expedition of the Oriental Institute of Chicago on the lower parts of three of the walls of the monument which has now, with great probability, been identified as a fire temple of Achaemenid times <sup>1)</sup>.

The northern wall of the building, which contains a doorway at a certain elevation from the soil, faces the rock tombs of Darius and other Achaemenids and bears no inscription. In 1936 the excavations brought to the light an inscription on the eastern wall, beginning at about 1,50 m. below the present ground-level. A large portion was badly eroded, but what was left of it showed it to be written in Sassanian Middle-Persian characters, what is now called Pārsīk. The inscription was issued by a Sassanian king, who could not be clearly identified at the time.

This discovery was followed in 1939 by the unearthing of the inscriptions on the other walls. The one on the southern side was in Greek and the one on the western side in Arsacid Middle-Persian, the so-called Pahlawik or Parthian. The two latter inscriptions are much less damaged than the eastern one and have proved to be the Greek and Parthian versions of the text first discovered. The now almost certain reading of the text has put it beyond doubt that the inscriptions are from the Sassanian king Shahpur I (241-272 A.D.).

To the discoveries of 1939 also belongs another Sassanian Pārsīk inscription, which was found under the Pārsīk version of Shahpur's text on the eastern side of the Ka'ba of Zoroaster. The latter inscription is from the high priest (*magu-pat*) Kartir or Kartēr, who began his career under Shahpur and exercised considerable clerical influence over the following rulers of the Sassanian empire. Kartīr's inscription must have been engraved during the reign of Bahrām II (276-293).

The contents of these inscriptions and to a certain degree their

---

\*) Reprinted from Annual Bibliography of Indian Archaeologie (1940-1947) Kern Institute Leyden.

<sup>1)</sup> Cf. Kurt Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig 1941, p. 21.

texts have been made accessible by successive articles published by Professor M. Sprengling of Chicago in the *American Journal of Semitic Languages and Literature* and in the *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*<sup>1)</sup>. He has performed this difficult task with great learning and ingenuity and his publications and comments will remain the basis of the study of the inscription until a more comprehensive edition will be at hand.

The Shahpur inscription is of great importance for the data it furnishes on the political and religious situation of the Sassanid empire and on the history of the third Christian century in general<sup>2)</sup>.

After an introductory section, containing the formulæ of the king's titles, the text of the inscription gives an enumeration of the different parts of his empire, for a great part territories which had been conquered during his or his predecessor's reign or otherwise been made subject to his rule. A third section described Shahpur's memorable deeds, dealing chiefly with his wars with the Roman emperors and culminating in the capture of the emperor Valerianus by the Iranian army. In the fourth section the king gives elaborate instructions for the foundation of memorial fires<sup>3)</sup> for himself and for the members of his family. The short closing section is an exhortation to his successors to be diligent in the service of the gods.

Professor Sprengling has drawn attention to the marked similarity that is found between Shahpur's inscription and the famous Old-Persian inscription by Darius I on the rock of Behistun, in composition as well as in contents. Like Darius he begins by stating his rank and genealogy, followed by an enumeration of the many countries subjected to his rule. The parallelism in the following sections is not so complete, but it is enough to show the similarity in thought and perhaps in tradition which links the two great Iranian rulers.

The passage supposed to contain a reference to the town of Peshāwar is found in the second section. The provinces first mentioned

<sup>1)</sup> *AJSL*, vol. LIII (Oct. 1936-July 1937), *A new Pahlavi Inscription*, pp. 126-144; *ZDMG*, Bd. 91 (1937), *Zur Parsik-Inschrift an der "Kaaba des Zoroaster"*, pp. 652-672; *AJSL*, vol. LVII (January-October 1940), *Kartir, Founder of Sassanian Zoroastrianism*, pp. 197-228; *From Kartir to Shāhpūr I*, pp. 330-340; *Shāhpūr I, the Great, on the Ka'abah of Zoroaster*, pp. 341-420. The last named article treats of the Parthian and Greek texts of the Shahpur inscription and is followed by a very good photograph of the Parthian text.

<sup>2)</sup> Cf. A. T. Olmstead, *The mid-third century of the Christian Era*, in: *Classical Philology*, vol. XXXVII (1941), pp. 241-262, 398-420.

