

Inv. 1803

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI  
PUBBLICATI DALLA  
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI  
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno X - 1934 - Volume X



BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI

1934-XII

L' EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI  
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

## EN MARGE DE LA GRANDE INSCRIPTION BACCHIQUE DU METROPOLITAN MUSEUM

Dans le dernier fascicule de l'American Journal of Archaeology XXXVII, 1933, pp. 232 sqq. MM. Vogliano et Cumont ont publié, en y joignant un savant commentaire, la grande inscription d'une association bacchique, trouvée à Torre Nova et actuellement au Metropolitan Museum de New York, dont l'existence était connue depuis quelque temps. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici le texte de l'inscription : il suffira simplement de rappeler qu'elle commémore la dédicace d'une statue de la prêtresse Agripinilla élevée par les mystes et que les noms des mystes qui ont contribué aux frais sont énumérés d'après leurs dignités dans l'association. La liste commence par Μακρεῖνος ἥρως, [Κηθ]ηγίλλα ὁρδοῦχος, sept prêtres, dont deux Gallicani, deux Orfiti, Macrinus, Tertullus et Celsus, et deux prêtresses, toutes les deux nommées Maliola. Les noms suivants n'ont pas un caractère aristocratique : ἵεροφάντης Ἀγαθόπους, θεοφόρος Gallicanus et Dionysius, ὑπουργὸς καὶ σειληνοκόσμος Serenus, κισταρφόροι 3 noms féminins, ἀρχιβούκολοι 3 noms masculins, βουκόλοι ἵεροι 7 noms, ἀρχιβάσσαροι 2, ἀμφιθαλεῖς 2, λικναρφόροι 3 noms féminins, φαλλοφόρος un nom féminin, πυρφόροι 2 noms masculins, ἵεροινήμων 1, ἀρχινεανίσκοι 1 nom malgré le pluriel, ἀρχιβάσσαραι 4 noms féminins, βουκόλοι 11 noms masculins; ἀπὸ καταζώσεως 89 noms masculins et féminins, βάνχοι ἀπὸ καταζώσεως 15, βάνχαι ἀπὸ καταζώσεως 3, ἵεροι βάνχοι plus de 100 noms: puis suit une lacune, dans laquelle des βάνχοι (Cumont p. 258) et peut-être des ἵεροι βάνχοι étaient énumérés, ἀντροφύλακες 2, βάνχοι plus de 44 noms, σειγγηται 23 noms masculins et féminins.

M. Vogliano a établi que les personnages mentionnés dans les premières lignes appartenaient à la famille noble de Pompeius Théophanès de Mytilène et qu'ils vivaient au milieu du second siècle après J.-C. De plus, nous savons que cette famille avait des possessions dans le voisinage du lieu où a été trouvée l'inscription.

Au savant commentaire de M. Cumont j'ai peu de chose à ajouter. Cependant, je ne puis me persuader que *ἥρως* soit le titre d'un dignitaire du collège, qui était à la tête de toute la hiérarchie sacrée. L'usage homérique d'après lequel 'héros' désigne un homme éminent, avait disparu depuis longtemps — les héros homériques étaient des défunts pour cet âge —, et quant à l'hymne des femmes d'Élis, où Dionysos est appelé *ἥρως*, hymne moins connu dans l'antiquité que dans les temps modernes, on peut mettre en doute la valeur de l'argument appliquant au prêtre cette désignation du dieu. Depuis le second siècle après J.-C. le défunt est très souvent appelé *héros* dans les inscriptions funéraires, et cet usage constant me semble s'opposer absolument à tout autre sens du mot dans notre inscription. Je partage donc l'opinion de M. Arthur Stein (Vogliano p. 223) qui ne peut songer à un héros vivant. Mais M. Cumont objecte qu'il serait absurde de supposer qu'un mort eût versé sa cotisation. Je n'en vois pas l'absurdité, car on peut admettre que Macrinus mourut entre le temps où il avait versé sa cotisation et celui où l'inscription fut gravée. Dans ce cas, on n'avait aucune raison de rayer son nom; mais, mort et héroïsé, il prenait tout naturellement sa place à la tête de la liste en qualité de héros. Je ne vois non plus le paradoxe de la conséquence selon laquelle un collège bacchique aurait eu une femme à sa tête<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Cumont qui a eu l'amabilité de lire le manuscrit de cet article a bien voulu faire quelques remarques sur ce sujet dans une lettre. Elles sont d'une telle importance que, avec son autorisation, je les reproduis ici. Il est persuadé que Macrinus n'est pas un mort. Il fait observer que, dans notre inscription, les hommes ont la présence sur les femmes: donc un homme, non la dadouque, doit être à la tête de la liste. De plus il renvoie à l'héroïsation de Lysandre, de Dion etc., mais ces exemples bien connus ne sont pas comparables à notre cas. Il s'agit là d'un premier essai d'établir un culte des grands hommes en empruntant les formes du culte des héros. Le fait que cet essai ne réussit pas prouve l'aversion d'assimiler des hommes vivants aux héros. Enfin M. Cumont me communique que M. de Sanctis s'est intéressé à

Nous savons quel rôle principal les femmes jouaient dans les mystères bacchiques depuis les temps anciens. De plus nous trouvons un dadouque, quoique masculin, à la tête d'un collège bacchique à Rome<sup>1</sup>.

La dignité de dadouque est probablement empruntée des mystères éleusiniens, où des éléments dionysiaques s'étaient introduits, et il est peut-être d'un certain intérêt de noter qu'un dadouque officiait à la fête des Lénées, où tenant le flambeau il s'écriait : appelez le dieu, et la foule répondait : Iacchos, fils de Sémélé, donneur de richesse<sup>2</sup>. J'ai émis l'opinion que ce dadouque était l'éleusinien qui officiait aussi aux Lénées, ce qui semble être confirmé par le fait que les épimélètes des mystères prenaient soin de la procession et des sacrifices aux Lénées<sup>3</sup>. Le passage de ce titre aux mystères bacchiques et son application à une femme étaient très naturels puisque les ménades portaient des flambeaux. Un mois hivernal à Delphes est nommé Δαδαφόριος parce que les orgia étaient célébrés au Parnasse dans ce temps.

Une hiérarchie sacrée si complexe ne se trouve dans aucun autre collège bacchique. Ici se pose la question de l'organisation des mystères bacchiques et de leur origine.

Les vieux mystères bacchiques étaient réservés aux femmes qui, pleines d'enthousiasme, parcouraient les montagnes dansant et brandissant leurs thyrses et flambeaux. Les hommes étaient exclus : sur les vases, ce sont non des hommes, mais des satyres qui sont

cette question et qu'il a su par lui que Mlle Guarducci a recueilli dans les inscriptions d'Asie Mineure de nombreux exemples de héros qui sont vivants. Son travail, où la question du titre de héros appartenant à des personnages encore en vie sera traité en détail, paraîtra sous peu dans les *Atti del Congresso di Studi romani*. Le témoignage des inscriptions sera décisif et l'on doit attendre les conclusions de cette publication de Mlle Guarducci. Heureusement cette question difficile n'est pas d'une grande importance pour le sujet principal de ces pages. Si « héros » était le titre du chef du collège de Torre Nova, ce serait encore un exemple du rétablissement des vieux titres cultuels dont on parlera ci-dessous.

<sup>1</sup> Dessau, *ILS*, n° 3369, *Pontius daduchus spirarches Liberis patris stibadium res[tit]uit loco suo.*

<sup>2</sup> Schol. Aristoph., *Ranæ*, 479, ἐν τοῖς Ληναῖσκοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου δαδοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγεται καλεῖται θεόν· καὶ οἱ υπακούοντες βοῶσι· Σεμελῆι· Ιακχε πλουτοδότα.

<sup>3</sup> Voir mes *Studia de Dionysisis atticis*, Lund 1900, pp. 113; Aristote, πολ. Αθ., 57; Dittenberger, *SIG*, 3<sup>e</sup> éd., n° 1029, l. 10.

les compagnons des ménades. Probablement, les bandes de ménades avaient chacune une coryphée, comme l'est Agavé dans les Bacchantes d'Euripide, et il est presque nécessaire de l'admettre, car les collèges de ménades avaient été soumis à un règlement officiel dès des temps anciens<sup>1</sup>. Ces mystères de femmes continuèrent jusqu'aux époques hellénistique et romaine. Quelques inscriptions nous informent de leur existence en Asie Mineure aux temps hellénistiques. A Magnésie sur Méandre, sur l'ordre de l'oracle, trois ménades furent appelées de Thèbes et chacune d'elles organisa un thiasos, Kosko le thiasos des Platanisténoi, Baubo celui πρὸ πόλεως et Thettalé celui des Kataibatai<sup>2</sup>.

Il est possible que cette relation souvent citée soit une falsification de l'époque où la ville aspirait à l'asylie, mais même dans ce cas elle montre quelle était l'organisation normale des ménades, divisées en plusieurs thiasoi<sup>3</sup>.

Une inscription de Milet du troisième siècle avant J.-C. nous renseigne sur le règlement officiel du culte mystique de Dionysos Bacchios<sup>4</sup>. Le rite de l'omophagie subsistait encore, quoique modifié ; le droit de célébrer ce rite est réservé en premier lieu à la prétresse qui officie pour la ville : de même, il est interdit d'assembler un thiasos avant le thiasos public. Il est permis à toute femme qui le veut d'initier à Dionysos Bacchios dans la ville, la campagne ou les îles, pourvu qu'elle paye un statère chaque triétéride à la prétresse. Toute semblable est la loi de l'île de Cos sur le culte de Dionysos Thyllophoros du second ou premier siècle avant J.-C.<sup>5</sup>. La prétresse achetait sa dignité et nommait une sous-prétresse. Il était défendu à toute autre femme de sacrifier ou d'initier sauf avec l'autorisation de la prétresse<sup>6</sup>. Ici les thiasoi ne sont pas mentionnés mais leur existence est impliquée

<sup>1</sup> Voir l'article encore valable de A. Rapp, *Die Mänaden*, Rhein. Museum XXVII, 1872, pp. 1.

<sup>2</sup> *Inschr. von Magnesia am Mäander*, n° 215 a; Gu. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aestate in Asia Minore culto*, Halle 1913, pp. 162.

<sup>3</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 373.

<sup>4</sup> Th. Wiegand, *Sechster Bericht über die Ausgrabungen in Milet usw.* Abh. der Akad. zu Berlin, Anhang, 1908, pp. 22; Quandt, *op. cit.*, p. 171.

<sup>5</sup> Dittenberger, *SIG*, 3<sup>e</sup> éd., n° 1012.

<sup>6</sup> Les mots se rapportant à cette disposition l. 26 ont en partie disparu, mais il n'y a pas de doute sur le sens. Le supplément τε λατύν, non τε λατύσθατ, l. 25, est confirmé par la loi de Milet, voir Wiegand *loc. cit.*, p. 23.

par le texte, puisque non seulement la prêtrise mais aussi d'autres femmes s'occupaient de l'initiation. Le premier soin de ces règlements officiels est d'ordre économique ; il s'agit de résérer les revenus du culte à la prêtrise afin que la ville en ait les plus grands rendements ; pour nous la chose importante est le fait que les mystères bacchiques féminins et leur organisation en thiasoi subsistaient encore, quoique incorporés dans les cultes officiels des villes.

Ils subsistaient encore à l'époque romaine. Kléa, l'amie de Plutarque, à laquelle il a dédié deux de ses essais, était coryphée du vieux collège des thyiades à Delphes. Il est très important que, à cette époque, les thyiades non seulement célébraient les orgia en parcourant les montagnes, mais aussi accomplissaient un autre rite, le réveil de Dionysos Liknites, l'enfant dans le van. J'ai supposé que ce rite, qui n'appartient pas à l'orgiasme thrace, est d'une origine phrygienne<sup>1</sup>.

Les mystères bacchiques étaient réglés par l'état et liés à la ville. Il en résulte que leur unité fondamentale disparut et qu'ils furent attribués à des formes différentes de Dionysos<sup>2</sup>. A Milet nous trouvons Dionysos Bacchios, à Cos Dionysos Thyllophoros, à Pergame Dionysos Kathégémon, dont le culte se répandit dans plusieurs villes d'Asie Mineure, à Ephèse Dionysos Phléos, à Téos οἱ τοῦ Σητανεῖου θεοῦ Διονύσου μύσται<sup>3</sup>, à Hiérocésarée même Dionysos Erikapaios, ce qui trahit une influence orphique.

Le grand et profond changement se fit quand des hommes furent aussi admis aux mystères bacchiques, et naturellement la question se pose de savoir si ces mystères auxquels des hommes participaient ont quelque relation avec les vieilles orgies des femmes ou s'ils sont une création tout à fait nouvelle.

Il y a, semble-t-il, des documents qui nous instruisent de la réception des hommes dans les orgies bacchiques, la relation de Tite-Live, XXXIX, ch. 8-18, sur les Bacchanales et l'édit du sé-

<sup>1</sup> Dans mon livre *The Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 497.

<sup>2</sup> Pour le matériel d'Asie Mineure je renvoie à l'ouvrage utile de Gu. Quandt, cité, p. 4, n° 2.

<sup>3</sup> Lebas-Waddington, *Voyage archéol.*, III; 3, n° 106; Quandt, loc. cit., p. 175; d'après la copie de Hamilton qui trouva la pierre encore intacte.

nat, qui ordonna leur répression avec tant de sévérité<sup>1</sup>. Le décret du sénat présuppose qu'aussi bien des hommes que des femmes y participaient en interdisant aux hommes d'assister aux Bacchanales sauf avec la permission du sénat ; il fait une exception pour des thiases comprenant deux hommes et trois femmes au maximum.

Il y a certaines contradictions dans la relation un peu romanesque de Tite-Live. Au commencement du ch. 8 il dit qu'un *graecus ignobilis, occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*, avait introduit ces rites en Etrurie. Mais au ch. 13 il fait dire à la courtisane Hispalla, dans sa dramatique confession, que les mystères étaient originairement réservés aux femmes, mais qu'une campanienne, Paculla Annia, avait introduit une modification en initiant les premiers hommes, ses fils. Cette information ne semble pas être d'accord avec les faits. Car une inscription funéraire souvent citée, de Cumes, datant du cinquième siècle avant J.-C. défend à tous, sauf aux initiés aux mystères de Bacchus, d'être ensevelis dans un certain endroit<sup>2</sup>. Si l'on doit se fier au texte (*tὸν βεβαγχευμένον*) il s'agit des hommes (et probablement aussi des femmes). Nous savons très peu de chose du vieux culte de Dionysos dans la Grande Grèce et la Campanie, mais comme Dionysos était associé à Déméter et Perséphoné, il est vraisemblable qu'il avait un caractère mystique<sup>3</sup>. Nous ne savons pas

<sup>1</sup> C. Cichorius, *Röm. Studien*, 1922, p. 21, a supposé que la politique du sénat s'est inspirée d'un précédent égyptien. Car on a trouvé un papyrus (voir Reitzenstein, *Archiv für Religionswiss.*, XIX, 1916, p. 191) contenant un édit de Ptolémée IV Philopator de la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., dans lequel le roi ordonne que tous ceux qui initient à Dionysos se rendent à Alexandrie pour déclarer de qui ils avaient reçu les mystères en remontant à la troisième génération et pour mettre sous scellé les livres exposant la doctrine sacrée. Il est vraisemblable que le pontife maximus M. Aemilius Lepidus qui avait été tuteur des enfants de Philopator connaissait cet arrêté, mais le contenu des mystères est différent. En Égypte, il s'agit de mystères exposés dans des livres sacrés, comme il n'était pas rare d'en avoir dans l'âge hellénistique, en Italie, on ne trouve pas mention de livres, seulement d'initiations et d'orgies ressemblant aux vieilles orgies quoique des hommes en fissent partie.

<sup>2</sup> Not. d. scavi, 1906, p. 378; Cumont, *Les religions orientales*, 4<sup>e</sup> ed., p. 197 : où θέμητος κατεσθίατο (εἰ) μή τὸν βεβαγχευμένον.

<sup>3</sup> Ainsi s'explique l'introduction de Cérès, Liber et Libera à Rome en 496 avant J.-C. Voir G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 1924; R. M. Peterson, *The Cults of Campania*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, I, 1919, p. 70.

non plus d'où est venu le grec de basse condition qui introduisit les mystères en Etrurie, peut-être de l'Italie méridionale, peut-être de l'Asie Mineure, où des mystères bacchiques auxquels des hommes participaient étaient en vogue déjà depuis un siècle au moins.<sup>1</sup> En tout cas ils avaient été corrompus. On soupçonne que les crimes des mystes ont été exagérés, ce qui est souvent le cas quand un mouvement religieux est persécuté, mais les accusations n'étaient probablement pas tout à fait sans fondement. Le récit romanesque de Tite-Live et avant tout la relation de l'origine des mystères de Hispalla sont modelés sur les notions communes concernant les orgies bacchiques telles qu'elles apparaissent dans les mythes qui racontent les vains essais pour réprimer le ménadisme. On supposa donc que, à l'origine, seules des femmes participaient aux mystères bacchiques. Par suite, on ne peut se fier à l'information qu'une campanienne fut la première qui initia des hommes. Des hommes étaient initiés au culte mystique de Bacchus en Campanie dès le commencement du cinquième siècle.

Ici nous avons à faire avec un mouvement religieux italien et l'on n'est fondé à en tirer aucune conclusion pour le développement du culte et des mystères bacchiques en Grèce et en Asie Mineure. Revenons à ces pays. Il semble que les vieilles orgies ont eu une certaine influence sur les mystères des époques postérieures, car la division des mystes en plusieurs thiasoi subsistait encore. Une dédicace d'Acmone en Phrygie parle de premier thiasos des mystes<sup>2</sup>; par conséquent il y en avait aussi d'autres. Cependant le mot avec lequel un collège bacchique est habituellement désigné à l'époque romaine est celui de *σπίρα*. Le mot semble être originaire d'Asie Mineure et a été emprunté par le latin : *spira*. Très souvent quand une *spira* est mentionnée, on ne voit pas s'il y en avait d'autres à côté d'elle, mais la conclusion

<sup>1</sup> T. Frank, *The Bacchanalian Cult of 186 B. C.*, Class. Quarterly, XXI, 1927, p. 128 sq., nie que les Bacchanales soient provenues de l'Asie Mineure et cherche leur origine chez les captives qui furent prises en grand nombre à Tarente en 208 avant J.-C. Les Bacchanales étaient connues au temps de Plaute, si le vers *Mil. glor.*, 1015, n'est pas traduit de l'original grec.

<sup>2</sup> W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I : 2, p. 644, n° 546; Quandt, *op. cit.*, p. 211. Le collège s'appelle *βαχυετόν* à Mégare, *IG*, VII, 107, à Péritinthe, *IGR*, I, 787, et à Nicopolis ad Istrum, Dessau, *ILS*, 4060.

qu'elles existaient est justifiée dans les cas où un attribut est ajouté au mot σπεῖρα<sup>1</sup>.

Quoiqu'il soit probable qu'il y ait ici une certaine réminiscence des vieilles orgies bacchiques, la plupart des dignités et des rites que nous connaissons par les inscriptions ne revèlent pas cette origine, et le problème principal reste de savoir d'où les hommes ont été introduits dans les mystères bacchiques. On pourrait penser aux mystères d'un dieu phrygien apparenté à Dionysos, Sabazios, dont les thiasotes parcoururent les rues d'Athènes portant des serpents et des vans au temps de Démosthène, mais il n'est pas très vraisemblable que la réforme des mystères bacchiques remonte aux mystères de Sabazios, car Sabazios a gardé son nom et son culte même à une époque postérieure. Je penserais plutôt à l'inclination universelle de l'âge hellénistique pour les cultes mystiques qui accompagne le déclin de la vieille religion de la polis. Tacite (*Hist.*, IV, 83) nous informe que l'Eumolpide Timothéos a été appelé à Alexandrie par Ptolémée Lagou comme *antistes cérémoniarum* et on a ranimé et remanié certains mystères de la Grèce, p. ex. ceux d'Andanie et ceux de Phénéos<sup>2</sup>. Cette tendance se développa durant la période romaine où même le culte pour ainsi dire le plus profane qui ait existé, le culte des empereurs, revêtit la forme de mystères, ce que montre le nom d'un haut dignitaire de ce culte, le αεβαστοφάντης, connu en Asie Mineure. Un penchant mystique était inhérent au culte de Dionysos qui devint plus populaire que jamais à l'époque hellénistique. Il était presque inévitable qu'une forme mystique lui fût donnée et que des hommes y fussent aussi admis comme dans les autres mystères. On doit ajouter que ces mystères étaient souvent associés aux cultes officiels auxquels des hommes participaient même en qualité de prêtres. Il n'y avaient pas des formes

<sup>1</sup> Μιδαπεδειτῶν σπείρη, *Inscriften aus Pergamon*, 319, 320, Quandt, p. 123; σπείρη Τραιανησίνη du port de Trajane, *IG*, XIV, 925; Ασιανῶν σπείρη, Arch.-epigr. Mitt. aus Oesterreich, XVII, 1894, p. 212, n° 107, de Ferdinandovo en Bulgarie. Il n'est pas certain que la σπείρη Πομπαῖον de Tomi, loc. cit., XIV, 1891, p. 28, n° 57, soit bacchique. Cf. τῷ θαυματῷ τῶν Ασιανῶν de Périthe, *IGR*, I, 787, et l'inscription de Clausenburg, de l'an 233 après J.-C., Dessau, *ILS*, 4061, *nomina Asianorum, Germanus spirar[ch]aes, Tattario Epipodia mater*, suivent de nombreux noms.