<sup>3)</sup> These are temples named after the king and other members of the royal household.



here are Pārs (Gr. *Περσις*), Parthia and Elam (Gr. *ουζηνη*, Parth. *hūzistān*). Then follow the countries of the West and those lying to the North-West, where the Paryadres mountains in Pontus and the Caucasian mountains constitute the boundary. Then come the eastern parts of Iran proper: Marw, Areia (Parth. *Harēw*, now Herāt), Aparshahr (the Upper Country or *Khurāsān*), Kirmān, Sakistān, followed by the regions forming together the present Baluchistan. After this is mentioned India (Gr. *ινδία*, Parth. *Hīndustān*), by which must certainly be understood the Indus valley, which proves that at this time that part of India was subject to the Sassanian king. As Prof. Sprengling remarks (p. 354) this statement is not sufficient to determine how far north the sway over the Indus valley extended, and in what follows he finds a proof that the northern part, including Gandhāra, cannot be included in India as understood by Shahpur, as it must have belonged to the Kushān territory. In any case the circumstance that Shahpur mentions neither Gandhāra nor even Bactria and Arachosia among his lands, as did his predecessor Darius, would point to the fact that "India" was conquered from the Baluchistan regions, just as was the case with the Arab dominion over Sind, which did not extend much farther north than Mūltān before the conquests of Maḥmūd of Ghazna. Darius, on the contrary, evidently had a firm hold over the upper course of the river, which he or one of his predecessors must have conquered by way of the Kābūl valley.

The next territory mentioned in Shahpur's inscription is the Kushān empire, which thus must be considered at the time as subjected in some manner to the Sassanid power<sup>1</sup>). It is, however, indicated as an empire (Parth. *hšatr*) and the inscription goes on to describe some of its limits. The translation of this passage in the Parthian text—which is proved by Sprengling to be the original of the three versions—is: "the Kushān empire (*kvšn hštr*) all the way to *pškbvr* and to *k'š svgd* and the *č'čstn* mountains". The passage is fairly legible except for what comes after *č'* of *č'čstn*, but this can easily be completed by the Greek version. The latter runs: κα[ι] *κουσσανηνων* *εδνος* *εως* [*εμπροσθεν* *πασκιβουρων* *και* *εως* *κας* *σωδικηνης* *και* *τσατηνης* *ορων*]. The passage between square brackets is illegible, but has been supplemented correctly, in all probability, the word *εδνος* being put

<sup>1</sup>) Cf. Vincent A. Smith, *The Early History of India*, Oxford 1914, p. 272. This author could only hint at the existence of Persian influence in the decaying Kushān territory, without being able to specify its nature.

as translation of Prth. ḥštr, as this is found in other parts of the inscription. In the Pars. version this part of the inscription is almost obliterated.

Prof. Sprengling has rightly estimated that the boundaries of the Kushān territory mentioned in the second and third place must be the region of Kāš—in Mohammadan times Kēš, now Shahr-i Sabz, to the south of Samarkand—in Sogdia<sup>1)</sup>, while the mountains of Čāčistān are the region of Šhāš in Mohammadan times, the present Tashkent beyond the Yaxartes or Sir-Darya.

It remains to determine the boundary first indicated.

Prof. Sprengling makes three identifications. He takes it for granted, without furnishing proofs for his supposition, that pskbvr is the town of Peshāwar. Further he identifies the Greek πασκιβουρων with the town called Kaspatyros (or Kaspatyron) in our edition of Herodotus (Book III 102 and IV 44), from whence Darius sent a naval expedition down the Indus and through the Indian Ocean and the Red Sea, in which Scylax the Karyandite took part. He adduces another form of Kaspatyros, namely Kaspapyros, found in the geographical work of Stephanos of Byzance of the seventh century A.D., apparently going back on Hecataeus of Miletus, Herodotus' predecessor<sup>2)</sup>. He further argues that Kaspapyros may very well be a miswriting for \*Paskapyros, which indeed has a strong similarity with Paskiburon. So his third identification is that of Kaspatyros-Paskapyros with Peshāwar.

The late Professor Herzfeld, who formerly has explained Kaspapyros as an older name of the town of Mūltān—which indeed, according to al-Birūni (India, Arabic text, p. 149) was also called Kasyapapura<sup>3)</sup>—afterwards abandoned this view and located Kaspapyros "close to the junction of the river of Peshāwar and the Swāt or of both with the Indus" or, in other words, "in the Peshāwar-Attock region"<sup>4)</sup>. He has repeated this view in the Vogel celebration volume *India Antiqua*<sup>5)</sup>, revoking expressly his former identification with Mūltān, mainly on the strength of a fragment found in Athenaeus II, 70, where the description of the country at the beginning of Scylax'

<sup>1)</sup> Cf. W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1928, pp. 134 sqq.