<sup>2</sup> Paus. VIII, 15, 1 sq.; cf. mes *Griech. Feste*, p. 343.

anciennes, excepté les orgies réservées aux femmes ; on dut par conséquent créer des formes nouvelles, ce qui n'était pas rare dans les cultes mystiques de cette époque, cf. p. ex. le règlement des mystères d'Andanie et les livres sacrés de Déméter Kidaria à Phénées.

Il est peut-être possible de démontrer la vérité de ces vues un peu générales et de leur donner plus de solidité par un examen des titres de dignitaires nommés dans les inscriptions relatives aux associations mystiques bacchiques. Elles mentionnent souvent un dignitaire, p. ex. le spirarchès ou le prêtre, sans qu'il soit permis de conclure qu'il n'y en eut pas d'autres. Mais certaines inscriptions nous font connaître toute une série de dignitaires. Ceux de l'inscription de Torre Nova ont été déjà énumérés. En second lieu vient l'inscription des Iobacchoi à Athènes<sup>1</sup> dont voici les titres : ἵερεύς, ἀνθιερέύς, ἀρχιβακχος, προστάτης, ἵερεις, βουκόλικός, ταμίας, γραμματεύς, εῦκοσμος, ἔπικοι, ἵεροι παῖδες, λόβακχοι. Les titres sont très nombreux quand bien même quelques uns comportent des charges profanes. Dans les mystères de Dionysos Kathégémon à Pergame nous avons ἀρχιβούκολος, βουκόλοι, ὄμνοδιδάσκαλοι et σειληνοὶ avec un χορηγός<sup>2</sup>. Un autre catalogue de la même ville<sup>3</sup> mentionne le prêtre de Dionysos Kathégémon, deux χορεύσαντες βουκόλοι, un διαταξῖ[αρχος], un ἐστιάρχης ἀρχιβούκολος et 13 βουκόλοι. Une inscription d'Apollonie en Thrace<sup>4</sup> énumère : λικναφόρος, βουκόλος, ἐστία[ρχος ?], ἀρχιψύσ[της], ἀρχιβασσάρα, κισταφόρος, κρατηριάρχος. A Ephèse on trouve dans une inscription θυρσοφόρος, βουκόλος et βασσάραι et dans une autre le prêtre (ἱερατέων) et les mystes de Dionysos Phléos, un ἱεροφαντεύον et un ἐπιμελητής τῶν μυστηρίων<sup>5</sup>, à Magnésie sur Méandre ἀρχιμύστης, μύσταται, deux ἄππας Διονυσίου, ἱέρια καὶ στεφανηφόρος, ἱεροφάντης, ὑπέτροφος<sup>6</sup>, à Philadelphie dans une dédicace à Dionysos Kathégémon un ἱεροφάντης et un ἀρχιβούκολος [τῆς σπ]είρης, dont les mystes sont mentionnés dans une autre inscription et le hiéro-

<sup>1</sup> Dittenberger, *SIG*, 3<sup>e</sup> éd., n° 1109.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, n° 1115.

<sup>3</sup> *Athen. Mitt.*, XXIV, 1889, p. 179.

<sup>4</sup> *CIG*, 2052. On lit κρατηριάρχος sur la pierre.

<sup>5</sup> *Greek Inscr. in Brit. Mus.*, n° 602 et 595; Quandt, p. 161.

<sup>6</sup> *Inschr. von Magnesia am Mäander*, n° 117; Quandt, p. 163.

phante dans une troisième<sup>1</sup>, à Périnthe la souscription d'un oracle sibyllin relatif aux mystères de Bacchos porte les noms de l'ἀρχιβούκολος, de l'ἀρχιψυστῶν et du σπείραρχος<sup>2</sup>, et une consécration est faite τῷ βασιχείῳ τῶν Ἀστανῶν ἡγεμονέουντος (nom), σερομνημονοῦντος, ἀρχιψυστοῦντος, σερατεύοντος<sup>3</sup>. A ces titres quelques autres s'ajoutent qui ne se trouvent qu'isolés. A Attalie en Lydie une spira honore un ναρθηκοφόρος, titre qui est restitué dans une autre inscription<sup>4</sup>, à Puteoli nous trouvons un *orgiophantes* et un *parastates*<sup>5</sup>, le *spirarches* est déjà mentionné et la *mater* qui figure avec lui dans l'inscription de Clausenburg<sup>6</sup>.

Ajoutons qu'il y avait aussi des associations nombreuses d'admirateurs de Dionysos ou de Bacchus, comme d'adorateurs d'autres dieux, sans aucun culte mystique<sup>7</sup>; mais il y a un exemple prouvant que le penchant mystique se faisait sentir même dans un collège de cette espèce. L'inscription d'un autel de Rhodes du second siècle après J.-C.<sup>8</sup> dit qu'un certain Dionysodoros a été couronné par le κοινὸν τῶν Διονυσιαστῶν ἐν ταῖς τῶν Βασιχείων ὑπόδοχαις κατὰ τριετηρίδα; la période triétérique est liée au culte mystique. Le dieu de l'association était Dionysos Baccheios. Une inscription en l'honneur d'un prêtre de Dionysos Baccheios datant du règne de Caracalla<sup>9</sup> nous informe que ce prêtre avait payé une somme d'argent à l'homme qui jouait de l'orgue hydraulique pour éveiller le dieu et aux chanteurs qui exécutaient un hymne en l'honneur du dieu, l'inscription est interrompue aux mots: καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ δὲ καθέδοις δοσὶ τοῦ - -. Ceux-ci sont évidemment des éléments du culte mystique, adaptés aux progrès techniques du temps.

Cette sèche énumération des titres et dignitaires des mystères bacchiques montrera leur grande variété. Ceux qui remontent aux vieilles orgies bacchiques ne sont pas aussi nombreux que

<sup>1</sup> Quandt, *op. cit.*, p. 179.

<sup>2</sup> Voir p. 8, n° 1.

<sup>3</sup> *IGR*, I, 787; cp. Cumont, p. 254, sous le règne de Septime Sévère.

<sup>4</sup> Quandt, *op. cit.*, pp. 183, 198-9, resp. 165-6 après J.-C.

<sup>5</sup> Dessau, *ILS*, 3364, 3365.

<sup>6</sup> Voir *supra* p. 8, n° 1.

<sup>7</sup> Voir F. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens*, p. 196.

<sup>8</sup> *IG*, XII : 1, 155.

<sup>9</sup> Oesterr. Jahreshefte, VII, 1904, p. 92; Quandt, p. 204.

les autres, ce qui s'explique par le fait que ces orgies n'avaient pas de hiérarchie compliquée. Le plus fréquent est le nom général désignant les mystes, *βάκχοι*, *βάκχαι*. Mais on a essayé de créer des dignitaires en attachant aux rites des orgies le *θυρηφόρος* et le *ναρθηκοφόρος*. Contrairement au proverbe connu

*πολλοί μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι,*

on a fait des porteurs de thyrse des dignitaires spéciaux sur le modèle des autres personnes qui portaient des choses sacrées dans les processions. On a aussi créé un '*orgiophantes*', mais ce nom montre l'influence des mystères éléusiniens, car il est formé d'après le modèle du hiérophante, titre qui revient assez souvent dans les collèges bacchiques. Ces emprunts étaient facilités par le fait qu'il y avait un certain rapport entre le culte éléusinien et le culte de Dionysos<sup>4</sup>.

Il y a une classe de titres relatifs aux orgies plus nombreux qui se distinguent par une note spéciale. Quelques uns d'entre eux sont des mots désignant des animaux. *Βάσσαρα*, peut-être un nom lydien du renard, était une vieille désignation de la ménade, qui se couvrait de la peau du renard; ce nom revient dans l'inscription de Torre Nova et à Ephèse, dans celle-ci on a créé des *ἀρχιβάσσαρα* et même des *ἀρχιβάσσαροι*. On a supposé avec probabilité que les chevaux (*ἵπποι*) de l'inscription des *Iobacchoi* sont des silènes, parce que les silènes dans les peintures de vases attiques sont des sortes de demi-chevaux. Les silènes même se trouvent dans les mystères de Dionysos Kathégémon et le *ἄππας Διονύσου*, dont il y a deux à Magnésie sur Méandre, ne peut être que le vieux père nourricier du dieu, il y a encore une *όπτροφος*. Aucun titre n'est si fréquent que celui de *βουκόλοι*. On sait que ce nom est dérivé du culte ancien où Dionysos était vénéré par des bouviers sous la forme d'un taureau, mais le mot ne se rencontre pas comme désignation d'un membre du culte bacchique avant l'époque romaine. Le cas est le même pour tous les autres de ces noms. On ne doit donc pas s'imaginer qu'ils dérivent immédiatement du vieux culte mystique. Ils se sont conservés par la tradition littéraire — dans

<sup>1</sup> Voir supra p. 3.

la procession de Ptolémée Philadelphe on voyait μημαλλόνες καὶ βασάπαι καὶ Λυδαί — et les titres ont été ranimés par le goût archaïsant des époques hellénistique et romaine. Le goût bucolique si caractéristique de l'âge hellénistique y a aussi contribué. Car tous ces noms relatifs à la vie de la nature étaient chers à des hommes qui subissaient le charme des poèmes bucoliques de Théocrite et de ses imitateurs, et nous connaissons la popularité des satyres et des animaux dans l'art de ces époques. L'inscription de Torre Nova nous fournit aussi une preuve précieuse à l'appui de cette opinion par la mention des ἀντροφύλακες. M. Vollgraff a bien mis en lumière le rôle de l'antre dans la mythologie et le culte de Dionysos<sup>1</sup>, la note bucolique y est apparente. Dans l'art, si j'ose dire, bucolique, l'antre est un des sujets les plus populaires.

Mais l'antre bacchique comporte aussi une autre association. Athénée raconte, IV, p. 148 B, qu'Antoine fit construire à Athènes, pour s'y enivrer avec ses amis, un pavillon ombragé de verdure et orné de tambourins et nébrides à l'imitation des grottes bacchiques. Dans la procession de Ptolémée Philadelphe on vit un antre d'où deux sources de lait et de vin jaillissaient. Dionysos était devenu le dieu du vin et le vin ne manquait ni dans ses fêtes, ni dans ses mystères. Les symposia et les banquets, si fréquents dans toutes les associations religieuses, étaient encore davantage à leur place dans le culte de Dionysos. Nous le savons par le règlement des Iobacchoi qui en donne une ordonnance détaillée ; pour le banquet, il y avait une στιβάς. Nous retrouvons le *stibadium* dans deux inscriptions de Rome<sup>2</sup>, et dans la même ville certains membres d'une 'spira' non seulement ornèrent de marbre le temple de Liber, mais aussi donnèrent à la *spira* un terrain et un jardin qui leur appartenaient<sup>3</sup>. Naturellement les banquets avaient lieu dans une maison et les inscriptions la mentionnent par fois. A Magnésie sur Méandre il y avait un *ἴσπος οἶκος*<sup>4</sup>, et à Acmonie en Phrygie les mystes

<sup>1</sup> Bull. corr. hell., LI, 1927, p. 455; cf. Cumont, p. 259.

<sup>2</sup> Dessau, ILS, 3369, 3370.

<sup>3</sup> Op. cit., 3361, temps de Septime Sévère.

<sup>4</sup> Inschr. aus Magnesia am Mäander, 117; Quandt, p. 163.

de Dionysos Kathégémon dédièrent pour leur propre usage une salle (*διάτα*) avoisinante<sup>1</sup>. On ne doit pas oublier que ces assemblées où l'on mangeait et buvait jouaient un grand rôle aussi dans les associations des mystères bacchiques. Les titres de l'*έστιαρχος* et du *κρατηράρχος* dans un collège d'Apollonie de Thrace<sup>2</sup> se rapportent à ces banquets. La danse des *βουκόλοι* dont parle Lucien (*De salt.* 79), et dont témoignent les *χορεύσαντες βουκόλοι τὴν ἐπ'*] αὐτοῦ τριστηρίδα à Pergame<sup>3</sup>, était fondée dans le culte ancien, mais s'adapta merveilleusement au goût d'un âge qui aimait la danse des pantomimes.

Toute une série de titres dérivent du culte officiel, en premier lieu ceux des prêtres et des prêtresses. Les titres qui se rapportent aux processions sont spécialement intéressants pour la connaissance des rites de ces collèges. Les *ἀρφιθαλεῖς* assistaient à beaucoup de cérémonies et on les trouve souvent dans les processions<sup>4</sup>. Les *πυρφόροι* portaient le feu dont on avait besoin pour le sacrifice<sup>5</sup>, car on ne peut pas penser aux cérémonies où le feu sacré était porté d'un lieu à un autre, p. ex. de Delphes à Athènes. Les *θεοφόροι* portaient l'image du dieu, la *φαλλοφόρος* le phallus, qui était promené dans tant de processions dionysiaques, les *λιτυναφόροι* le van et les *κισταφόροι* la ciste ; tous les deux appartaient aussi à d'autres cultes, particulièrement à celui de Démetre. On voit le but : former une procession imposante, dont le modèle inimitable était la procession organisée par Ptolémée Philadelphe à Alexandrie, et dont la description nous est conservée par Athénée.

On peut passer sous silence les dignitaires d'un caractère plus profane, nécessaires à l'administration des collèges dont les revenus provenaient des cotisations de leurs membres, le *ταμίας* et le *γραμματές* des Iobacchoi, et le *ἱερομνήμων* d'Apollonie de Thrace. Dans le collège de Torre Nova il y a un *ἱερομνήμων*, mais la famille des Pompeii payait probablement tous les frais. Quant au titre d'*ἀρχινεασίκος*, qui apparaît dans cette inscription

<sup>1</sup> Quandt, p. 221.

<sup>2</sup> Voir supra p. 9.

<sup>3</sup> Athen. Mitt., XXIV, 1899, p. 179; cp. Cumont, p. 248, n° 6.

<sup>4</sup> Cf. A. Oepke, 'Αρφιθαλεῖς, Arch. f. Rel.-wiss., XXXI, 1934, p. 42 sq.

<sup>5</sup> P. ex. Dittenberger, *SIG*, 3<sup>e</sup> éd., 1168, l. 43.

seulement, je supposerais volontiers qu'il est emprunté aux *sodalicia iuventutis* et qu'il est une traduction du nom latin de leur chef, *praetor* ou *magister iuventutis*. Car il paraît vraisemblable qu'on s'appropria ce titre honorifique très répandu dans les villes d'Italie, et l'on en peut citer d'analogues aussi en Grèce<sup>1</sup>. Le titre de *mater* dans une inscription du règne d'Alexandre Sévère<sup>2</sup> était un titre honorifique commun en ces temps-là (cp. *mater castrorum, senatus* etc.).

Les dignités qui se trouvent dans les collèges mystiques bacchiques sont très différentes et variées et elles proviennent de divers cultes. On voit quelques traces des vieilles orgies, dont la contribution ne put être considérable par suite de la simplicité de leur organisation. Les cultes officiels eurent une influence plus grande, y compris les mystères éleusiniens. On voit le goût archaïsant et bucolique d'un âge postérieur ainsi que les efforts en vue de créer de grandes processions pompeuses avec un personnel nombreux. L'uniformité et l'homogénéité caractéristiques des mystères importés de l'Orient font absolument défaut dans les mystères bacchiques. Il en est de même en ce qui concerne la direction. Dans les mystères qui avaient été affiliés à un culte d'une ville on trouve, au moins dans quelques cas, le prêtre du dieu local comme chef suprême, le prêtre de Dionysos Kathégémon dans les mystères de Pergame<sup>3</sup>, le prêtre des Iobacchoi à Athènes, qui était le célèbre rhéteur Hérodes Atticus. Dans l'inscription de Torre Nova les prêtres sont au nombre de sept et à côté d'eux il y a deux prêtresses. Ils occupaient évidemment une place inférieure. Dans d'autres cas il est, à vrai dire, très difficile de décider qui est le chef. Dans une inscription de Périnthe il semble que l'*archimystès* soit le chef, l'inscription

<sup>1</sup> M. Rostowzew, *Röm. Bleittesserae*, Klio, Beiheft, III, p. 59; J. P. Waltzing, *Les corporations professionnelles chez les Romains*, IV, p. 216; Poland, op. cit., p. 93.

<sup>2</sup> Voir supra p. 10.

<sup>3</sup> *Inschr. von Pergamon*, 248, Dittenberger, *OGI*, 331, III, 1, 38 sq. Cependant nous lisons dans une inscription de Pergame, Dittenberger, *IGS*, 3<sup>e</sup> éd., 1115 que les βουκόλοι honorèrent τὸν ἀρχιβούκολον διὰ τὸ εὐσεβῶς καὶ ἀξίως τοῦ Καθηγαμόνος Διονύσου προίστασθαι τῶν θείων μαστηρίων, c.-à-d. que l'archiboukolos avait organisé les mystères sous le patronage du prêtre qui était un très haut personnage.

étant datée d'après lui. Ce titre revient dans une autre inscription de Périnthe<sup>1</sup>, à Magnésie sur Méandre<sup>2</sup> et à Nicopolis ad Istrum<sup>3</sup>. La première inscription de Périnthe nous avertit que le *spirarchès* n'est pas le chef suprême, c.-à-d. s'il y a plus d'une *spira*; s'il n'y en a qu'une, il l'est naturellement. En fait, nous savons très peu de chose sur la direction des mystères bacchiques sauf que le défaut d'uniformité y est apparent.

La raison de ce manque d'homogénéité et d'unité qui caractérise les mystères bacchiques contrairement aux autres mystères n'est pas difficile à comprendre. Un faible lien les unit seulement aux vieilles orgies; pour la plupart ce sont des créations nouvelles de l'âge hellénistique (ou romain) dues à la tendance croissante au mysticisme et au penchant du culte de Dionysos vers le mysticisme. Et la popularité de Dionysos alla croissant, témoin le mythe de sa campagne aux Indes qui fut créé à cet âge. Ces créations nouvelles sont souvent annexées aux cultes officiels du dieu, il s'en suit qu'elles sont locales et qu'elles diffèrent d'après les villes. Le vieux démembrément de la religion grecque, la religion des *poleis*, se fit ici sentir. Il était possible aussi pour des hommes privés de créer un collège bacchique; l'âge hellénistique et romain est justement l'âge d'or des collèges. Nous voyons qu'ils l'ont fait. On a même une inscription de Téos: μόσται οἱ σὸν Ἀθροδότω Μητροδώρου<sup>4</sup>. Chacun a constitué un collège d'après son goût et le goût du temps cherchant des dignités qui lui semblaient appropriées et les empruntant de divers côtés. On soupçonne parfois que les mystères étaient plutôt une façon de parler qu'une réalité, ce qui n'empêche pas que le sentiment mystique en ce qui concerne le dieu fût une réalité très forte. On essaya d'embellir les mystères de diverses manières. Il y avait des hymnes, des danses et peut-être des représentations dramatiques, et la musique de l'orgue hydraulique s'y faisait entendre.

Ainsi nous nous trouvons dans une certaine opposition avec les

<sup>1</sup> Rhein. Mus., XXXIV, 1879, p. 211, Σπάλλιος Εὐγέθις ἀρχιβαύκελος, Ἡράκλειδος Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος, Ἀλέξανδρος σπείραρχος. IGR, I, 787.

<sup>2</sup> Inschr. aus Magnesia am Mäander, 117.

<sup>3</sup> Dessau, ILS, 4060, 227 après J.-C.

<sup>4</sup> Bull. corr. hell., IV, 1880, p. 164, n° 21; Quandt, p. 153, 2<sup>e</sup> siècle après J.-C.

idées de M. Cumont dans son admirable exposé des mystères bacchiques<sup>1</sup>, où il insiste sur les éléments orientaux qui s'y introduisirent. Nous avons cherché à expliquer leur origine et leur développement du point de vue du culte grec. Ceci est le résultat de l'analyse de leur organisation, et les questions d'organisation ne doivent pas être négligées, elles nous fournissent des données précieuses même pour l'histoire religieuse. Nous ne nions pas l'importance des éléments orientaux, ils s'infiltraient partout après le temps d'Alexandre le Grand, mais il nous semble qu'au fond les mystères bacchiques étaient grecs. Leur manque d'unité et d'homogénéité tant à l'égard de leur dieu que dans leur organisation trahit l'héritage grec et montre qu'ils tirent leur origine des cultes des *poleis* grecques. Sans doute une variété analogue de doctrines correspondit à cette diversité. Quoique les mystères bacchiques eussent une force religieuse saisissante et bien qu'ils atteignissent même les couches inférieures de la société, cette diversité doit avoir été pour eux un grand obstacle dans la concurrence avec les autres mystères.

Les mystères bacchiques sont plus fréquents dans les villes grecques de l'Asie Mineure qu'ailleurs et ils se sont répandus de là au dehors; nous trouvons la *spira Asianorum* en Bulgarie et le *βαυγετον Ἀστανῶν*<sup>2</sup> à Périnthe. Nous avons tiré la plupart de nos exemples de l'Asie Mineure et le livre de M. Quandt met en pleine lumière l'extension des cultes bacchiques dans ce pays. Ils n'étaient aussi populaires dans aucune autre province. La plupart des hymnes dits orphiques, particulièrement ceux qui célèbrent Dionysos, ont été composés en Asie Mineure et peut-être à Perse même<sup>3</sup>. L'Asie Mineure semble en fait être le centre des mystères bacchiques, ce qui sans doute tient à l'existence dans ce pays des vieux cultes lydiens et phrygiens qui étaient étroitement apparentés à celui de Dionysos grec. Cependant les villes grecques qui ont créé ces mystères se sont inspirées des formes du culte grec.

<sup>1</sup> Dans l'appendice de la quatrième édition de son ouvrage, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 195.

<sup>2</sup> Voir supra p. 8, n. 1.

<sup>3</sup> O. Kern, *Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs, Genethliakon C. Robert dargebracht*, 1910, p. 87, et *Hermes*, XLVI, 1911, p. 431.

Agripinilla a appris à connaître ces mystères durant ses séjours en Asie Mineure qu'on peut admettre avec certitude. Sa famille était originaire de Mytilène où elle avait des biens, de plus son mari résida à Pergame comme proconsul vers 165 après J.-C. et son fils Céthégus était son légat. Probablement ils ont connu plutôt les mystères bacchiques des villes que des vieux cultes de l'île de Lesbos, non seulement ceux de Dionysos Kathégémon à Pergame mais aussi les autres, p. ex. à Ephèse, la plus grande ville d'Asie Mineure à cette époque, à Milet etc. Il me semble probable, quoique la chose reste incertaine, que la création du collège de Torre Nova a eu lieu après le séjour de la famille en Asie Mineure durant le proconsulat de Gallicanus.

Agripinilla dut être impressionnée par les mystères bacchiques et les porta à Rome. Mais elle était une femme d'un rang très élevé, elle ne fit pas de propagande parmi le peuple, mais créa un collège composé de sa famille et de ses serviteurs, qui partageaient ses penchants pour les mystères bacchiques, parce qu'ils étaient originaires de l'Asie Mineure ou liés avec ce pays. On a relevé qu'il n'y a pas de noms sémitiques ou égyptiens dans la liste. Agripinilla connaissait la diversité des mystères bacchiques; en s'inspirant de différents modèles elle a voulu créer un collège aussi splendide que possible; il apparaît qu'avant tout elle a eu en vue une procession magnifique.

Notre inscription est un témoignage précieux de la diffusion d'un culte mystique qui dès son origine fut lié au culte officiel des villes par les soins de membres de la plus haute société, phénomène historique qui offre des rapports avec celui de la fondation des mystères dans le culte de la *polis*, qui était entre les mains de l'aristocratie municipale.

#### NOTE ADDITIONNELLE

Mon manuscrit était déjà envoyé à l'éditeur quand l'*Archäologischer Anzeiger*, 1933, p. 139, fig. 23, a donné la reproduction d'un bas-relief provenant de Constantinople, d'un grand intérêt pour notre sujet. Il représente à gauche Dionysos debout, à droite Dionysos assis, et entre eux une victime. L'inscription se lit: Επι] ἐφορινάμιονος ...δος Ἀθανιχώντος το ...μύστας καὶ θιασέται

εὐεργέτης ὑπὲρ τῶν θερέων. Il n'est pas certain que le hiéroménémon soit le chef de l'associaton, bien que l'inscription soit datée d'après lui (cf. p. —); on se souvient qu'il y a des décrets athéniens datés d'après le scribe. La relation entre les mystes et les thiasotes n'est pas claire. On pourrait supposer que les mystes représentent le degré supérieur à celui des thiasotes simples, ce qui correspondrait aux différents degrés d'autres mystères. D'ailleurs, les mystères bacchiques n'offrent aucune trace de la gradation que nous font connaitre les mystères orientaux. Il se peut aussi que l'association ait été divisée en plusieurs thiasoi dont l'un, auquel appartenait la personne honorée, est spécialement désigné.

Lund, Université.

MARTIN P. NILSSON

## MURŠILIŠ II E IL CONCETTO DEL PECCATO PRESSO GLI HITTITI

Per la storia del concetto del peccato presso gli Hittiti sono di grande importanza alcuni passi di due preghiere che il re Muršiliš II, figlio di Suppiluliumaš<sup>1</sup>, indirizzò agli dèi del pantheon hittita in occasione di una gravissima moria che aveva colpito il popolo e che oramai durava con effetti molto disastrosi già da non meno di venti anni<sup>2</sup>.

Quando succede qualche malanno, secondo il concetto dei popoli dell'Asia occidentale antica, l'uomo deve vedere in questo fatto la conseguenza di qualche peccato commesso, di qualche infrazione alla legge statuita dagli dèi, di qualche trasgressione ai comandamenti del dio. La credenza che ogni disgrazia — quando, bene inteso, non sia dovuta alle male azioni dei dèmoni o di qualche stregone o scongiuratore — possa essere, e in moltissimi casi effettivamente sia, la punizione che il dio offeso per un peccato commesso dall'uomo infligge al colpevole, è comune, si può dire, a tutti i popoli dell'Asia occidentale antica e si riscontra perciò

<sup>1</sup> Muršiliš II fu re degli Hittiti dal 1336 al 1319 circa secondo alcuni, dal 1353 al 1325 secondo altri. Egli regnò certamente per lunga serie di anni, poiché da un passo di uno dei suoi Annali risulta che raggiunse per lo meno il trentasettesimo anno di suo regno. Egli fu fratello di Arnuwantaš II e figlio di Suppiluliumaš, che fu uno dei più grandi re di Hatti. Sugli anni di regno di Muršiliš siamo molto bene informati da numerosi frammenti dei suoi Annali editi recentissimamente da A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, Leipzig 1933, e da parecchi trattati conclusi dal re con suoi vassalli ed alleati.

<sup>2</sup> A. Götze ha edito in traslitterazione e con una versione tedesca tutte le preghiere di Muršiliš II in occasione della grande moria in *Die Pestgebete des Muršiliš*, Kleinasiatische Forschungen, I (1929), 161-251. Si tratta in tutto di due preghiere lunghe e di due brevi. Trattiamo soltanto delle prime, perché le seconde non parlano che poco del peccato e non ci fanno conoscere nessun nuovo lato della dottrina su di esso che non conosciamo già dalle due prime.

tanto presso i Sumeri, Babilonesi e Assiri<sup>1</sup>, quanto presso gli abitanti della Palestina e della Siria, nonchè presso gli Hittiti. È questa dottrina della disgrazia quale punizione di un peccato una di quelle numerose dottrine religiose che formano il sostrato religioso comune a tutti i popoli del prossimo Oriente antico<sup>2</sup>.

La dottrina in parola si presenta però presso ciascuna delle nazioni or ora menzionate con qualche sua sfumatura particolare, si tratti magari anche soltanto della maniera di esprimere o formularla.

Nelle preghiere suddette di Muršiliš II essa è esposta con grande chiarezza e strettamente connessa con un'altra dottrina che sta in intimo rapporto con essa, voglio dire colla dottrina dell'imputabilità del peccato. Anche questa seconda dottrina ritorna quasi tale e quale presso tutti i popoli dell'Oriente antico, assumendo però nelle diverse nazioni sfumature differenti e sviluppando certi suoi corollari in tempi diversi, cosicchè presso qualche nazione essa assume atteggiamenti di progresso mentre presso altre si attarda ancora in concetti antiquati. Si può osservare inoltre che presso tutte queste nazioni, mentre il concetto dell'imputabilità di un delitto di carattere penale civile progredisce fino a prender in considerazione il fattore subiettivo della colpa, vale a dire la consapevolezza o meno del fatto commesso, per cui un uomo che abbia commesso qualche cosa di contrario alle leggi penali del paese non può esser condannato, se non abbia saputo di commettere quel certo atto<sup>3</sup>, invece il concetto del peccato stret-

<sup>1</sup> Su questa dottrina presso i Babilonesi e Assiri e sulla dottrina del peccato presso i Mesopotamici in genere si v. nella mia *Religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, il capitolo sul peccato nelle pp. 319-324.

<sup>2</sup> I popoli del prossimo Oriente antico avevano religioni che nella struttura fondamentale e nei pensieri basilari erano identiche. Il loro modo di concepire la divinità e i rapporti tra l'uomo e il dio era lo stesso presso tutte le nazioni suddette. Non facevano eccezione gli Ebrei. La stessa mentalità religiosa si riscontra anche presso gli Hittiti. Come per molte altre manifestazioni della loro civiltà questi dipendevano dalla Valle dei Due Fiumi e dalla Siria anche nella religione. Non meno forte deve esser stata l'azione esercitata sulla loro vita religiosa dallo spirito religioso micrasiatico, autoctono dell'Asia Minore da tempi molto antichi. Nel pantheon hittita penetrarono perciò parecchie figure divine hurrite e hattiche.

<sup>3</sup> A titolo d'esempio mi basterà citare l'art. 13 delle Leggi Medioassire, Furlani, *Leggi dell'Asia Anteriore antica*, Roma 1929, 96, secondo il quale la moglie di un uomo che se ne vada da casa sua, si rechi nella casa di un uomo e questi giaccia con lei, va punita di morte assieme all'uomo stesso nel caso

tamente religioso si attarda ancor sempre sul lato oggettivo dell'azione, senza riguardo alcuno se l'individuo abbia saputo o meno di mettere in atto un'azione peccaminosa, cosicchè per tale concetto sono imputabili religiosamente anche fatti — cioè peccati — che uno neppure sa di aver commessi, o che non sono stati neppure commessi da lui ma soltanto da qualche suo parente o congiunto<sup>1</sup>. È prima dunque il diritto che progredisce verso un concetto più moderno dell'imputabilità di un'azione punibile, mentre la religione si attarda ancora per lungo tempo nel concetto antico, per ammettere poi infine anch'essa che non possono imputarsi a un individuo i peccati che non abbia veramente commessi.

Nei passi accennati di Muršiliš II noi assistiamo alla lotta dei due principi, di quello più antico, rigido, severo, formalistico, direi quasi materiale, e del più moderno, che va all'essenza della cosa, senza arrestarsi alla superficie e dare importanza al lato formale, principio più spirituale e che ha già abbandonato il concetto del peccato quale cosa fisica, impura, che si trasmette col sangue nella generazione e che esercita la sua azione deleteria senza riguardo alcuno all'animo dell'individuo contaminato, alla sua coscienza della cattiva azione commessa<sup>2</sup>.

\* \* \*

Ma veniamo alle due preghiere del re hittita. Comincio colla seconda, perchè è più particolareggiata della prima ed entra in

che egli sappia che si tratta della moglie di un altro. Se egli non sa, non può esser punito. Se invece di una legge civile si trattasse di una legge religiosa, l'uomo andrebbe punito anche nel secondo caso, perchè secondo la legge religiosa basta che quel certo fatto sia stato posto in atto, senza riguardo alcuno alla consapevolezza dell'individuo peccatore o trasgressore. Sarebbe facile citare ancora altri casi non meno tipici di quello addotto or ora.

<sup>1</sup> Presso gli Assiri il peccatore che si era accorto dell'ira divina scatenatasi contro di lui qualche volta chiedeva al dio se il peccato era stato commesso da lui forse mentre era ancora bambino. Persino i peccati commessi dunque in istato di infanzia la legge divina imputa all'individuo! Lo stesso si riscontra anche presso gli Hittiti. In una sua preghiera il re Ḫattušiliš si scusa per il peccato commesso osservando che quando lo commise era ancora piccolo. Nella stessa preghiera di Ḫattušiliš e sua moglie Puduhepaš alla dea solare di Arinna il primo, sempre allo scopo di scusarsi per il peccato, dice: 'non sapevo'. Vedi KUB, XXI, 19, I, 15.

<sup>2</sup> È noto che la stessa lotta si svolse anche nell'ambito della religione ebraica.

maggiori considerazioni sul peccato e su altre circostanze che con questo sono connesse<sup>1</sup>.

Il re vi si rivolge<sup>2</sup> al dio hittita della tempesta, a IM<sup>3</sup>, e a tutti gli dèi di Ḫatti in genere. Egli comincia a narrare brevemente la storia, per così dire, della moria, poi parla delle disastrose sue conseguenze, dell'oppressione di animo che ne risentiva<sup>4</sup> e delle domande oracolari che fece agli dèi<sup>5</sup>. Allora egli trovò

<sup>1</sup> È pubblicata dal Götze nel lavoro succitato nelle pp. 204-235, e corredata di un ottimo commento precipuamente filologico. Il testo del Götze si basa su tre copie frammentarie della preghiera.

<sup>2</sup> La prima è diretta anche agli dèi del giuramento, perché la moria sarebbe stata causata secondo la prima preghiera da una grave infrazione di un giuramento. La seconda comincia dopo l'invocazione delle divinità colla formula introduttiva delle lettere, essa è dunque in realtà anche una lettera che il re ha fatto scrivere e deporre nel tempio davanti al dio. Era molto diffusa tra le popolazioni dell'uso antico l'abitudine di scrivere lettere agli dèi. I re assiri solevano, dopo finita la campagna militare, scrivere una lettera-relazione sull'andamento della guerra al loro dio nazionale Aššur, si cfr. Furlani, *Il bidental etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria*, SMSR, VI (1930), 9-49, pp. 35-40. Ancora al giorno d'oggi in Italia i fedeli sogliono scrivere lettere a qualche santo per ottenere una grazia.

<sup>3</sup> Il dio della tempesta è il dio supremo del pantheon degli Hittiti. Esso corrisponde per il suo carattere al dio babilonese e assiro Adad, al Hadad siriaco, al Ba'al cananeo e al Tešup degli Hurriti e perciò lo si scrive coll'ideogramma IM, che significa la tempesta, oltre che col segno U, vale a dire X, che è il suo numero sacro. Non conosciamo ancora con sicurezza il nome che a IM davano gli Hittiti. Si suole dargli dagli studiosi il nome di Tešup, ma questo era veramente un dio hurrita e non hittita, il quale però riuscì a penetrare anche nel pantheon degli Hittiti e perciò questi qualche volta chiamavano IM proprio Tešupaš, ma il nome genuinamente hittita di IM deve esser stato un altro, forse Zahpuṇaš o Zašhapunaš. I Luvii lo chiamavano senza dubbio Dattaš, ma si tratta sempre dello stesso dio. Sul nome rimando per ora il lettore al Götze, *Kleinasien*, Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 1, 3, München 1933, 130, n. 9. Ne parlerò per disteso nel mio libro *La religione degli Hittiti* che uscirà, spero, prossimamente nella « Storia delle Religioni » dei Pettazzoni.

<sup>4</sup> Il re dice nella r. III, 2, che la cosa gli 'cadde pesantemente sulla coscienza', veramente *memiyāš namma nakhišta*, cioè la cosa, questa faccenda, gli 'divenne pesante'. Vogliono significare queste parole soltanto che il re ne soffriva molto e che se ne tormentava, oppure che la sua coscienza non era tranquilla, che dunque la coscienza lo accusava, come se avesse commesso un peccato? Ma forse non si tratta che dell'espressione del suo tormento e del suo dolore; si cfr. pure I, 6, dove il re dice che non riesce a scacciare il dolore dal cuore e la pena dal suo animo.

<sup>5</sup> II, 5-6. Il re si rivolge agli dèi e chiede loro di indicargli sia mediante un oracolo sia mediante un sogno o per il tramite di un ispirato la causa del

due antichissime tavole. Una concerneva i sacrifici relativi al fiume Māla, sacrifici che proprio dal tempo dello scoppio della peste erano stati tralasciati<sup>1</sup>, e l'altra riguardava la guerra di suo padre coll'Egitto e la rottura dei patti giurati cogli Egiziani<sup>2</sup>. I prigionieri egiziani fatti da suo padre portarono la moria in Ḫatti<sup>3</sup>. Il re non ha il minimo dubbio che le cause — o per lo meno due cause importanti — della moria sono quesfi due peccati, la interruzione dei sacrifici per il fiume Māla e la guerra contro l'Egitto.

A questo punto<sup>4</sup> il re fa un'osservazione che serve quasi d'introduzione a ciò che segue. Egli ha prima rilevato che i peccati sono stati commessi al tempo di suo padre, poichè tanto la guerra contro l'Egitto quanto la trascuranza dei sacrifici per il Māla risalgono al tempo di suo padre. Il re chiese un oracolo sul da farsi e la divinità gli risponde che anche lui deve venire davanti al dio della tempesta.

Perchè anche lui? La divinità vuol fare responsabile anche lui dei peccati commessi da suo padre? Qui troviamo il primo accenno al concetto di peccato secondo Muršiliš II: il re rileva espres-

male, vale a dire il peccato. Ma gli dèi non lo esaudirono e la peste continuò nel paese di Ḫatti.

<sup>1</sup> II, 5. Il fiume Māla, i cui sacrifici sono menzionati eziandio in altri testi hittiti, scorreva nelle vicinanze del confine orientale dell'impero di Ḫatti, Götze, *Pestgebete*, 224. Il re non sembra esser del tutto certo che proprio la interruzione dei sacrifici per il fiume fu una delle cause del disastro, poichè afferma soltanto che contemporaneamente allo scoppiare della peste furono interrotti i sacrifici. Potrebbe trattarsi di due avvenimenti contemporanei, senza relazione di causa ad effetto.

<sup>2</sup> IV, 1-10. Su questo episodio della guerra coll'Egitto abbiamo notizie particolareggiate da altre fonti hittite. Si cfr. Götze, I. c., 224-225.

<sup>3</sup> V, 1. Qui si vede chiaramente la stretta relazione tra il peccato commesso contro gli Egiziani o meglio colla rottura dei giuramenti cogli Egiziani e lo scoppio della moria portata in Ḫatti proprio dai prigionieri egiziani, da quegli stessi dunque contro i quali si è peccato, ma non si vede quale relazione passi veramente tra i sacrifici del fiume Māla e la moria. Se la moria è la conseguenza del peccato contro gli Egiziani, come può essere eziandio la conseguenza dell'interruzione dei sacrifici?

<sup>4</sup> Muršiliš narra ancora di aver posto al dio due domande oracolari, delle quali la prima concerneva la rottura del giuramento cogli Egiziani, e la seconda riguardava l'interruzione dei sacrifici del fiume Māla. Il dio risponde affermativamente a tutte e due le domande. Oramai la cosa è chiarissima: tutti e due questi fatti sono la causa della moria, V, 2-VI, 2. Il dio gli ingiunge di mettersi 'davanti a lui', cioè di confessargli i peccati e di chiedergli perdono, VI, 2.

samente, quasi fosse cosa da destar meraviglia, che la divinità ha chiamato anche lui a render ragione dei peccati, vale a dire nel caso presente a confessarli. Infatti, nella prossima riga<sup>1</sup> egli aggiunge di aver confessato il peccato davanti al dio della tempesta, *ANA PĀNI (D)IM waštul tarnaḥhun*, ciò che, tradotto letteralmente, vorrebbe dire circa così: ho voltato il peccato (o la colpa) davanti al dio della tempesta<sup>2</sup>, lo ho presentato al dio, lo ho fatto vedere alla divinità, rendendolo così quasi di pubblica ragione.