<sup>2)</sup> The reading *Kaspapyros* is also found in three Herodotus MSS.

<sup>3)</sup> *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, I, p. 94.

<sup>4)</sup> Ernst Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, II, p. 661.

<sup>5)</sup> *India Antiqua, A Volume of Oriental Studies presented to Jean Philippe Vogel*, etc., Leiden 1947, pp. 180-184; *Contacts between the Old-Iranian Empire and India*.

periplus speaks of "high mountains extending on both banks of the Indus densely covered by virgin forest" <sup>1)</sup>. In the same article Herzfeld also speaks of the Shahpur inscription and follows Sprengling in the identification of *pskbvr*-*πασκυβουρα* (sic) with Peshāwar, while explaining that the Iranian orthography renders Old Iranian \**puṣṣa-pura* for Indian *purushapura*.

In a Manichaean magical text recently published by Prof. W. B. Henning in BSOAS, Vol. XII (1947) the geographical designation *puškur* (or *puškur*) is found as one of the places ruled by a certain Yaksha. In his commentary on this form (p. 53 sq.) Henning declares himself almost convinced of its identity with the *pskbvr* found in the Shahpur inscription and holds both forms to represent the ancient name-form of Peshāwar, while giving some suggestions to explain their relation to the form *Purushapura*. In the Manichaean text *puškur* occurs together with Kashmir and China—which, according to Henning, reflects the Indian China—and the name of another place equally difficult to explain. So the geographical inference would only lead to seek *puškur* somewhere in the north-western borderlands of India. Henning is inclined to assign his text to one of the fourth, fifth or sixth centuries of our era; thus the form found in the Shahpur inscription is certainly the older one, if we should identify it with the Manichaean form, for which identification much may be said. The identification with Peshāwar remains, however, an open question.

That the ancient name of Peshāwar is Purushapura has been taken for granted ever since the identity of Peshāwar with the town named Po-lu-sha-pu-lo by the Chinese traveller Hsüan-tsang in the 7th century has been accepted <sup>2)</sup>. The form *Purushapura*, however, is not found in any Indian literary source. The first appearance of Peshāwar in a literary work after Hsüan-tsang occurs in the beginning of the eleventh century, when Sultan Maḥmūd of Ghazna had conquered Gandhāra during his military expeditions into India. It is mentioned in the form *Puršawr* by Sultan Maḥmūd's biographer 'Utbi, in his *Ta'riḥ al-Yamīni* <sup>3)</sup>, and also by al-Birūnī in his famous *Ta'riḥ al-Hind*. In this latter work he calls the town three times

<sup>1)</sup> *L.c.* pp. 182 sq. Cf. J. Junge, *Saka-Studien*, Leipzig 1939, p. 89, who concludes that the region of Kaspapyros is in Gandhāra; his conclusion is based on a general discussion of the Old-Persian inscriptions and the fragments of Hecataeus.

<sup>2)</sup> A. Foucher, *Notes on the Ancient Geography of Gandhāra*, Calcutta 1915, p. 4.

<sup>3)</sup> In the Cairo edition of 1286 with the commentary of al-Manīnī, I, p. 361.

Puršāwar (Ar. text pp. 111, 130, 163) and once Puršawr (p. 171)<sup>1</sup>. He even has observed its geographical latitude, for which he gives 34° 44' 2").

These data do not yet put beyond doubt that the original form was *Purushapura*, although certain authors like Markwart never speak of the town except in this form. They leave still less confidence, however, in the derivation from an earlier form *Paskibura*, supposing that such a form really did exist.

Herzfeld's explanation seems to ask too much of our phantasy, as long as it is not corroborated by other similar sound transitions. Especially the circumstance that the Parthian and Greek versions of Shahpur's inscription have a *b*, where the *p* of the Indian town-name should have been maintained, can not easily be neglected. It is true that Old Iranian *p* has become *b* in Middle Persian, as is proved by the Greek transcription νῖβουστ "inscription" for Parth. npšt<sup>3</sup>). But here we are not dealing with a genuine Iranian word, but with the Indian name of a town.