Da queste parole si vede che cosa gli Hittiti intendevano in primo luogo per confessione del peccato: anzitutto la descrizione particolareggiata dell'azione peccaminosa.

Però il re aggiunge ancora la formola esatta colla quale bisognava confermare solennemente davanti al dio la narrazione dell'atto peccaminoso, formola che avrà costituito il punto decisivo e culminante della confessione<sup>3</sup>. Essa dice: *ešziyat iyawennat*, cioè: *est id, fecimus id*. Questa è la formola solenne che eleva la narrazione dell'atto peccaminoso a vera e rituale confessione di peccato. Con questa formola il peccatore riconosce che quanto ha detto dell'atto peccaminoso corrisponde alla verità e realtà e che l'atto peccaminoso è stato proprio eseguito da lui.

Però a questo punto Muršiliš II fa un'aggiunta<sup>4</sup> che sembra, secondo il suo modo di vedere, toglier qualche valore alla sua confessione, la quale, non dimentichiamolo, non concerne affatto un peccato commesso da lui stesso, ma peccati commessi da suo padre, cosicchè la confessione del re è in realtà una confessione di colpe altrui: insomma Muršiliš fa una confessione per un altro; non è il peccatore stesso che confessa il proprio peccato, ma un altro che confessa il peccato altrui. I peccati possono dunque esser confessati anche da persone diverse dal peccatore!

Ora, come si spiega questo strano modo di procedere, del tutto alieno al modo di pensare di noi moderni? La spiegazione si trova nel concetto del tutto oggettivo del peccato presso i popoli del-

<sup>1</sup> VI, 3.

<sup>2</sup> Per questa frase si v. il Götze, l. c., 229

<sup>3</sup> VI, 3.

<sup>4</sup> VI, 4.

l'Oriente antico<sup>1</sup>. Il peccato è ancor sempre un'impurità fisica, la quale non concerne affatto l'animo, la mente o la coscienza di chi ha commesso il peccato. Non è dunque qualcosa di soggettivo, di individuale che concerne soltanto una data persona, appunto la persona del peccatore. Perciò anche un altro può constatare l'esistenza del fatto oggettivo del peccato, mentre se fosse soggettivo, soltanto la persona del peccatore potrebbe parlarne e quindi confessarlo.

Inoltre va osservato che Muršiliš dice nella formola di confessione 'abbiamo fatto' e non 'ho fatto'. Egli comprende cioè come peccatori tanto suo padre quanto anche se stesso, sempre secondo l'antico concetto oggettivo del peccato per il quale il peccato del padre, l'impurità peccaminosa del padre si trasmette col sangue anche al figlio, fino a che non sia stata lavata via e distrutta. Il plurale del verbo dinota dunque che la formola è ancora la eco del concetto antico, tradizionale.

Il re prosegue ora esprimendo un concetto che in certo senso impugna la validità della confessione, come abbiamo già accennato. Egli dice di sapere che il peccato era stato commesso al tempo di suo padre e non al tempo suo, *UL ammuk pirān kišanza, ANA PĀN ABIYA kišanza*, 'non davanti a me avvenne, davanti mio padre avvenne'<sup>2</sup>. Ecco qui una prima obbiezione del re: il peccato è stato commesso da parte di suo padre e non da lui. Come dunque, pensa senza dubbio il re — ma questo suo pensiero egli si guarda bene di esprimere chiaramente — come dunque la divinità chiama *me* a render conto e ha castigato *me* e il *mio* regno colla tremenda peste? Non sono io forse innocente? Questi sono i pensieri che stanno alla base delle parole dette da Muršiliš al dio.

Poi il re abbandona questo argomento e imprende a parlare di nuovo dei sacrifici del fiume Māla<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Su questo concetto del peccato si v. segnatamente R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, Bologna 1929, X, 3, 4, e in parecchi altri luoghi. Identica concezione vigeva eziandio presso i Babilonesi e Assiri. Basta ricordare la nota serie *Surpu*. — È in corso di stampa il secondo volume di R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, che conterrà un capitolo sulla confessione dei peccati presso gli Hittiti.

<sup>2</sup> VI, 4.

<sup>3</sup> VIII, 4. Le righe VI, 5-VIII, 3 sono piuttosto malconcie.

Indi egli ritorna sulla questione del peccato e ribadisce la sua idea — già espressa timidamente, più per sottinteso che espressamente, alcune righe più su —, e si decide a parlare chiaro al suo dio<sup>1</sup>. Di nuovo egli confessa il peccato: ‘sì, è così’, *QATAMMA*. E aggiunge: ‘essi hanno peccato’<sup>2</sup>. Non dice dunque ‘io ho peccato’, perché abbiamo già visto che ciò secondo il suo modo di vedere non è esatto. No: soltanto *wašteškanzi*<sup>3</sup>. Ma infine egli prorompe in questa affermazione chiara e precisa che gli stava a cuore già da parecchio tempo: ‘anche mio padre ha peccato e ha trasgredito il comando del dio della tempesta di Hatti, mio signore, io però non ho peccato in nulla’, *ammuk-ma UL kwuitki waštahhun*<sup>4</sup>. Ecco qui chiara e netta la parola del re! Va bene, egli dice, che mio padre ha peccato, ma ricórdati che non sono stato *io* a peccare. Il re non pronuncia la necessaria e ineluttabile deduzione di questa constatazione di fatto, ma ognuno comprende facilmente che la deduzione non può essere che una sola, deduzione che d’altronde il dio dovrebbe ora fare da sè, senza aver bisogno che il re la dichiari crudamente: perciò Muršiliš non può esser punito. In altre parole, il peccato di Supgiliumaš non deve esser espiato dal suo figlio innocente, Muršiliš.

Il re non ha il coraggio di tirare *expressis verbis* questa deduzione logica davanti al dio. Anzi quasi è spaurito, gli sembra di aver detto troppo, di aver forse perciò urtato il dio colla sua arroganza ed aggiunge: ‘è così però, il peccato del padre viene al figlio’, *SA ARUSU-kan waštul ANA DUMUSU ari*<sup>5</sup>. Il re qui

<sup>1</sup> IX, 1-2.

<sup>2</sup> IX, 1.

<sup>3</sup> Il Götze, l. c., 161, però dà alla parola in questione un senso diverso, vertendo *man sündigt*. Egli assume cioè che Muršiliš voglia rilevare a questo punto il carattere peccaminoso dell'uomo, il quale quasi per natura sarebbe portato al peccato. Questa interpretazione non andrebbe respinta senz'altro e combinerrebbe con simili espressioni anche presso gli Assiri e i Babilonesi. Il re vorrebbe dire che tutti commettono peccati, e quindi non è affatto da meravigliarsi che anche suo padre abbia peccato, IX, 2, e tanto più risalterebbe quindi la subitanea affermazione di Muršiliš che lui però non ha affatto peccato, IX, 2. Comunque, la cosa non ha grande importanza per la nostra esposizione della dottrina del peccato presso gli Hittiti.

<sup>4</sup> IX, 2.

<sup>5</sup> IX, 3. La frase hittita fa uso della preposizione accada *ANA*, ‘a’, ‘verso’, va dunque tradotta letteralmente ‘verso’ o ‘al figlio’.

cita l'antica legge che stabilisce che i peccati dei padri devono esser espiati anche dai loro figli. Muršiliš riconosce che questa è veramente la legge vigente, la disposizione divina sull'ereditarietà del peccato, sulla solidarietà del padre e del figlio nella colpa.

Nelle righe precedenti egli aveva avuto quasi un guizzo di ribellione all'antica legge. Qui egli rientra, quasi pentito, nell'ambito della legge divina, riconosciuta da tutti e inviolabile<sup>1</sup>.

Riconoscendo l'antica legge per buona e valida egli perciò osserva ora che quindi 'il peccato di suo padre è venuto anche presso di lui'<sup>2</sup>. E perciò ha confessato il peccato di suo padre davanti al dio e ripete di nuovo la formola confessionale: *est id, fecimus id*<sup>3</sup>. E poi conclude chiedendo al dio la cessazione dell'ira e conseguentemente della peste<sup>4</sup>. Tutto è dunque in perfetta regola ora: il re ha agito esattamente secondo la legge divina sul peccato e sulla confessione. L'osservazione fugace, che non è stato veramente lui a commettere il peccato, non è stata, evidentemente, che uno scatto impulsivo del re da non esser preso troppo sul serio.

Ma è stato proprio soltanto uno scatto? Non sembra: il re torna per la terza volta alla carica.

Anzi egli sembra aver ora maggior coraggio di dire. Dopo poche righe egli comincia a proporre al dio<sup>5</sup> di pensare seriamente

<sup>1</sup> Muršiliš dà qui espressione a un senso più vigile del giusto. Egli rispecchia senza dubbio il modo di pensare dei migliori tra gli Hittiti.

<sup>2</sup> IX, 4. L'antica legge divina è dunque ancor sempre in vigore e funziona senz'impacci, per così dire.

<sup>3</sup> IX, 5.

<sup>4</sup> IX, 6-7. È caratteristica, per intendere il concetto che in Hatti la gente si formava della peste, la frase in uso per dire 'far cessare la morte': si dice agli déi, e lo dice qui anche Muršiliš e in parecchi altri luoghi, di voler 'scacciare' la morte da Hatti, la peste è dunque qualche cosa di ben fisico, anzi quasi una specie di animale che si può seccare. La mente ricorre all'abitudine hittita di caricare o trasportare mediante una cerimonia magico-scongiuratoria il contagio della peste o di qualche altra malattia o di qualche incantesimo su di un montone o una pecora e di cacciare poi questi, a mo' d'esempio, fuori dall'accampamento nel paese nemico. Cfr. la cerimonia di KUB, IX, 31, III, 14-IV, 40=HT, 1, III, 1-IV, 43=KUB, IX, 32, I, 1-II, 32=Friedrich, *Aus dem hethitischen Schrifttum*, II, 11-13. Ne parlerò per disteso nel mio libro sulla religione degli Hittiti.

<sup>5</sup> X, 2 e righe seguenti. Nella r. IX, 8 egli esprime il desiderio che i pochi sacrificatori e libatori ancora rimasti in vita non gli muoiano. Così egli cerca

su ciò che sta per dirgli. Muršiliš cerca ora di persuadere il dio a togliere la morte dal paese proponendogli tre comparazioni o, meglio sarebbe dire, tre parabole. L'esattezza delle parabole è riconosciuta da tutti, esse esprimono quasi luoghi comuni e perciò anche il dio, dovendo riconoscere la loro esattezza, dovrà trarre le conseguenze per il caso presente e quasi applicarle al caso di Muršiliš e cambiare quindi la sua ira in benevolenza.

La prima dice<sup>1</sup>: 'l'uccello si rifugia nel suo nido<sup>2</sup> e il nido lo fa rivivere'. Il re vuol dire che l'uccello, quando è in difficoltà, si rifugia nel nido e in questo trova la sua salvezza. L'uccello è Muršiliš, e il nido è il dio della tempesta. Muršiliš trovandosi in difficoltà cerca rifugio nel dio, e questo quindi lo salverà, come il nido salva l'uccello.

La seconda è più lunga<sup>3</sup>: quando un servo si trova in difficoltà si rivolge al suo signore con una preghiera. Il signore lo esaudisce e gli è benevolo. Lo solleva da ciò che lo opprimeva. Il servo è Muršiliš, e il signore è il dio. Il primo è oppresso dall'ira del dio e lo prega di togliergliela dal suo dorso. Il dio certamente lo solleverà e gli sarà di nuovo benevolo.

La terza è più sottile<sup>4</sup>: se il servo ha commesso qualche colpa e confessa la sua colpa al suo signore<sup>5</sup>, questo può fare con lui ciò che vuole. Però, siccome ha confessato la sua colpa, l'animo

di piegare la volontà degli dèi, come se fosse lui il più interessato all'incolmabilità dei sacerdoti, mentre lo sono, molto di più loro, gli dèi: senza sacrificatori e libatori gli dèi non hanno da mangiare e da bere.

<sup>1</sup> X, 3.

<sup>2</sup> È incerto se (GIS) *taplappaš* vuol dire veramente 'nido', v. il Götze, I. c., 230. Il Götze non esclude 'gabbia'.

<sup>3</sup> X, 4. Non è affatto casuale che la seconda e terza parabola siano tolte dalla cerchia dei rapporti tra il signore e il suo servo. È noto che gli Hittiti e in genere tutte le nazioni dell'Asia occidentale antica vedevano negli dèi dei grandi signori e negli uomini i loro servi. Questo pensiero è, per così dire, il concetto fondamentale della religiosità paleorientale e spiega quasi tutta la religione di quei popoli. La comparazione è dunque molto vicina e facilmente comprensibile da parte del dio invocato.

<sup>4</sup> X, 5.

<sup>5</sup> Il testo per indicare che il servo confessa il suo fallo al dio dice che egli *ANA PANI EN-SU tarndi*, ciò che letteralmente vorrebbe dire che 'egli si rivolge davanti, o verso la faccia del suo signore'. Egli si mette davanti al suo signore, lo guarda in faccia e racconta il suo peccato. Così si confessano i peccati.

del signore si placa<sup>1</sup>, ed egli non punisce il suo servo. Il servo che confessa la sua colpa è Muršiliš, il signore che accetta la confessione del servo è il dio della tempesta. Perciò il dio ora non castigherà più Muršiliš ma gli perdonerà.

Queste tre parabole addotte dal re di Hatti servono a uno scopo veramente straordinario. Il re vuol *persuadere* il dio della necessità di perdonargli e gli suggerisce che in questi casi si fa proprio così anche tra gli uomini, che tale è la regola, il costume. In altre parole, il re dichiara così: in casi simili è costume di perdonare, perciò perdonami anche tu, o dio<sup>2</sup>!

Il re argomenta tanto in questa preghiera quanto nelle rimanenti con ancora altre considerazioni, non meno strane, per persuadere il dio a fare il suo volere. Egli gli ricorda, a mo' d'esempio, sornionamente che la peste ha fatto morire quasi tutti i sacerdoti sacrificatori, cosicchè ora ben poco ancora si sacrifica agli dèi nella terra di Hatti. Se le cose andranno avanti come ora e il dio non farà cessare la peste, morranno addirittura tutti i sacerdoti, e

<sup>1</sup> Il testo osserva espressamente che l'animo del signore si placa perché, *kwit*, il servo ha confessato. Per farsi perdonare dunque un peccato da parte del dio è necessaria la previa confessione. Senza confessione non si può sperare il perdono da parte della divinità. L'atto della confessione implica senza dubbio una grande umiliazione da parte del peccatore, il quale così viene ad ammettere esplicitamente e senza possibilità di equivoci di aver fallato, di aver fatto cosa ingiusta. In causa dell'umiliazione del peccatore il dio gli perdonava. Questa è senza dubbio la psicologia della confessione in un periodo religioso più avanzato, come era quello dell'impero degli Hittiti. Su di un piano più primitivo però il significato della confessione deve essere stato diverso: confessarsi voleva dire porre il peccato, cioè l'imperità fisica, proprio davanti al dio, ossia liberarsene, e quindi è chiaro che il peccatore, il contagioso, soltanto ora può sperare nella clemenza divina, dopo essersi cioè liberato dall'imperità.

<sup>2</sup> Comparazioni o racconti su ciò che è successo in casi simili ricorrono anche in altri testi hittiti. Per fare un esempio citerò l'articolo 55 delle Leggi Hittite, il quale contiene una spiegazione storica del contenuto dell'articolo precedente, Furlani, *Leggi dell'Asia Anteriore antica*, Roma 1929, 70-71. Oppure si confronti la spiegazione storica che nel trattato tra Suppiluliumaš e Ḫukkamāš di Hayaša si dà del divieto concernente i rapporti tra il principe e le dame di corte di sua moglie e la storia di Mariyaš che vi si racconta, *Ḫukkamāš*, XXXII, e su questo divieto si cfr. P. Koschaker, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschrifttexten*, ZA, N. F. VII, 1933, p. 2. Il Koschaker cita nella n. 1 della p. 3 ancora altri casi simili di esemplificazione in testi hittiti, seguendo alcune indicazioni dell'Ehelolf. Queste esemplificazioni storiche non sono però del tutto eguali alle nostre parabole, quantunque si avvicinino loro parecchio.

chi farà allora agli dèi i sacrifici<sup>1</sup>? E gli dèi non rischieranno allora di patir la fame e anzi di morir di fame? Perciò è meglio per gli dèi di far cessare subito la peste. Può sembrare molto materialistico questo modo di considerare i sacrifici e di inserire simili considerazioni in una preghiera, ma i rapporti tra il dio e l'uomo presso tutti i popoli dell'Oriente antico erano perfettamente identici ai rapporti tra uomo e uomo e quindi la considerazione che Muršiliš fa, con intento in fin dei conti benevolo per gli dèi, non deve affatto meravigliarci, poichè rientra, come si è detto, perfettamente nella mentalità religiosa di quelle nazioni.

\* \* \*

La prima preghiera<sup>2</sup> non è in tutti i punti che trattano esplicitamente del peccato sì esplicita e chiara come la seconda, ma getta vivida luce oltre che sulle dottrine già discusse ancora su qualche altro lato del concetto hittita del peccato.

In generale la preghiera somiglia parecchio alla seconda, in qualche particolare però ne diverge. Il re vi ritiene, per esempio, che la causa principale della ventennale moria sia stata l'uccisione del principe del sangue Tuthaliyaš da parte dei seguaci di suo padre i quali erano legati al primo da giuramenti posti sotto la tutela degli dèi<sup>3</sup>.

A un certo punto<sup>4</sup> il re constata che gli dèi hanno punito il peccato contro Tuthaliyaš e i giuramenti, col far morire suo padre Šuppiluliumaš. Anzi, essi non hanno vendicato il peccato sù-

<sup>1</sup> XI, 2.

<sup>2</sup> È pubblicata dal Götze in traslitterazione corredata di una versione tedesca e di note abbondanti nel volume, già più volte citato, nelle pp. 161-204. Nelle prime righe sono invocati segnatamente gli dèi del giuramento ed anche i monti, i fiumi, le fonti e i cippi, i quali, come è noto, solevano esser invocati dalle parti contrarie quali testimoni del giuramento. Gli dèi del giuramento sono detti perciò *linkiydš DINGIR.MES*, I, 2, e in altri luoghi.

<sup>3</sup> Il principe Tuthaliyaš deve esser stato un fratello, probabilmente fratello maggiore, del re Šuppiluliumaš, padre di Muršiliš. Si cfr. Götze, I. c., 181-182. Tuthaliyaš deve essersi ribellato al re, su di che i principi, generali, e così via lo uccisero, quantunque gli avessero giurato fedeltà. Questo è stato dunque il peccato, peccato gravissimo perchè si sono rotti i giuramenti posti sotto il controllo della divinità, anzi di 'tutti i mille dèi di Hatti'.

<sup>4</sup> II, 33-34.

bito dopo che è stato commesso. Hanno lasciato trascorrere parecchio tempo. Vi ha di più: essi hanno in un primo tempo continuato a proteggere il re peccatore. Perciò egli vinse tutti i suoi nemici e portò a casa grande quantità di prigionieri. Tutto il paese di Ḫatti ebbe un periodo di prosperità e buona fortuna, persino i nemici fatti prigionieri in guerra non morirono. Ma poi tutt'ad un tratto le cose cambiano: gli dèi infine puniscono il peccato e fanno morire Šuppiluliumaš. Poi muoiono, per aver commesso il peccato contro Tuthaliyaš e aver infranto i solenni giuramenti, tutti i principi, signori, generali ed altri ufficiali che avevano preso parte nell'uccisione del principe infelice. E non basta, anche tutto il paese di Ḫatti comincia a patire per l'infesta uccisione, serpeggia per il paese la mortia, la quale ben presto peggiora. Questa è ora la situazione<sup>1</sup>.

Da queste parole del re apprendiamo due circostanze importanti. Secondo la dottrina religiosa degli Hittiti gli dèi non sempre puniscono il peccato immediatamente dopo che sia stato commesso. Essi lasciano passare qualche volta parecchio tempo prima di far sentire al colpevole la loro collera. Anzi essi qualche volta proteggono addirittura il peccatore, gli procurano successi e felicità, e si dimostrano benevoli al suo paese, quando si tratti di un re. Il peccatore sembra quasi trar guadagno e profitto dal suo peccato, tutto gli va tanto bene che persino i prigionieri da lui fatti in guerra, i quali di solito muoiono poco tempo dopo esser stati trasportati in paese, godono ottima salute e sono felici: tutto va, quasi innaturalmente, bene. Ma il dio non perdonà, poichè tutt'ad un tratto capita, come fulmine a ciel sereno, la vendetta. Vendetta tremenda: muoiono quelli che ben poco ebbero da fare coll'atto peccaminoso. E ne soffre orrendamente anche tutto il paese. Morti sopra morti, cosicchè per la distruzione di quasi tutti i sacerdoti gli dèi non ricevono più i sacrifici giornalieri.

Apprendiamo dalle parole del re ancora un altro costume. Egli si meraviglia che gli dèi abbiano conferito la vittoria a Šuppiluliumaš sopra i suoi nemici dopo che ebbe commesso il noto peccato contro Tuthaliyaš. Questo gli sembra andare contro la regola. La dottrina hittita insegnava senza dubbio che quando il re pecca,

<sup>1</sup> IV, 23-40.

debba perdere le battaglie contro i suoi nemici, debba esser lasciato dal dio infuriato cadere sotto la spada nemica e perire. Come presso quasi tutti gli altri popoli dell'Oriente antico —, e basta citare i Babilonesi, gli Assiri<sup>1</sup> e gli Ebrei —, le vittorie e la prosperità di un re e di un popolo o le sue sconfitte e la sua distretta dipendono dalla benevolenza o dall'ira del dio nazionale. Quando il popolo pecca, il dio lo abbandona ai suoi nemici. Questa dottrina era professata dunque anche dagli Hittiti.

Ora il re fa una osservazione che dinota di nuovo in lui uno spirito che non accetta senz'altro le dottrine e leggi divine vigenti. Egli domanda agli dèi, pieno di meraviglia e stupore, come mai essi non abbiano punito il peccatore verso Tuthaliyaš nella persona di Šuppiluliumaš e degli altri, mentre erano ancora in vita, ed adesso che sono ben morti, essi puniscano lui, Muršiliš, che non ha commesso il peccato<sup>2</sup>? Muršiliš sembra voler dire: due pesi e due misure! Perchè? Il modo di procedere degli dèi gli sembra ingiusto. Queste mi sembrano essere su per giù le considerazioni che egli deve aver fatte nell'animo suo senza forse neppur formularle così esattamente e così crudamente.

Più avanti il re dichiara di aver confessato ora il peccato di suo padre<sup>3</sup>, non il suo, perchè infatti non è stato commesso da lui. Il re insiste dunque ancora sul fatto che è innocente del peccato.

Da un altro passo apprendiamo che gli dèi vogliono vendicare il sangue di Tuthaliyaš: hanno espiato, prosegue Muršiliš, co-

<sup>1</sup> Per i Babilonesi e Assiri si v. Furlani, *La religione*, II, 321: 'Gli alti e bassi nella storia della nazione, i suoi trionfi sui nemici, come le sue sconfitte, stanno quindi in rapporto diretto col fervore religioso, col contegno più o meno retto e morale del popolo'.

<sup>2</sup> V., 45-47. Per dire che gli dèi non hanno vendicato la morte di Tuthaliyaš e non hanno punito la sua uccisione il testo fa uso della frase: 'gli dèi non sono entrati affatto in questo giudizio o processo', volendo con ciò indicare che per punire un uomo gli dèi gli fanno il processo o, forse meglio, essi giudicano nel processo fattogli dai démoni, almeno secondo la dottrina babilonese e assira in proposito, dottrina che però non è messa ancora bene in chiaro. Essi entrano nel processo quali giudici e lo condannano: qualche volta, quando resulta che l'uomo è stato calunniato da parte dei démoni, dei calunniatori, essi lo assolvono.

<sup>3</sup> Rov. VI, 8.

loro che hanno ucciso il principe, nonchè il paese di Hatti<sup>1</sup>. Poi aggiunge finemente e diplomaticamente, perchè non vuole ammettere a nessun costo la sua colpa: 'poichè questo sangue è venuto ora sopra di me, voglio anche io assieme alla mia famiglia ripararlo mediante riparazione e espiazione<sup>2</sup>'. Egli constata dunque soltanto che il sangue è venuto sopra di lui, non che è colpevole, come suo padre, ciò che corrisponderebbe all'antico concetto del peccato e della colpa. Anche qui dunque il suo modo fine e molto cauto di esprimersi è quasi una continua polemica contro il concetto ancora vigente di peccato e colpa nelle sfere religiose di Hatti.

Ancora più avanti il re ripete di esser pronto a far espiazione. Molto sottile e significativa è la motivazione che egli dà di nuovo della sua volontà di riparazione. 'Siccome non ho fatto nulla di male e di coloro che prima peccarono e fecero del male nessuno resta più, ma tutti sono morti da parecchio tempo, e siccome però la faccenda di mio padre è venuta sopra di me, ecco, voglio', ecc.<sup>3</sup>. Di nuovo dunque Muršiliš insiste anzitutto sulla circostanza che egli non ha peccato. Poi aggiunge che sono morti coloro che peccarono. Egli vuol dire con ciò che morto il peccatore, deve cessare la punizione: il dio, vindice del peccato e del sangue sparso, deve fermarsi nella sua vendetta davanti la morte del peccatore, non deve andar in cerca di ancora altre prede. In altre parole: la punizione del peccato deve cessare colla morte del peccatore e non deve colpire i suoi discendenti.

\*  
\* \*

Le conclusioni che si possono trarre dai passi esaminati delle preghiere di Muršiliš agli dèi per impetrare da loro la cessazione della ventennale moria sono chiare.

<sup>1</sup> VIII, 22-24. Nelle rr. 10-11 il re osserva che suo padre ha fatto un sacrificio per l'uccisione e così ha fatto un sacrificio per l'uccisione anche lui, ma Hattušaš non ha fatto nessun sacrificio. Quando una moria ha colpito il paese, i sacrifici di espiazione non devono esser fatti soltanto dal re ma anche dal paese stesso. Il re sembra supporre che la moria non cessa, anche perchè il paese di Hatti non ha fatto ancora i sacrifici necessari e prescritti.

<sup>2</sup> VIII, 24-25.

<sup>3</sup> VIII, 28-31. Nelle righe precedenti egli prega gli dèi di calmarsi e di essergli di nuovo graziosi.

Si professava tra gli Hittiti una antica dottrina sul peccato, tutta basata sulla concezione di esso quale cosa fisica, quale impurità che si trasmette da una persona all'altra e quindi anche da padre in figlio e probabilmente nelle generazioni ancora posteriori. Il dio punisce il peccato mandando delle disgrazie. Qualche volta accade che egli non punisca il peccatore subito dopo che il peccato è stato commesso, ma solo molto tempo dopo, magari dopo la morte del peccatore. Può avvenire inoltre che il dio colmi il peccatore, nonostante il peccato commesso, di felicità e benessere e che lo lasci morire in pace per tormentare invece con disgrazie e sciagure i suoi figli. Il peccatore colpevole può andare dunque esente da qualsiasi castigo, mentre i suoi figli del tutto innocenti devono subire la pena.

Contro questa dottrina materialistica e antiquata del peccato si ribellavano presso gli Hittiti le menti più illuminate e dotate di un senso di giustizia più acuto. Il re Muršiliš II è appunto uno di questi scontenti della dottrina corrente sul peccato<sup>1</sup>. Egli vorrebbe che soltanto il peccatore pagasse il fio delle sue colpe e che la punizione egli la subisse mentre è ancora in vita e che quindi il peccato non si trasmettesse alla sua discendenza.

Dovrebbe quindi cessare anche l'uso di dover qualche volta confessare il peccato altrui, come accade a lui stesso che è costretto a dichiarare davanti al dio — vale a dire a confessare — il peccato commesso da suo padre. Ognuno confessi i propri peccati e ne assuma la responsabilità.

La confessione dei peccati era necessaria presso gli Hittiti per impetrare ed ottenere dagli dèi il perdono, quindi la cessazione del malanno costituente la punizione. La confessione doveva esser fatta al dio contro cui si era peccato. Siccome qualche volta poteva accadere che uno neppur sapesse oppure non ricordasse di

<sup>1</sup> È noto che questo succedeva eziandio in Babilonia e Assiria. In questi due paesi però si redigevano anche lunghi elenchi di peccati e si chiedeva al dio di indicare quali di tali peccati erano stati commessi. Finora non sappiamo se anche tra gli Hittiti si usasse redigere in iscritto la confessione. Si v. sugli elenchi di peccati Furlani, *Sulle liste babilonesi e assire di peccati*, RRAL, VI, 118-146, e *La religione*, II, 322. Colla rottura della tavola contenente la lista dei peccati si distruggeva presso gli Assiri il peccato stesso. La distruzione della tavola corrisponde alla morte del capro o della pecora che si caricava coi peccati presso gli Hittiti.

aver peccato, era necessario rivolgersi mediante una domanda oracolare alla divinità per eruire il peccato, e sapere contro quale dio si era commessa la trasgressione. Il dio faceva conoscere la sua risposta, sia mediante un sogno, sia mediante un oracolo, sia mediante l'incubazione sacra, sia mediante un ispirato. Resa nota l'azione peccaminosa e conosciuto il nome del dio offeso dal peccato, il colpevole si presentava al tempio del dio, si faceva condurre davanti al suo simulacro e gli rivolgeva una preghiera che poteva far redigere anche per iscritto<sup>1</sup>. Scopo della preghiera era di far cessare il malanno che lo aveva colpito in conseguenza del peccato. Parte essenziale della preghiera era la confessione del peccato: il peccatore dava una succinta descrizione dell'atto peccaminoso e poi lo confermava e gli conferiva il carattere di confessione recitando solennemente la formula: 'così è, questo ho fatto'<sup>2</sup>. Il dio, placato per il fatto che l'uomo confessava solennemente come sua l'azione cattiva commessa ed intenerito dai prieghi suoi, lo liberava dal male.

Il re Muršiliš nelle sue preghiere per far cessare la moria è un cospicuo rappresentante della corrente religiosa e spirituale che riguardava come inumano il concetto antico del peccato e desiderava sostituirlo con una concezione più soggettiva, più spirituale e più giusta.

Muršiliš si attiene a un concetto più umano del peccato non soltanto quando ciò gli ridonda a vantaggio, ma anche quando gli altri sono i peccatori ed egli è l'offeso e quindi è in grado di in-

<sup>1</sup> Che i figli non debbano portare le conseguenze dei delitti dei padri è stato stabilito per un caso speciale già dal *Decreto* di Telipinuš. Questo re stabilì la pena di morte per i delitti di sangue commessi nella famiglia reale. Però la famiglia del colpevole e condannato non deve subire nessuna conseguenza del suo misfatto, II, 46-58. È chiaro che in questi casi il figlio non prende su di sé il peccato commesso dal padre coll'omicidio. Il pensiero che sta alla base di questa disposizione del re di Hatti è identico a quello espresso da Muršiliš. L'idea di non far espiare al figlio i misfatti del padre ha una lunga storia dunque presso gli Hittiti.

<sup>2</sup> Da questo si vede che la confessione del peccato presso gli Assiri e gli Hittiti differiva un poco. Non dobbiamo però dimenticare che mentre le tavole della serie *Surpu* ci hanno conservata la confessione del privato, nelle preghiere di Muršiliš troviamo la confessione del re, la quale è del tutto separata dall'eruzione del peccato. Per cercare di sapere quale peccato è stato commesso il re ricorre all'oracolo e poi con una cerimonia del tutto diversa fa la solenne confessione nel tempio del dio. Il privato in Assiria invece chiede subito al

fliggere una pena ai primi. In un passo del trattato stretto con Kupanta-KAL-aš il re afferma che a Ḫatti il peccato commesso dal padre colpisce anche il figlio innocente<sup>1</sup>.

La ribellione contro il re, la quale è un peccato secondo il concetto degli Hittiti, è punita anche nel figlio, vale a dire gli si sottrae il patrimonio, ossia la casa del padre, e questa si consegna a un'altra persona, oppure si confisca il patrimonio a beneficio del palazzo.

Così si usa fare a Ḫattušaš, afferma Muršiliš. Però lo stesso re subito dopo dice che egli avrebbe potuto agire così anche nel caso presente, secondo la severa legge di Ḫatti, con il padre adottivo di Kupanta-KAL-aš Maššuiluwaš, ma che invece agì in modo del tutto diverso e non gli ha tolto il patrimonio di suo padre, anzi lo ha destinato a re di Mirā cogli stessi confini di prima. Muršiliš dunque non soltanto enunciava più o meno nuove dottrine, contrarie a ciò che si faceva da antichissimi tempi, ma le metteva anche in atto: egli non puniva nel figlio il peccato commesso dal padre. Siccome abbiamo parlato di Maššuiluwaš, ci cade accorgimento qui osservare che Muršiliš nei suoi *Annali* ci comunica le considerazioni fatte al re da parte dei maggiorenti di Mirā dopo che il loro re ribelle a Ḫatti era fuggito. Essi ammettono che egli aveva peccato contro il re di Ḫatti, ma a loro discolpa adducono la circostanza che loro stessi non vi avevano preso nessuna parte, affermando dunque che i maggiorenti di un paese non possono esser puniti per le colpe del loro re alle quali non abbiano preso parte<sup>2</sup>.

Muršiliš non ebbe a subire le conseguenze dei peccati di suo padre soltanto nel caso della moria ventennale, ma la ribellione che egli dovette reprimere subito dopo la morte di Suppiluliumaš, dopo asceso al trono di Ḫatti, fu una punizione inflitta dagli dèi al figlio, perché suo padre, sempre intento a condurre a buon fine le guerre e i negoziati diplomatici, non trovava il tempo neces-

dio quale peccato abbia commesso e l'elencazione dei peccati possibilmente commessi costituisce la confessione. È probabile però che anche in Assiria il re abbia chiesto con cerimonia speciale al dio informazione sul peccato quando si trattava di gravi trasgressioni pubbliche, concernenti tutta la nazione. Comunque, non siamo ancora abbastanza bene informati in proposito.

<sup>1</sup> *Kupanta-KAL-aš*, VIII, 14-17, e VIII.

<sup>2</sup> Götze, *Annalen*, 144, 7-9. Il termine per peccato è *waštul*.

sario per celebrare le feste degli dèi. Muršiliš dovette ripristinare alcune feste che erano quasi sparite dal calendario sacro. Allora gli dèi gli furono di nuovo graziosi e lo colmarono di successi militari e politici<sup>1</sup>.

Gli Hittiti professavano inoltre la dottrina che il dio colpisce di punizione anche tutto il popolo quando ha commesso qualche peccato il re: quest'ultimo rappresenta e riassume in certa guisa tutta la nazione. I suoi peccati colpiscono quindi la nazione e viceversa i peccati della nazione colpiscono anche il re. Se il popolo pecca, se esso trascura i sacrifici agli dèi, è negligente nell'adempire i suoi molteplici doveri religiosi, il dio lo abbandona nelle mani dei suoi nemici: esso subisce sconfitte e batoste. Se invece è zelante nel servizio del dio, questo lo premia facendogli riportare vittorie sui nemici e dando questi nelle sue mani.

Gli Hittiti erano in grande dimestichezza colle loro divinità. Essi trattavano con esse come con degli uomini, poichè anche gli Hittiti, come tutti gli altri popoli dell'Asia occidentale antica, vedevano nei loro dèi degli esseri del tutto eguali agli uomini, diversi da essi soltanto per la loro grande potenza e per le qualità straordinarie che possedevano. Nelle loro preghiere alle divinità essi ricorrevano perciò anche ad argomenti molto materialistici, argomenti qualche volta *ad hominem*, alla citazione di parabole o comparazioni, per piegare più facilmente l'animo del dio ai propri desideri. Anche tra gli Hittiti insomma gli dèi erano uomini.

*R. Università di Firenze.*

GIUSEPPE FURLANI

<sup>1</sup> Götze, *Annalen*, 20, dir. 16-24.

## TAIKOMOL UND MARUMDA: ZWEI CALIFORNISCHE SCHÖPFER

Die bedeutende Bereicherung, die unsere Kenntnis der californischen Mythologien durch die Arbeiten von A. L. Kroeber, Edwin M. Loeb und Jaime de Angulo in den letzten Jahren erfahren hat, lässt zwei Gestalten aus dem Halbdunkel hervortreten, in dem sie infolge ungenügender Nachrichten bisher gestanden sind. Die eine davon ist *Taikomol*, der Weltenschöpfer der Yuki und Huchnom (am Middle Eel River und South Eel River); die andere ist *Marumda*, der bei den östlichen Pomo (im Gebiet des Clear Lake) in derselben Rolle erscheint. Die Analyse dieser beiden Gestalten verlohnt sich um so mehr, als die gewonnenen Ergebnisse, mit geringen Änderungen, für das gesamte Gebiet des centralcalifornischen Schöpferglaubens Geltung beanspruchen können. Ausserdem wird der Gang der Untersuchung Gelegenheit bieten, einige Grundsätze der Methodik besonders zu betonen, die über das enge Gebiet Californiens hinaus ganz allgemein bei allen Untersuchungen über die sogenannten 'Hochgötter der Primitiven' zu beachten sind, und deren Ausserachtlassung leider nur allzu häufig zu einer falschen Idealisierung der 'Hochgötter' und zur völligen Verkennung ihres wahren Ursprunges führt.

Zum leichteren Verständnis des Folgenden sollen zunächst die der Betrachtung zugrunde gelegten Mythen in möglichst knapper Form angeführt sein. Zahlreiche Einzelheiten, die in dieser Zusammenfassung übergangen sind, sollen erst im Verlauf der Untersuchung herangezogen werden.

### Die Schöpfungsmythe der Yuki.

Das von Kroeber 1902 gesammelte und früher nur in Auszügen bekannte Material (1, 184 ff.) ist dreissig Jahre später veröffent-

licht worden (2, 905 ff.). Bei einem Teil der 'eigentlichen Yuki' und bei den Huchnom wurden die Knaben anlässlich ihrer Einweihung in das *Taikomol-woknam* in der Ursprungsmythe unterrichtet. Bei den Gruppen der 'eigentlichen Yuki', die das Taikomol-woknam nicht besassen, war dennoch die Mythe selbst in recht ähnlicher Form bekannt, wie wir wenigstens für die Tanom-Yuki wissen (2, 917 ff.). Für die Erzählung der Witukomnom — einer Gruppe der 'eigentlichen Yuki' — ist charakteristisch, dass neben und vor Taikomol schon Coyote vorhanden ist, der den Schöpfungstaten des ersten gewissermassen als Zeuge beiwohnt (2, 907 ff.). Der bei dieser Gruppe im Rahmen der erwähnten Zeremonie erteilte Unterricht scheint sich auch auf die Mythen erstreckt zu haben, in denen Coyote's Anteil am Ausbau der Welt und an den menschlichen Einrichtungen geschildert wird (2, 906). In den Versionen der Tanom-Yuki (2, 917 ff.) und der Huchnom (3, 206 ff.) ist jedoch Taikomol am Anfang der Dinge allein vorhanden, ohne dass daraus gefolgert werden darf, dass Coyote's spätere Kulturherostätigkeit minder betont gewesen wäre. Bei den 'Küsten-Yuki' ist Taikomol verschwunden; für ihn tritt als Schöpfer der Donnergott auf (3, 216 ff.).