A still more important objection is that πασκιβουρων is a genitive plural and so rather indicated a people called πασκιβουροι than a town. Sprengling seems to assume that the name in itself is πασκιβουρων—though the Parthian has no ending after *r*—, while Herzfeld without any justification puts down πασκιβουρα as the name of the alleged town<sup>4</sup>). The genitive plural cannot be explained away, however, as the preceding preposition εμπροσθεν asks for a genitive, exactly as, earlier in the inscription, we read εμπροσθεν κατ' ορους "all the way to the Kap mountains (the Caucasus)"<sup>5</sup>).

There is moreover no reason why the boundary of the Kushān empire first mentioned should be sought for especially in Gandhāra. It is quite possible that this region, perhaps together with Kābūl and Bactriana—since the inscription does not mention these—was reckoned to be a part of the tributary Kushān empire. As Gandhāra formed, however a transition to the Indus valley, which was also ruled by Shahpur, it would be surprising to see this country mentioned

<sup>1</sup>) On the difference between both names cf. J. Markwart, *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, p. 109. His argumentation is not convincing.

<sup>2</sup>) The long list of geographical longitudes and latitudes in the Kānūn of al-Bīrūnī does not contain Puršāwar.

<sup>3</sup>) Sprengling, *AJSL*, LVII, p. 339.

<sup>4</sup>) Herzfeld even gives the reading of the Pars. version, although this cannot possibly be deciphered.

<sup>5</sup>) Henning is inclined to assume an older form \*Poškāpur.

as an outlying boundary. For this is what the inscription intends to express, just as it did in the North-West when mentioning the Paryadres and the Caucasus as the ultimate limits of the Sassanian power. As Prof. Sprengling remarks, the geographical description aims at "capping the eastern border column of the empire, as the western was capped in the Caucasian region" <sup>1)</sup>. So, as the two other boundaries of the Kushān empire are regions in Transoxania, we should rather search in the same direction if we wish to locate the *πασκιβουροι*.

Now Ptolemy, in his description of Sogdiana, mentions a people called *πάσχοι*, which he locates near or in the Oxus mountains <sup>2)</sup>. The Oxus mountains form the southern part of the western frontier of Sogdiana; the frontier is the Oxus itself and ends in the mountains bordering the upper course of that river <sup>3)</sup>. It should be kept in mind that Ptolemy's orientation is wrong; what he calls the western direction is really south-western. *πασχοι* might be considered as the first element of *πασκιβουροι*. As for the second element, the only possibility for identification which presents itself is to connect it with the Buriš, one of the names given to the inhabitants of Hunza and Nagir, who still speak the otherwise unrelated language called Burushaski <sup>4)</sup>. There is much to be said for the view that this people belongs to the pre-Aryan population of the southern Pamirs; so the *πασκιβουροι* could be located in the mountains bordering the upper course of the Oxus to the south. This would seem a far better place to mention as the extreme limit of the Kushān territory. The name *πάσχοι* might be even interpreted as an Iranian word meaning the "backmost" or "hindmost" (cf. Avestan *paskāt* "from behind") so that *πασκιβουροι* would mean "the backmost Būr". In Ptolemy's text only the first element has been preserved. After all, this region is not so far from Gandhāra, but it suits the line of thought of the inscription much better.

As to Kaspatyros or Kaspapyros, as the evidences adduced by different authors all agree in making it an important town in Gandhāra, it still may be very well have been an older name of Peshāwar, although an identification of the two names is impossible, with the exception of the second element *-pur*.

<sup>1)</sup> Sprengling, l.c., p. 357.

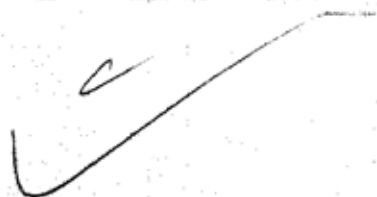
<sup>2)</sup> According to the edition of Ptolemy's Geography by Nobbe, Book VI § 4.

<sup>3)</sup> Nobbe's edition, Book VI § 1.

<sup>4)</sup> Markwart, *Webot und Arang*, pp. 107, 109.







Essays — Oriental  
Oriental — Essays

D.G.A. 80.  
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
NEW DELHI  
Borrower's Record.

Call No.— 891.04/Kra.— 5898.

Author— Kramers, J.H.

Title— Analecta Orientalia.Vol.1.

Borrower's Name	Date of Issue	Date of Return
-----------------	---------------	----------------

*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.