Nur Wasser war vorhanden. Taikomol trieb in Gestalt einer Flaumfeder in einem Schaumspritzer umher. Er sang ein Lied. Coyote sah mit Verwunderung, wie die Schaumflocke, im Norden angelangt, zu kreisen aufhörte; immerfort singend, nahm Taikomol die Gestalt eines wirklichen Menschen an. Auf seinem Kopf trug er bereits den 'Gross-Kopfschmuck' (big head), den in den nach Taikomol benannten Ritualen der den Schöpfer darstellende Indianer trägt (2, 907, 913). Er sang ein Lied: «Ich war nichts als eine Flaumfeder, aber nun bin ich doch ein 'wirklicher Mann' geworden — und ich hätte es doch nicht für möglich gehalten» (2, 916). Darauf machte 'unser Vater' (2, 907, 917) die Erde, und zwar in der Art, wie die Yuki Körbe flechten; das Material und die Ahle, die er dazu brauchte, entnahm er seinem Körper. Dagegen verschaffte er sich das zur Verdichtung der Korbmasse benötigte Pech in der Weise, dass er den Coyote — der nur eine Gehilfenrolle spielt — zu einem kleinen Vogel schickte, der über das Pech verfügte und es bereitwillig hergab (2, 908). Nach verschiedenen Versuchen war das Erdgeflecht

so fest, dass es die beiden trug, und über Taikomol's Wunsch dehnte sich die Erde zu ihrer heutigen Grösse aus. Da sie aber immer noch — wie es in der Huchnom-Fassung heisst (3, 206) — wie ein Stück Treibholz umherschwankte<sup>1</sup>, band er sie an den vier Weltecken fest und liess sie durch elchartige Tiere stützen (2, 916). Den Himmel machte er aus der Haut von vier Walfischen, die Coyote ihm fangen musste. Darauf machte er Berge, Flüsse, Quellen, und auch das Meer. Dagegen wird eine Erschaffung der Gestirne und des Tageslichtes nicht erzählt. Aus einer Rippe, die er seinem Körper entnahm, schuf sich Taikomol eine 'Schwester' (2, 910, 917), mit welcher er, nach verschiedenen misslungenen Versuchen, den Coitus ausübte; so setzte er für alle späteren Menschen und Tierwesen den Geschlechtsverkehr ein (2, 910, 915, 917)<sup>2</sup>. Er hatte mit ihr ein Kind (2, 917). Nach anderer Fassung heiratete er später im Norden und zeugte zwei Söhne (2, 912). Darauf liess er — im Mittelpunkt der Welt (2, 908) — durch Coyote ein Haus bauen, in welches er Holzstäbe legte, die sich über Nacht in Männer, Weiber und Kinder verwandelten. Er setzte die beiden grossen Geheimgesellschaften des Stammes ein, das Hulkilal-woknam ('Geister-Ritual') und das Taikomol-woknam ('Taikomol-Ritual'). Gegen seinen Willen brachte Coyote den Tod in die Welt. Taikomol wanderte auf der Erde umher und schuf die verschiedenen, den Yuki bekannten Nachbarstämme; an jedem Ort, den er aufsuchte, sprach er die Sprache, die später dort geredet wurde. Auch die verschiedenen Sitten der Stämme gehen auf ihn zurück. Auf ihn selbst ist es zurückzuführen, dass nur die Yuki und Huchnom das Taikomol-Ritual besitzen. Nach verschiedenen Erlebnissen stieg er schliesslich, ein Lied singend, in Begleitung seiner beiden Söhne zum Himmel auf, wo er heute noch ist.

<sup>1</sup> In der Uebersetzung dieser Mythe bei P. W. Schmidt (4, 61) heisst es durch ein Versehen: «Die Erde... schwankte wie ein Hund». Hier ist *log* mit *dog* verwechselt.

<sup>2</sup> In der Uebersetzung bei P. W. Schmidt (4, 59 ff. = 1, 184 ff.) ist «he marries his sister» irrtümlich mit «er (ver)heiratet seine Schwester» wiedergegeben.

## Die Schöpfungsmythe der Ost-Pomo.

William Ralgalal Benson, erblicher Häuptling der 'Stein-Leute' und 'Wasserlilien-Leute' am Clear Lake, ein Mann, der im langjährigen Beisammensein mit amerikanischen Ethnologen den Wert der Genauigkeit kennen gelernt hatte, war bemüht, durch Erkundigungen bei seinen Stammesgenossen einen möglichst vollständigen Schöpfungsbericht zusammenzustellen. Auf abweichende Angaben seiner Gewährsmänner gehen wohl die im einzelnen stark verschiedenen Fassungen zurück, die er Loeb und J. de Angulo mitgeteilt hat. Nach der einen Version besitzt Marumda eine geheimnisvolle Pfeife, auf welcher alles aufgezeichnet ist, was später auf Erden gemacht werden soll: Berge, Flüsse usf. (5, 489 ff.). In einer zweiten Fassung ist von dieser Pfeife überhaupt keine Rede (6, 261 ff.). In einer dritten Fassung, deren J. de Angulo anderswo (7, 250 ff.) Erwähnung tut, kommt die Wunderpfeife mit dem Schöpfungsplan zwar vor, aber im Besitz von Marumda's älterem Bruder Kuksu, der sie ihm nur leihweise zur Verfügung stellt, damit er das Schöpfungswerk ordnungsgemäss ausführt.

Als Marumda die Welt zu schaffen gedachte, verliess er sein Wolkenhaus im Norden und suchte, um mit ihm zu beraten, seinen älteren Bruder *Kuksu*<sup>1</sup> auf, der ein ähnliches Haus im Süden bewohnte. Jeder der beiden schabte sich aus der Achselhöhle einen klebrigen Stoff weg; nach verschiedenen Prozeduren wurden diese beiden Kugeln zusammengemengt und mit Haaren und Federn vermischt. Aus diesem 'Urstoff' machte Marumda, unter Benützung einer merkwürdigen Methode, die im weiterem Verlauf der Schöpfung mehrfach wiederkehrt, die heutige Erde. Er band nämlich den Ball an das eine Ende einer Schnur, deren anderes Ende er durch sein durchlochtes Ohrläppchen zog und darin mit einem Pflock befestigte. Nachdem er durch zauberkräftige Wünsche das Wunder vorbereitet hatte, ging er schlafen; die im Wunsch liegende Zaubermacht begann während der Nacht

<sup>1</sup> Name des Wesens, welches die Knaben initiiert. Der Indianer, welcher ihn darstellt, trägt — ebenso wie der Taikomol-Tänzer — den Gross-Kopfschmuck (big head).

zu wirken; der Erdball dehnte sich aus, wodurch der Schöpfer von Zeit zu Zeit aus dem Schlaf aufgerissen wurde; nach acht Tagen war die Erde so gross, wie sie heute ist. — Marumda's weitere Schöpfertätigkeit ist sehr umfassend; die Erde und was auf ihr ist, die Menschen und ihre Sitten, die Gestirne des Himmels und ihre Bahnen gehen auf ihn zurück. In der Gestalt eines alten Mannes, hinkend, mit einem Wanderstab, zog er durch die Welt und setzte u.a. das Kuksu-Ritual ein (6, 792), welches andere Pomo-Gruppen auf Coyote zurückführen<sup>1</sup>, der in den Mythen von Marumda nur eine sehr geringe Rolle spielt. Die Wesen, welche die Welt bevölkerten, wurden viermal vernichtet: durch Wasser, durch Feuer, durch Schnee und Eis, und durch Wirbelwind, und immer wieder neu geschaffen. Als Grund wird in einer Fassung angegeben, dass sie Blutschande mit ihren Schwestern und Kindern trieben (z. B. 6, 270). Aus einer anderen Fassung aber scheint hervorzugehen, dass dieses 'blutschändische Treiben' sich auf Verstösse gegen eine totemistische Heiratsklasseneinteilung bezog, wie sie etwa bei den Sierra Miwok bestand (5, 491). Jedesmal, wenn die Menschheit reif zum Untergang ist, erfährt es der Schöpfer im Traum. — Nach der letzten Menschenschöpfung begaben sich die Brüder in ihre Häuser im Norden und Süden zurück, wo sie noch heute weilen.

#### Die Originalität des Materials.

Mythen, die so spät aufgezeichnet sind wie die vorliegenden, können nicht mehr in allen Einzelheiten als echte Offenbarungen des alten Denkens und Fühlens betrachtet werden. Dafür nur zwei Beispiele. In einer Pomo-Mythe entsteht der Wind durch etwas, was sich «wie eine Windmühle dreht» (5, 480). Wenn Taikomol sagt: «Die Yuki werden die Sprache reden, die ich spreche, und mein Lied bewahren» (2, 910), so gebraucht er einen

<sup>1</sup> Vgl. 5, 479 ff. In der Wiedergabe dieser Mythe heisst es bei P. W. Schmidt (4, 218) durch ein Versehen: «Dem Kuksu-Mann gab er die Gewalt, verwundete Leute zu heilen». Im Original ist von «scared people» die Rede, das sind «Leute, die durch den schreckhaften Anblick von gewissen Wesen im Walde krank geworden sind». — Für die zu ihrer Heilung verwendeten Methoden vgl. 8, 66 ff.

Namen, den die Indianer nicht kannten. Die verschiedenen Stämme, die man heute als 'eigentliche Yuki' zusammenfasst, besaßen keinen gemeinsamen Namen für sich; das Wort Yuki, womit die Wintun ihre Nachbarn bezeichneten ('Feinde'), haben sie erst den Amerikanern abgelauscht, in deren Sprachgebrauch es übergegangen war. Es ist auch klar, dass sich das räumliche Weltbild der Indianer durch Schulunterricht, verbesserte Verkehrsmöglichkeiten usf. sehr erweitert hat; dies muss sich auch in ihren Schöpfungsmythen äussern.

### Christlicher Einfluss.

Mit Powers (9, 133) Taikomol auf christliche Ideen zurückzuführen, wäre natürlich völlig abwegig. Wie vorsichtig man überhaupt mit der Annahme solcher Einflüsse sein muss, zeigt ein Irrtum, dem P. W. Schmidt bei der Besprechung des 'höchstens Wesens' der Haida-Indianer zum Opfer gefallen ist (4, 389). Diese kennen nämlich ein aufs Deutlichste mit den atmosphärischen Erscheinungen am Himmel zusammenhängendes Wesen namens 'Kraft des leuchtenden Himmels' (*sins-sgā'nagwa*)<sup>1</sup>. Seine Mutter ist 'Schönwetterfrau', die über den Nordostwind regiert, der gutes Wetter bringt. Die verschiedene Farbe der Wolken wird auf die aus verschiedenen Vogelfedern hergestellten Decken zurückgeführt, in denen ihr Sohn über dem Meer sitzt. Ueber die bunten Farben freut sich die Mutter und spricht: «Die übernatürlichen Wesen werden nicht müde werden, deine Schönheit anzuschauen». (10, 290). Nach Meinung mancher Indianer stand er höher als alle übernatürlichen Wesen, die von ihm erst ihre 'Kraft' erhielten (11, 13). Auch Gebete wurden an ihn gerichtet (z. B. 12, 309).

Von ihm wird erzählt, dass seine Mutter ihn in einer Herzmuschel auffand. Nach Heilbringerart wuchs er rasch heran. Seine Mutter machte ihm einen Bogen aus ihrem Kupferschmuck, mit dem er die Vögel schoss, deren Federn später zu seinen 'Wolkkendecken' verarbeitet wurden. Eines Nachts hörte er jemand mit

<sup>1</sup> von *sins* 'Tag, Luft, Wetter', ausnahmsweise auch 'Himmel', und *sgā'na* oder *sgā'nagwa* 'Kraft, übernatürliches Wesen', speziell 'Schwertwal'.

seiner Mutter sprechen. Es krachte im Haus. Am Morgen stand ein wunderbares Haus da; die Schnitzereien auf den Hauspäfahlen waren so gut, dass sie «mit ihren Augen zu winken schienen». 'Meister Zimmermann' war sein Vater geworden (12, 26 ff.=10, 284 ff.).

Hier scheint P. W. Schmidt «die biblische Erzählung von der Jungfrau Maria und dem Zimmermann Joseph, dem Nährvater Christi, deutlich anzuklingen» (4, 389). In Wirklichkeit aber ist jeder Zug der Mythe bodenständig. Für die wunderbare Geburt wimmelt es in den Mythen der Haida und der Nachbarvölker an Belegen; für die Geburt aus der Herzmuschel verweisen wir nur auf Krause (13, 314). 'Meister Zimmermann' aber ist in den Haida-Erzählungen (12, 32 ff.) und denen der Bella Bella (z. B. 32, p. 14), Bilchula und anderen Nordweststämmen der typische Erfinder und das mythische Musterbild der Holzschnitzerei und Holzarbeit (vgl. auch 10, 286). — Uebrigens wurde von den Haida 'Macht des leuchtenden Himmels' mit dem christlichen Gott, den sie in ihrer Sprache *sanungitlagidas* oder *salana* ('der Häuptling oben', oder 'der da droben') nennen, nicht gleichgezettet; letzterer wurde nach Swanton mit dem Sohn des Mondes 'Wolkenwächter' (12, 315), nach Harrison (14, 21 ff.) mit dem Himmelshäuptling, dem der Rabe die Kiste mit Tageslicht und Sonne stiehlt, identifiziert.

Ein wirklicher christlicher Einfluss scheint mir aber vorzuliegen, wo in Amerika oder sonstwo von einer Schöpfung der Frau aus der Rippe des höchsten Wesens (Yuki: 2, 910, 917<sup>1</sup>; Cheyenne: 18, 242; Thompson River Indianer: 20, 322 ff.) oder aus der Rippe des ersten Mannes (Salina: 15, 190; Diegueño: 16, 339; Onondaga: 17, 209 ff.; Mohawk: 17, 320 ff; Okanagan [Frau aus dem Schwanz des ersten Mannes, der ein Wolf war, gemacht]: 19, 84) erzählt wird. Bei den indianischen Vorkommnissen ist christlicher Einfluss immer möglich, und wird in manchen Fällen — z. B. für die Irokesen — durch anderweitige deutlich christliche Einwirkungen sehr wahrscheinlich oder sicher. Es ist kein Einwand, wenn das Motiv — wie in den irokesischen Belegen — anders umgebogen ist, oder wenn — um einen Beleg von den

<sup>1</sup> Auch Kroeber stellt den christlichen Einfluss fest: 2, 910.

Salomonen zu nehmen — ausdrücklich versichert wird, dass der Mythenerzähler selbst nichts mit Missionären zu tun gehabt hat (29, 238)<sup>1</sup>. Erleichtert wurde in vielen Fällen die Uebernahme des Fremdgutes durch eine einheimische Vorstellung, dass der Schöpfer seine Haare (z. B. Pomo: 6, 269) oder Federn (z. B. Salina: 15, 191 ff.) in Menschen oder Lebewesen verwandelt.

### Die Geistertanzbewegung.

Viel nachhaltigere Spuren hat jedoch bei den Pomo und Yuki die erste Geistertanzbewegung zurückgelassen, die von 1871 bis 1873 fast ganz Nord- und Zentralcalifornien in religiöse Gärung versetzte. Wir verweisen hier nur auf das Folgende:

- a) Die Stellung Marumda's erfuhr bei den Ost-Pomo eine beträchtliche Verstärkung und seine Geltung im religiösen Leben musste zunehmen, da die Propheten (*maru*) des neuen Kults ihre Mission auf ihn zurückführten (3, 269; 8, 58). In Träumen und Visionen teilte ihnen Marumda mit, wie sie das Ritual leiten, und was sie den Stammesgenossen verkünden sollten.
- b) In ihren Gebeten nannten sie ihn den 'Erdschöpfer' (*gaidu'yigal*), besonders gern aber 'unseren Vater' (*waimai*). Wenn im Gebet der Schöpfer unter der letzteren Bezeichnung auftritt (Yuki: 2, 907), so geht dies zunächst auf die Gebetsprache des Geistertanzes zurück; wobei es natürlich möglich ist, dass der Titel selbst schon dem alten religiösen Vocabular angehörte und durch den neuen Kult nur stärker unterstrichen wurde.
- c) Die im Besitz von Kuksu oder Marumda befindliche Pfeife mit dem vorgezeichneten Schöpfungsplan ist völlig uncalifornisch. Die Holzpfeifen der Pomo wurden weder durch Malerei noch durch Schnitzerei geschmückt. Dagegen wissen wir, dass das Innere der für den Geistertanzkult errichteten Tanzhäuser mit Bildern bemalt war, und dass vor dem Gebäude eine Stange mit Flaggen und Wimpeln stand, auf denen in bunter Anschaulichkeit dargestellt war, was der Prophet in seiner Vision geschen hatte (21, 440). Aus dem Geistertanz heraus verstanden, bedeutet die

<sup>1</sup> In diesem Falle wird der Mann aus der Rippe der Frau geschaffen (Mutterrecht!).

Wunderpfeife des Schöpfers, dass er die zu schaffende Welt vorausgeträumt hat, und den Inhalt dieser Vision auf dem Holz der Pfeife festhält.

d) Für die Visionen des Geistertanzes von 1871-3 sind, wie Kroeber betont (2, 932), Schilderungen des Himmels als 'Land der Blumen, wo keine Krankheit herrscht' bezeichnend. So schildert ein Yuki-Schamane seine Entrückung: «Darauf träumte ich vom Schöpfer. Ich sah nicht sein Gesicht, nicht seinen Körper, aber ich war im Himmel, und sah viele Farben, wie eine Menge Blumen». (3, 197). Der Himmel, in den die Donnerzwillinge der Yuki aufsteigen, ist ein Land ohne Krankheit (2, 932). — Der höchste Gott der Wiyot sitzt an einem Ort, wo man kein Dunkel kennt; dort ist eitel Licht; Blumen sind dort (22, 94). — Eigenartig ist das Motiv in einer Pomo-Mythe verwendet (5, 482): Wenn die Sonne im Westen herabsteigt, muss sie, bevor sie nach Aufgang zurückkehrt, abkühlen, damit die Erde nicht in Brand gerät, unter der sie durchwandert. Sie wird daher in ein Bad gesetzt; ob sie genügend abgekühlt ist, wird festgestellt, indem acht Arten Blumen von verschiedenen Farben um das Bad herumgelegt werden; erst wenn die Blumen nicht mehr verwelken, darf sie ihren Weg fortsetzen. — Auch hier scheint mir freilich der Geistertanz nur aus dem alten Ideenvorrat der Stämme zu schöpfen. Wenn bei den Wintun das himmlische Haus des höchsten Gottes *Olelbis* mit allen Fruchtbäumen und Blüten geschmückt ist, die es auf Erden gibt (23, 15 ff.), wenn bei den Karok (24, p. 6) die Eicheln vom Himmel herabgekommen sind, wenn *Woh-peku-meu*, Schöpfer der Yurok, die Eicheln aus dem Himmel stiehlt (3, 73), scheint doch eine Vorstellung zugrunde zu liegen, dass Pflanzen und Blumen nicht nur letzthin aus dem Himmel stammen, sondern auch jedes Jahr, wenn sie auf Erden neu reifen und blühen, von da herabkommen.

#### Der Schamanismus.

Nachdem wir so die wesentliche Originalität des zu untersuchenden Materials festgestellt haben, wenden wir uns, dem Grundsatz getreu, dass die Schöpfergestalt niemals isoliert, sondern nur im Zusammenhang mit der ganzen Kultur ihres Stammes

betrachtet werden darf, zunächst der Frage zu, was an ihr und den zugehörigen Mythen aus der Gedankenwelt des Schamanismus stammt.

Ein wirklicher Himmelsgott weiss alles, weil er von obenher alles sieht; wie konkret das zu denken ist, zeigt z. B. die Schilderung der Wintun: « Einige Zeit lang hatte das Wasser die Erde bedeckt. Da blickte Olelbis von oben auf die Erde herab. Lange Zeit sah er nach allen Richtungen. Und im Norden, mitten im Wasser, war etwas gerade noch sichtbar; während er hinsah, bewegte es sich hin und her. Er konnte es kaum ausnehmen. Es kam ihm vor, als schwämme es im Kreis umher » (25, 287). — Der Schamane aber erhält sein Wissen durch Träume, Visionen, Hellsehen, mit oder ohne Vermittlung von Geistern, die — wie die Kukini der nördlichen Maidu — alles wissen, was im Moment — auch in der Ferne — vorgeht, und es den Schamanen mitteilen (26, 269).

Wenn Marumda in seinen Träumen erfährt, dass die Menschheit zum Untergang reif ist, handelt es sich um schamanisches Hellsehen, für welches die Karok ein eigenes Wort besitzen (3, 106), und wie es in den Mythen an zahllosen Stellen vorkommt. Die Schamanen der Yuki sehen im Traum, was bei anderen Leuten vorgeht (3, 198); ihr Kulturheros Coyote erfährt im Traum, dass die Krieger seines Stammes von den Wailaki erschlagen worden sind (2, 920), und wo sich die Dinge befinden, die er später zum Wohl der Menschen raubt (2, 922 ff.). Bei Wailaki (27, 88), Wintun (25, 285) und Pomo (28, 184) werden kommende Geschehnisse vorausgeträumt.

Auf die schamanische Vorstellung von der reinigenden und stärkenden Kraft des Fastens geht die auffällige Enthaltsamkeit zurück, die Taikomol (2, 912), aber auch Marumda, zum Unterschied vom fresslustigen Coyoten, in Bezug auf das Essen auszeichnet. Noch stärker ist diese Seite betont bei *Pulekukwerek*, dem Kulturheros der Yurok, der nur vom Tabakrauchen lebt, aber niemals isst (3, 74). Aehnliches wird in den Mythen der Yokuts und Miwok von verschiedenen Wesen berichtet (1, 231; 28, 139, 188).

Wenn Marumda seine Pfeife raucht, steigt dichter Nebel auf, Wolken ziehen sich zusammen, es donnert und regnet, es kommt

die grosse Flut (6, 268, 270, 272, 782). Dies ist natürlich ein reiner Analogiezauber, der aber auch ins Ritual mancher Schamanen übergegangen ist. In einer Yokuts-Mythe (1, 230) wird der Tabak — als Person gedacht — in einer Schlinge eingefangen. Man fragt ihn: « Wozu bist du nütze? » — « Zu gar vielen Dingen bin ich verwendbar. Wenn ihr irgend einen Wunsch habt, so benützt mich, dann wird euer Wunsch, um was immer es sich auch handeln möge, in Erfüllung gehen ». — Da probierte es der Präriefalke. Er nahm etwas Tabak in den Mund und blies ihn aus: « Pu ! Möchte es doch regnen ! » — Da regnete es die ganze Nacht.

In den grossen Kreis der den Schamanen der Yuki, Wintun und Pomo zur Erlangung ihrer übernatürlichen Kräfte zur Verfügung stehenden Schutzgeister gehörte auch der Schöpfer. Bei der natürlichen Rivalität zwischen den einzelnen Schamanen und zwischen den verschiedenen Klassen von Schamanen innerhalb desselben Stammes — bei den Yuki gab es deren eine grössere Anzahl — ist es begreiflich, dass man vielfach seinen eigenen Schutzgeist herausstreichet, und den des Konkurrenten heruntersetzt. Einen Niederschlag dieser Gehässigkeit finden wir in einer Mythe der Wintun, bei welchen der Himmelsgott Olelbis neben vielen anderen Wesen auch als *yapaitu* (Schutzgeist von Schamanen) erscheint. Als ihm seine Frau — die 'Wasserfrau', *Mem-Loimis* — geraubt wird, weiss er nicht, wo sie sich aufhält, obgleich er alle Bewohner des Himmelslandes (*Olelpanti*) darum befragt; sie befindet sich nämlich jenseits des dritten der als feste Mauern gedachten Horizonte, kann daher vom Himmelsgott nicht gesehen werden. Schliesslich lässt er einen *hlahi* (Schamanen) kommen, der mit Hilfe seines Schutzgeistes den Aufenthaltsort der Wasserfrau feststellt und sie zurückführt. MemLoimis äussert sich verwundert über die Unwissenheit ihres Gatten: « Mein Mann weiss doch alles, er kann alles machen, er kann alles sehen, aber er hat nicht gewusst, dass ich hier war ! » (23, 60). Noch deutlicher spricht der Spott eines Schamanen, dessen *yapaitu* eben nicht der allsehende Olelbis ist, aus den Worten, die die Mutter des erfolgreichen Schamanen an ihren Sohn richtet: « Geh zu Olelbis. Er ist zwar selbst ein *yapaitu*, und sollte eigentlich wissen, wo seine Frau ist — er glaubt ja, dass er alles weiss; aber geh

du nur hin, versetze dich in Trance, und höre auf das, was dein yapaitu dir sagt» (23, 56).

Von Kraftproben zwischen Taikomol und dem Donnergott erzählen die Huchnom und die Kato, welche Taikomol („der, welcher allein geht“) unter dem Namen *Nagaicho* ('Grosser Wanderer') als Schöpfer betrachten. Bei den Kato erweist sich Donner als der Stärkere (33, 184 ff., 77 ff.), bei den Huchnom als der Schwächere (3, 207); bei den Küsten-Yuki scheint der Donner den 'Wanderer' ganz verdrängt zu haben; wie sich die Sinkyone, bei denen Nagaicho ebenfalls als Erdschöpfer erscheint, das Kraftverhältnis von ihm und Donner vorstellten, wissen wir nicht (3, 150). Die Küsten-Central-Pomo lassen in einer Mythe den sonst als erhabenen Weltschöpfer geschilderten Coyoten im Kampf mit Donner keine besonders rühmliche Rolle spielen (5, 488).

Es zeigt sich hier zunächst die auf dem Boden Nordamerikas auch sonst häufige Erscheinung, dass man die im Mittelpunkt des Interesses stehenden Zentralfiguren verschiedener Mythenkreise miteinander zusammenbringt, um ihre Kräfte zu messen; wobei die Antwort — je nach Tendenz — ganz verschieden ausfallen kann. Die Stämme des Gebietes erzählen ja vom Donner — oder von den ihn vertretenden 'Donnerzwillingen' — verschiedene Wundertaten (Yokuts: 1, 215-6; Miwok: 1, 203-4; 28, 173; Wintun: 25, 296; Yuki: 2, 927; Wailaki: 27, 78 ff.). Manchmal — so bei den Yuki — wird ihnen auch eine beschränkte Schöpfertätigkeit zugeschrieben: Sie machen Hügel und Täler, verwandeln Wesen der mythischen Zeit in Tiere usf. Nach einer allerdings verworrenen Angabe von Powers (9, 287) erzählten manche Maidu vom 'Blitz' (also wohl dem Donnergott) eine reguläre Schöpfungsmythe. Aus einer Pomo-Mythe (5, 483) ist zu erschliessen, dass der Donnergott ursprünglich im Besitz aller Lachse ist. Da der Donnergott auch als Schamanen-Schutzgeist erscheint, auch Donner-Rituale gibt, mag an diesem Wettkampf der Schöpfer die oben behandelte Rivalität der Schamanen ihren Anteil haben.

Bei den Shasta haben einzelne Mythenhelden einen ratgebenden Vogel in ihren Haaren verborgen (30, 26) oder ein warnendes Kaninchen an ihrem Körper versteckt (30, 364 ff.). Wenn bei den Wintun neben dem Helden *Tulchuherris* (23, 127 ff.; 25, 295; 31, 377) und dem Schamanen, der die Frau des Olelbis suchen

geht (23, 58 ff.), auch dieser selbst einen sogenannten *Winishuyat* besitzt — ein daumengrosses Männchen, das er unter seinem Haar festgebunden hat, und das dem Besitzer mit Ratschlägen bei steht —, so handelt es sich um ein schamanistisch umgebogenes Mythenmotiv: auf seinen gefahrvollen Reisen in die Aussenwelt oder ins Himmelsland nimmt der Schamane als Begleiter seinen Schutzgeist mit, der meist als kleiner Mann geschildert ist.

Marumda hat einen kleinen, vertrockneten Beutel, dem er nicht nur seine Pfeife, sondern auch eine unerschöpfliche Fülle von zur Schöpfung nötigen Kleinigkeiten entnimmt. Das Vorbild dazu ist der Medizinsack gewisser Pomo Schamanen, der, wie Kroeber betont, an die Ausrüstung der Medizinmänner der Präriestämme erinnert (3, 258). Da nach Powers (9, 24) der höchste Gott der Karok den Propheten des Geistertanzes «als ehrwürdiger Mann erschien, gekleidet in einer dicht sitzenden Tunica, mit langem, über die Schulter herabwallendem weissen Haar, und mit einem Medizinbeutel in der Hand», handelt es sich vielleicht auch hier um eine Uebernahme aus dieser Bewegung.

Da die 'Kuksu-Gesellschaft', die überall das vorhandene Mythenmaterial zu eigenartigen, in sich geschlossenen und oft recht durchgeistigten Schöpfungslegenden zusammenfasste, auch schamanische Funktionen ausübte, mag das wenige, das in diesem Rahmen über sie zu sagen ist, gleich hier erledigt werden. Sie entstand wahrscheinlich bei den südlichen Wintun, wo ein im Himmel wohnender Falke (oder Adler) als höchstes Wesen bekannt war; vielleicht deuten einige der im Ritual benützten Verkleidungen — lange Federnmäntel und der aus Federn bestehende 'Gross-Kopfschmuck' (big head) — auf diesen Zusammenhang hin. Wie bei den Maidu unter ihrem Einfluss der Erdschöpfer zum 'Eingeweihten der Erde' wurde, dem der 'Clown oder Herold' gleich anfangs beigesellt ist, so erscheint bei den Ost-Pomo *Kuksu* — eines der Maskenwesen des Rituals — in einer auffällig hohen Rolle bei der Schöpfung der Welt; und Taikomol trägt gleich nach seiner Entstehung aus einer Vogelfeder die 'big head'-Kopfverhüllung, die seinen Darsteller im Ritual kennzeichnet.

Der alte Mann, der die Yuki-Knaben in die Schöpfungsmythe einführt, würzt seine Prosa mit Liedern, in denen er den Schöpfer

seine Gefühle ausdrücken oder seine Handlungen schildern lässt. Ein Niederschlag davon ist es, wenn Taikomol nach der Mythe singend entsteht, singend die Welt durchwandert und singend zum Himmel emporsteigt.

Der Mummenschanz, der beim 'Geisterritual' (*Hulkilal-wok-nam*) getrieben wird, soll den Weibern und uneingeweihten Männer vortäuschen, dass sich echte Geister aus dem Wald eingefunden haben. In Wirklichkeit dürfte aber jedermann über den Sachverhalt im Klaren gewesen sein. Wie ein Versuch, sich gegen die Anschuldigung des Betruges zu wehren, sieht es aus, wenn es in der Mythe heisst, dass Taikomol wirkliche Geister machte, und das Geisterritual mit ihnen vornehmen liess. Da aber die Einzuweihenden vor Schrecken starben, musste dazu übergegangen werden, die Zeremonie mit als Geister maskierten Indianern durchführen zu lassen (2, 909).

Ebenso heisst es, dass der von Taikomol ursprüngliche geschaffene big head-Kopfschmuck eine Art Ungeheuer war, welches die Leute verschlang. Man musste daher den Kopfschmuck von einem Menschen tragen lassen, dann ging es (2, 915). — Es ist sinnvoll zu sagen, dass man die Geister darstellen muss, weil die echten Geister durch den von ihnen verbreiteten Schrecken die Einzuweihenden töten würden. Dagegen ist die eben angeführte Mythe vom big head-Kopfschmuck nur unter der Bedingung sinnvoll, dass der in dieser Weise verkleidete Tänzer nicht, wie es meist heisst, und später auch sicher nach Meinung der Indianer der Fall war, Taikomol selbst darstellt, sondern ein Ungeheuer, das Menschen frass und den Einzuweihenden nicht in natura vorgeführt werden konnte. In der Tat erscheinen im Gebiet der Kuksu-Gesellschaft in gewissen — vielleicht profanen — Mythen die im Ritual auftretenden Maskenwesen in einem nicht ungefährlichen Licht; der Moki-Darsteller der Maidu — der nach P. W. Schmidt in seinem Federnmantel das höchste Wesen oder dessen Gesandten darstellen sollte — gilt als umherstreifender, nicht ohne Risiko anzutreffender Geist.

### Der Schöpfer und das Tanzhaus.

Wenn Taikomol sich einen 'wirklichen Mann' nennt, bezieht sich dies nicht auf seine menschliche Gestalt; unter *atat-iwōp* ('ein Mann, der wirklich jemand ist') versteht der Yuki einen reichen Mann, der ein Tanzhaus aufbauen lässt und die Zeremonien leitet; der daher auch die Funktionen eines Dorfhäuptlings ausübt (3, 177, 206). « Einmal war ich ein Mann, ein 'wirklicher Mann', damals, als ich ein Zeremonienhaus mein Eigen nannte. Jetzt bin ich alt, und die Leute sagen, ich bin zu nichts nütze, und verhexe sie », klagt der alte Yuki, wenn er die Knaben in der Schöpfungsmythe unterrichtet, und der Tage gedenkt, die auf immer dahin sind (2, 916). — Ebenso verstehen die Karok unter *yash-arara*, 'wirkliche Person', nicht nur einen Menschen, sondern vor allem eine Persönlichkeit, einen Häuptling mit Reichtum und Ansehen (3, 107).

In der Tat ist der californische Schöpfer überall nach diesem Bilde gezeichnet. Das erste, was Olebis tut, ist, dass er sich ein Festhaus (Schwitzhaus) im Himmel errichtet, von dessen Dach aus er Ansprachen hält. Marumda schafft zuerst ein Tanzhaus mit Menschen, erst hernach bauen sich diese Einzelhütten (6, 271-2). Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Die Association zwischen dem Gebäude, das den Mittelpunkt des religiösen Lebens darstellt, und dem Schöpfer, der es ins Leben ruft, ist so eng, dass sie in einem allerdings sehr spät aufgezeichneten Fall — ausserhalb Californiens — zu einer Art Gleichsetzung geführt hat. Bei den Sanpoil am Columbia River heisst es: « Schwitzhaus war ein Häuptling, der alle Tiere und Menschen schuf. Damals hiess er noch nicht 'Schwitzhaus'; er hiess einfach 'Häuptling'. Er sprach: « Ich werde keinen Körper haben, keinen Kopf, noch werde ich sehen können. Wer mich bauen will, wird das Recht haben, es zu tun. Wer mich aufbaut, kann zu mir beten, um was er will — ich werde Mitleid mit ihm haben, und es ihm geben weil er mich aufgebaut hat... » (34, 132).

### Der Einfluss des Weltbildes.

Für die Yuki und Kato beginnt die Schöpfung von Norden her; « die Welt fing im Norden an, von dorther kam der Schöpfer »

(2, 914); von Norden her schwamm die Erde, als gehörntes Seeungeheuer, nach der Mythe der Kato (33, 71 ff.); von Norden her kam bei den Kato der Schöpfer, und kehrte dorthin zurück. Dieser Vorstellung liegt ein Weltbild zugrunde, welches in Spuren an der ganzen Westküste Nordamerikas erhalten ist, und in dem eine 'Tür' oder ein 'Loch' im Norden besonders betont ist. Nach Meinung der Tlingit besitzt die Erde im Norden ein grosses Loch, durch welches das Meerwasser während der Ebbe hinab zur Unterwelt stürzt, während es bei der Flut aus demselben zurückkehrt (35, 320). Die in den Sand gezeichneten heiligen Welt-symbole der Luiseno in Südalifornien zeigen eine Tür im Norden; die Erdmutter liegt mit den Füssen gegen Norden; bei allen Zeremonien blickt man nach Norden (36, 89). Vielleicht liegt eine ähnliche Vorstellung auch in der Pomo-Mythe vor, die Marumda von Norden her schaffen lässt, obgleich er nach den meisten Nachrichten seinen Wohnsitz im Osten hat.

#### Schöpfer und Kulturheros.

Auf die Frage: wie ist die Menschheit in den Besitz oder Genuss gewisser für ihr Dasein oder ihre Kultur lebenswichtiger Dinge gelangt? geben die Mythen der Centralcalifornier, wie die der meisten Primitiven, keine einheitliche Antwort. Eine Anzahl dieser Dinge ist zwar von einem Schöpfer eigens für die Menschen gemacht worden; aber eine sehr wichtige Reihe von ihnen befand sich ursprünglich im Besitz von übernatürlichen, am Rande der Welt oder im Himmel wohnenden Wesen, die sie aus Neid für sich behalten wollten, und denen sie der Kulturheros erst rauben musste. Diebstahl ist der normale Vorgang; nur ganz ausnahmsweise findet sich ein Abkaufen — so wird bei den Pomo der 'Musikbaum', aus dessen Holz die Flöten stammen, den Sternmädchen abgekauft (28, 72) — oder ein Erbitten; in dieser Weise bekommt Taikomol das Pech, das er bei der Schöpfung braucht, von einem kleinen Vogel (2, 908), der auch sonst als Besitzer dieses Gegenstandes erscheint (2, 920).

Unter den Dingen, die auf den Kulturheros, nicht auf den Schöpfer zurückgeführt werden, steht das Feuer obenan; daneben gehören hierher das Tageslicht oder die Morgendämmerung, die

Gestirne, besonders Sonne, Mond und Morgenstern, aber auch die Eicheln, Grassamen und andere Lebensmittel, ferner Muschelgeld und Obsidian.

Daher die Lücken in Taikomol's Schöpfertätigkeit: Feuer, Tageslicht, Sonne, Mond, Morgenstern, Eicheln usf. werden nicht von ihm geschaffen; sie gehen auf den Kulturheros zurück, der sie den ursprünglichen Besitzern raubt (2, 918 ff.).

Die Wintun-Mythe über die Schöpfung bei Curtin (23, 3 ff.) geht auf einen Indianer namens Norelputus zurück, der eine entschieden religiöse und philosophische Veranlagung besass und «vom Einfluss des Christentums nicht unberührt» geblieben war (31, 381). Aber auch ihm gelang es nicht, die chaotische Masse der Ursprungsgeschichten seines Stammes in eine zusammenhängende, einheitliche und sinnvolle Schöpfungserzählung zusammenzufassen; der blendende Stil, in dem Curtin die Angaben seines Gewährsmannes wiedergibt — das Buch erschien ursprünglich als eine Artikelreihe in der Zeitung *The New York Sun* — kann darüber nicht hinweg täuschen. Die Schöpfertätigkeit von Olelbis ist eine äusserst begrenzte; und das Feuer muss er seinen Besitzern mit Hilfe eines Vogels in ähnlicher Weise stehlen lassen, wie nach den jetzt veröffentlichten und einen ursprünglicheren Charakter tragenden Wintun-Mythen Coyote das Feuer (25, 304), Blauhäher die Morgendämmerung oder das Tageslicht (25, 300), Erdeichhörnchen das Tageslicht, die Eicheln und den Obsidian stiehlt (25, 301).

Wird bei den Wintun die Tätigkeit des Kulturheros auf mehrere Personen verteilt, so erscheint sie in unserem Gebiet gewöhnlich in der Gestalt des Coyoten zentralisiert. Dieser und der Erdschöpfer sind die beiden Hauptthemen der Mythologie. Bald werden sie scharf einander gegenübergestellt, wie zwei feindliche Mächte, deren jede aber für das ganze notwendig ist — so bei den Maidu; bald ergänzen sie einander, wie bei den Yuki, wo Taikomol zwar die Erde macht, ihre Ausgestaltung aber dem Coyoten überlassen bleibt.

Wie sehr auch die Gestalt des Schöpfers in manchen Mythen herausgearbeitet und idealisiert ist: im Grunde bleiben die centralcalifornischen Schöpfungscyclen doch nur Zuzammenfassungen und Verarbeitungen des vorhandenen Mythenmaterials; so ist es

verständlich, dass die Figur des Schöpfers die Gestalt des dem Herzen der Indianer so nahe stehenden Kulturheros nirgends völlig überflüssig machen konnte.

Die beiden Gestalten haben vielfach aufeinander abgefärbt. Der Kulturheros ist manchmal, so bei den Küsten-Pomo, zu einem wirklichen Weltschöpfer geworden; anderswo wieder, z. B. bei den Yurok, ist der Schöpfer stark vom Bild des Kulturheros beeinflusst, was sich u. a. darin zeigt, das er, nach Art eines solchen, die Eicheln aus dem Himmel stiehlt. Besonders wichtig sind die Fälle, in denen dem Schöpfergott selbst Dinge gestohlen werden, die er scheinbar zum eigenen Gebrauch zurückbehalten wollte. Hierher gehört *Gudatrigakwiltl*, das höchste Wesen der Wiyot, dem der Kulturheros die Fische, die er bei sich eingesperrt hält, entwendet (22, 97). Ebenso werden dem *Kareya*, dem höchsten Wesen der Karok, die Lachse und das Feuer geraubt (9, 37, 38).

Bekanntlich ist die Zahl der höchsten Wesen, denen speziell das Feuer entwendet wird, eine sehr grosse. Wir nennen hier nur *Puluga* der Andamanesen (37, 167), *Obassi Osaw* der Ekoi (38, 370), den Donnergott der Loyalty Islands (39, 114), die Himmelshäuptlinge der Tsimshian, Tlingit und Haida, denen der Rabe das Feuer stiehlt.

Ich glaube, dass der Feuerraub der Crystallisierungspunkt gewesen ist, um den sich die Gestalt des Kulturheros gebildet hat. Und die zugrundeliegende Anschauung ist natürlich, dass es vom Himmel auf die Erde gebracht wurde, vom Himmel, wo es in so vielen Formen sichtbar ist. — Auch noch in Californien heisst es, dass eine Anzahl der Dinge, die der Kulturheros stiehlt, sich ursprünglich im Himmel befand.

Andererseits geht aber auch die Idee des Schöpfergottes, wie ein Blick auf die weltweite Verbreitung uranischer Eigenschaften und Associationen im Zusammenhang mit dieser Gestalt zeigt, auf den Himmel zurück. So scheinen also Schöpfer und Kulturheros nur zwei verschiedene Arten zu sein, ein und dasselbe Thema zu betrachten; der Himmel ist schöpferisch, gütig und gebend; aber er ist auch unnahbar und unbarmherzig und gibt seine Schätze nicht her; sie müssen ihm erst geraubt werden.

## Schöpfer und Mythus.

Wenn man sieht, wie häufig die Schöpfer oder 'Hochgötter' im Kleid mythologischer Farben prangen, wird man die Botschaft, dass ihr Dasein im reinen Kausalgedanken wurzelt, nur mit Skepsis hören. Ein gutes Beispiel ist Olelbis bei den Wintun, der nicht nur linkshändig ist und dasselbe Waffeninventar besitzt wie gewisse Mythenhelden, sondern auch zwei Grossmütter hat, die ihm mit Rat beistehen. Eine solche warnende und beratende Grossmutter gehört zum festen Bestand aller nordamerikanischen Heldenmythen. Es ist daher nicht möglich, diese Grossmütter des Olelbis mit P. W. Schmidt, dem so verdienstvollen Erforscher der Religionen der Primitivkulturen, als eine Personifizierung des 'Mit-sich-selbst-zu-Rate-Gehens des Höchsten Wesens selbst' aufzufassen (4, 85). Der genannte Forscher fährt fort: « Warum ihrer aber zwei sind, dafür finde ich keine Erklärung ». In der Tat ist eine solche von seinem Standpunkt aus nicht zu gewinnen. Sie ergibt sich aber von selbst, wenn man die Funktion ins Auge fasst, welche die beiden alten Frauen im Himmel ausüben; sie stellen die Wolken dar, deren es zwei Arten gibt, weisse und schwarze; daher sind aus der einen Heldengrossmutter hier zwei geworden (23, 39 ff.).

Bei dem an sich sehr berechtigten Versuch, den geistigen Gehalt von Ursprungsmythen herauszuschälen, darf nie vergessen werden, dass die Logik des Mythus eine andere ist als die unsere. Um die merkwürdige Pfotenvbildung des Maulwurfs zu erklären, wird z. B. erzählt, dass der Maulwurf einmal den Himmel stemmte (Yuki: 2, 929; Wiyot: 22, 99) oder den Mount Shasta aufbaute (Wintun: 25, 395). Der Indianer glaubt durch das, was dem Ahnen der Art in der Vorzeit zusties, den heutigen Zustand genügend erklärt; ihm aber eine Art von 'Vererbungstheorie' zuzuschreiben, wäre verfehlt.

Die Wintun erklären den Ursprung des Todes wie folgt: Im Auftrag des Olelbis sollten die beiden Buzzard-Brüder eine Treppe zum Himmel bauen, auf welcher die alten Leute hinaufsteigen könnten, um sich wieder zu verjüngen. Als sie bei der Arbeit waren, kam Coyote hinzu und stellte ihnen dar, dass es vorzuziehen wäre, wenn die Menschen stürben. Schliesslich zertrümm-

merten die beiden Brüder die Steintreppe, und Coyote wurde, beim Versuch, ihnen zum Himmel zu folgen, selbst zum ersten Toten. — Hier wäre es eine Verkennung der 'mythischen Kausalität', wenn man mit P. W. Schmidt (4, 99) so interpretieren wollte, dass der Tod notwendig in die Welt kommen musste, weil «die Menschen selbst durch *Sedit*, ihren Stammvater, die Verwirklichung der zum Himmel führenden Treppe höhnisch und hochmütig abgelehnt» hätten. — Dazu ist zu bemerken, dass in sämtlichen mythischen Debatten über die Frage 'Unsterblichkeit oder Tod' der Vertreter des letzteren mit seiner Meinung durchdringen muss, einfach weil der zu erklärende Sachverhalt es so verlangt. Und mit der Tatsache des ersten Todes sind auch alle weiteren Todesfälle gegeben, gleichgültig, ob es sich um den Stammvater handelt oder nicht. Im übrigen ist Coyote (*Sedit*) aus den Wintun-Mythen so wenig als der Stammvater der Menschen zu belegen, als z. B. das Insekt *Spinagaralu*, welches für den Tod bei den Wiyot verantwortlich gemacht wird, der Stammvater der Menschen ist.

#### Die Schöpfertätigkeit.

Wenn sich Taikomol aus einer Flaumfeder bildet, wird sein Entstehen oder Selbstschöpfen durch ein Zeitwort ausgedrückt (*kak*), welches von dem gewöhnlichen Wort für 'herrichten, erzeugen, machen' verschieden ist. Es bedeutet soviel wie 'Form oder Gestalt annehmen, ins Dasein treten, sich in etwas verwandeln u. ä.' (z, 907). Wenn wir die Stellen durchsehen, an welchen das Zeitwort *kak* sonst vorkommt, finden wir, dass es nichts heisst als etwas, was vorher auch schon — wenn auch in anderer Form — vorhanden war, in etwas anderes umbilden. Es wird z. B. in den Sätzen gebraucht: Er verwandelte seine Rippe in seine Frau; die Leute kamen ins Dasein aus den Stöcken, die er hingelegt hatte; Coyote verwandelte die ersten Wesen in Tiere. Es bedeutet also kein wirkliches Entstehen aus dem Nichts, sondern nur eine Gestaltumwandlung.

In manchen Ursprungsmythen findet sich freilich ein Versuch, eine wirkliche Entstehung der Welt aus dem Nichts durchzuführen. Gerade in solchen Fällen ist aber recht häufig eine an-

schauliche Naturgrundlage festzustellen. Bei den Zuñi existiert anfangs nur *Awonawilona*; er denkt, und seine Gedanken treten in den Raum hinaus, wodurch Wachstumsnebel, Dämpfe voll Kraft des Werdens sich entwickeln und emporsteigen. Dann verwandelt er sich selbst durch Denken in die Sonne, deren Licht alsdann die Nebel verdichtet und als Wasser niederschlägt. Abgesehen von der Vorstellung der Zauberkraft des Denkens ist die Naturgrundlage für diese Schöpfungsform « das Auftauchen des Nebels vor dem Wachstum zur Frühlingszeit, oder das Auftauchen der Welt, voll wachsender und lebendiger Dinge, an jedem Morgen durch den scheinbar aus der Dunkelheit aufsteigenden Nebel» (40, 400). Und wenn bei den Uitoto Vater *Nainuema* (der ein Trugbild hat oder ist) unter beständigem Träumen aus einem 'Trugbild' (*naino*) die wirkliche Erde macht, so zeigt nach K. Th. Preuss die Analyse des Begriffes *naino* (Trugbild, aus dem das wirkliche Ding entsteht), dass die Naturanschauung des Hervorgehens der Mondsichel aus dem Dunkelmond zugrundeliegt; dieses Naturbild erklärt sowohl die Entstehung des Vaters selbst als auch der Erde (41, 33).

Wie anschaulich stellt die Mythe der Nordost-Maidu die Erdschöpfung dar! Der Schöpfer treibt auf einem weiten Wasser umher, mit Unruhe und Gesang sucht er nach einem Fleckchen Erde. Endlich findet er ein Rotkehlchennest, das er zur Grösse der heutigen Erde ausdehnt (42, 4 ff.).

Schöpfung durch Denken oder den sprachlich ausgedrückten Wunsch findet sich in den Mythen aller Völker und spielt daher auch bei den Schöpfern der Centralcalifornier eine sehr grosse Rolle. Taikomol und Marumda machen viele Dinge in dieser Weise; eine noch viel imposantere Schöpfung mit Hilfe intuitiven Denkens kennen die Achomawi. Silberfuchs macht dort die Welt durch Denken (*haydutsila*) (43, 359). Aber diese Art Schöpfermacht eignet nicht nur den Schöpfern oder Hochgöttern, sondern unzähligen anderen mythischen Wesen auch; die zugrundeliegenden Vorstellungen bilden das tragende Gerüst jeder Zauberei, finden sich daher auch besonders ausgeprägt bei Völkern, bei denen Magie und magisches Denken hoch entwickelt sind. Bei den Yokuts gibt es eine Schamanenklasse, deren Name 'die Wünschenden' oder 'Wollenden' sich auf ihre Macht bezieht,

durch blosse Wünsche Zaubereien zu betreiben, z. B. Fische in einem Gefass mit Wasser magisch erscheinen zu lassen (3, 507). Bei den Yuma schafft ein übernatürliches Wesen durch blosses Denken « die Pfeiler seines Hauses »; er macht einen Käfig « out of nothing », ebenso einen Speer, mit dem er das Bett des Rio Colorado gräbt, und ein Floss; durch blosses Denken fällt er einen Baum (44, 330, 332, 342).

Ueber Marumda's Schöpfertätigkeit muss noch eine kurze Bemerkung folgen. Im einzelnen sieht sie so aus: Er pflanzt kleine Stöckchen in den Boden und sagt: « Daraus werden Leute entstehen ». Darauf geht er weg, kehrt den Stäbchen den Rücken zu und setzt sich nieder. Nach einiger Zeit hört er die zu Menschen gewordenen Stäbchen sprechen (6, 269). — Er geht am Ufer hin. « Hier wird ein grosses Dorf stehen ! », sagt er und geht weiter; als er zurückkommt, steht das Dorf da (6, 271). — Er pflanzt Stäbchen in den Boden und sagt: « Hier wird ein Dorf sein ! ». Dann bindet er das Ende einer Schnur an einen Stab, das andere zieht er sich durch sein durchbohrtes Ohrläppchen und befestigt es darin mit einem Pflock. Dann geht er abseits, macht ein Feuer, und schläft ein. Während der Nacht wird er mehrere Male durch den Ruck der Schnur aus dem Schlaf geweckt. Am Morgen sind die Leute entstanden (6, 789). (Nach diesem Muster geht auch die Schöpfung der Erde vor sich). — Hier liegt die Vorstellung zugrunde, dass Dinge nur unter dem Schutz der Unsichtbarkeit oder der Nacht in magischer Weise entstehen können. Man darf nicht hinschauen, sonst gelingt die Sache nicht. Auch dafür gibt es viele Belege in anderen Mythen.

#### Die Person des Schöpfers.

Taikomol und Marumda sind weise, mächtig, gütig; aber von ihnen als allwissend, allmächtig, allgütig zu sprechen, ist ein Missverständnis des Sachverhaltes. Sie sind — wie alle Schöpfer und Hochgötter — nach dem Bild weiser und mächtiger Zauberer und Häuptlinge geschildert; die Mängel, die für uns eine Beschränkung der Absolutheit darstellen, gehören notwendig zu ihrem Bild, und machen es dem Indianer nur um so sympathischer.

Marumda ist nicht 'allwissend'; denn als die grosse Flut die erste Welt vernichtet hat, zieht er aus, um sich nach Leuten umzusehen. Er kann niemand finden. Da ruft er, aber niemand kommt herbei. « Was soll ich jetzt tun? » denkt er. « Ah, auf diesem Berg da werden Leute sein! » — Und er ruft: « *Wulu, wulu...* ». Viermal ruft er, aber niemand lässt sich sehen (6, 271).

Er ist auch nicht 'allmächtig'; denn als die Flut, die er selbst veranlasst, die Erde zu überschwemmen beginnt, läuft er (angstvoll) zwischen den Felsen umher. Schliesslich sucht er auf einem Berggipfel Zuflucht. Die übrigen Leute folgen ihm hierher nach. Marumda ruft seine Grossmutter (die Spinne) um Hilfe an: « Grossmama, rasch! » ruft er, unter den Steinen hin- und herlaufend. Sie lässt einen Spinngewebekorb herabschweben, er steigt ein, und rettet sich so (6, 271)<sup>1</sup>.

Genau in derselben Weise verhält sich Marumda beim Weltbrand (6, 273; 5, 493). Als die auf der Erde zurückbleibenden Menschen ihn anflehen, auch sie zu retten, ruft er ihnen, aus dem Spinngewebekorb herab, zu: « Was kann ich tun? Jetzt ist es ja mit uns allen aus! ».

Auch die anderen Mythenwesen halten ihn nicht für 'allmächtig'. Als Wirbelwind die Menschen vernichtet hat, fällt ihm plötzlich ein, dass Marumda nicht zu sehen ist. « Vielleicht ist ihm etwas passiert... Er war mir voraus, und dann sah ich ihn nicht mehr... Ich muss ihn suchen gehen ». Als er schliesslich den Schöpfer findet, fragt er ganz erstaunt: « Was, du lebst noch? » (6, 788).

In allen diesen Schilderungen zeigt sich eine Art 'poetische Gerechtigkeit'; der Indianer gönnt es dem Schöpfer, der die Menschen vernichten lässt, dass er selbst dabei in Gefahr gerät. Aus demselben Grunde wird oft erzählt, dass der Urheber des Todes dessen erstes Opfer wurde.

Der Indianern liebt auch einen kleinen Spass mit seinen Schöpfern. Derselbe alte Mann, der gesagt hat: « Ich werde an Taikomol glauben, bis ich sterbe » (2, 916), sagt gleich darauf: « Als der Schöpfer die Welt gross gemacht hatte, da war sogar er stolz,

<sup>1</sup> Er fällt aus dem Korb heraus, weil er gegen das Verbot umherschaut: ein nicht zu seltenes Mythenmotiv.

und reckte sich auf, spreizte sich, und prahlte ». (Erzähler und Dolmetsch brachen darüber in Lachen aus). (2, 917).

Marumda, der als alter Mann, mit einem Stab, und hinkend, umherwandert, ist gelegentlich eine etwas spassige Person, und wenn er zu tanzen beginnt, fangen die Leute zu lachen an (6, 790). Aber der Häuptling verweist es ihnen: « Unterlasst das! Das ist ja unser alter Mann Marumda, der uns gemacht hat! ».

« Jeder weiss, dass Marumda dasselbe ist wie Coyote », sagt der indianische Erzähler (6, 622). Aber das folgende Meisterwerk primitiver Erzählungskunst zeigt aufs Klarste, mit welcher Sympathie man dem alten Mann, der schaffend und zaubernd umherzog, gegenüberstand :

Kleine Knaben fanden Marumda. « Da liegt ein alter Mann ! » sagten sie... Die älteren Knaben näherten sich. « Woher bist du? » fragten sie. « Oh, von weit her.... Aber bringt mir eine Eichelschale, Knaben ! ». Da holte der älteste Knabe von daheim eine solche und gab sie ihm. « Willst du sie etwa essen? » fragte er. Aber Marumda warf sie ins Wasser des Sees, an dem sie standen. « Hey ! » rief der Knabe, « warum hast du das getan. Nun bekommst du von mir keine Eicheln mehr... ». « Schaut hin ! » sagte der Schöpfer. Die Knaben blickten auf die Eichelschale, die zu einem Boot wurde. Da warfen sie auch Schalen hinein, aber diese blieben unverändert. « Wieso kommt es, dass deine Schale ein Boot wurde, unsere aber nicht? », fragten die Knaben verwundert. « Willst du darin fahren? », fragten sie weiter. « Ja, ich fahre damit über den See ». « Und hast du keine Furcht? ». « Wovor sollte ich Angst haben? ». « Werden dich die Wasserbären (mythische Ungeheuer) nicht auffressen? ». « Die Wasserbären? Mit ihnen pflege ich zu spielen », sagte der Schöpfer. « Aber jetzt, Knaben, gebt acht! ». — Er stiess das Boot ins Wasser, stieg ein, mit seinem Stab stiess er es vom Ufer weg, dann wirbelte er seinen Stock in der Luft umher, und wie ein Vogel schoss das Boot dahin, bis er nicht mehr zu sehen war.... Nicht weit von dieser Stelle waren aber einige erwachsene Leute, die alles gesehen hatten. « Wer war dieser alte Mann? », fragten die Knaben. « Das war kein alter Mann », antworteten die Leute. « Er hat nur die Gestalt eines solchen angenommen. Sein Name ist Marumda. Er ist der, welcher die Welt machte. Er machte

den See. Er machte alles, was ihr seht. Ihr habt ja mit eigenen Augen gesehen, wie er das Boot aus der Schale machte, die er ins Wasser warf. Er machte diesen grossen See, und wenn er will, kann er ihn wieder trocken legen. Er machte auch uns Menschen. Er machte alles auf Erden. Merkt euch das, ihr Knaben!».

### Abschluss.

Das wenige, was von Gebeten an Taikomol und Marumda bekannt ist, hebt diese beiden nicht aus dem Kreis der übrigen bei ihren Stämmen verehrten übernatürlichen Wesen heraus. In der Tat umstrahlt sie nicht die Glorie des höchsten Gottes; in ihrem Antlitz sind nicht — wie es bei Olebis und Gudatrigakwilt der Fall ist — die Züge eines alten Himmelsgottes erkenntlich. Taikomol ist nur einer jener 'Wanderer', die so häufig in den Kosmogonien der nordwestlichen Küste erscheinen; und Marumda ist nur eines von den übernatürlichen Wesen, mit denen der Pomo die sechs Weltpunkte bevölkert; aber nicht das, welches im höchsten Himmel wohnt: dies ist bei den Pomo der Donnergott. Aber der relative Reichtum an Nachrichten lässt hier manches klar erkennen, was anderswo, infolge unserer Unkenntnis, leider verborgen bleiben muss; und so scheidet man von ihrer Betrachtung vielleicht nicht ohne Gewinn.

Wien.

RICHARD DANGEL

### LITERATUR

- 1) A. L. Kroeber, *Indian Myths from South Central California*, Un. of Cal. Publ. 4, 167 ff.
- 2) A. L. Kroeber, *Yuki Myths*, Anthropos 27, 905 ff.
- 3) A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925.
- 4) P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II. Bd., 2. Teil, Münster i. W. 1929.
- 5) Edwin M. Loeb, *The Creator Concept among the Indians of North Central California*, Amer. Anthropologist, 28, 1926, 467 ff.
- 6) Jaime de Angulo und William Ralgalan Benson, *The Creation Myth of the Pomo Indians*, Anthropos 27, 261 ff., 779 ff.
- 7) Jaime de Angulo und L. S. Freeland, *Miwok and Pomo Myths*, Journ. Am. FL 41, 232 ff.
- 8) L. S. Freeland, *Pomo Doctors and Poisoners*, Un. of Cal. Publ. 20, 55 ff.
- 9) Stephen Powers, *Tribes of California*, Contr. N. Am. Ethn. 3, Washington 1877.

- 10) John R. Swanton, *Haida Texts - Masset Dialect*, The Jesup North Pac. Exp. X, 271 ff.
- 11) John R. Swanton, *The Haida of Queen Charlotte Islands*, The Jesup North Pac. Exp. V, 1 ff.
- 12) John R. Swanton, *Haida Texts and Myths*, Bull. Am. Ethn. 29, 1905.
- 13) Aurel Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, Jena 1885.
- 14) Charles Harrison, *Religion and Family among the Haidas (Queen Charlotte Islands)*, The Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Brit. a. Ireld., 21, 1892, 14 ff.
- 15) J. Alden Mason, *The Ethnology of the Salinan Indians*, Un. of Cal. Publ., 10, 97 ff.
- 16) T. T. Waterman, *The Religious Practices of the Diegueño Indians*, Un. of Cal. Publ. 8, 271 ff.
- 17) J. N. B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology*, An. Rep. Bur. Ethn. 21, 127 ff.
- 18) George Bird Grinnell, *By Cheyenne Campfires*, New Haven 1926.
- 19) Franz Boas (ed.), *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes*, Mem. Am. FL Soc. XI, 1917.
- 20) James A. Teit, *Mythology of the Thompson Indians*, The Jesup North Pac. Exp. VIII, 199 ff.
- 21) S. A. Barrett, *Ceremonies of the Pomo Indians*, Un. of Cal. Publ. 12, 397 ff.
- 22) A. L. Kroeber, *Wishosk Myths*, Journ. Am. FL 18, 85 ff.
- 23) Jeremiah Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, Boston 1898.
- 24) John P. Harrington, *Karuk Indian Myths*, Bull. Bur. Am. Ethn. 107.
- 25) Cora duBois and Dorothy Demetracopoulou, *Wintu Myths*, Un. of Cal. Publ. 28, 279 ff.
- 26) Roland B. Dixon, *The Northern Maidu*, Bull. Am. Mus. Nat. Hist. 17, 119 ff.
- 27) Pliny E. Goddard, *Wailaki Texts*, Int. Journ. of Am. Linguistics, 2, 1923, 77 ff.
- 28) C. Hart Merriam, *The Dawn of the World*, Cleveland 1910.
- 29) C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, London 1924.
- 30) Roland B. Dixon, *Shasta Myths*, Journ. Am. FL 23, 8 ff., 364 ff.
- 31) D. Demetracopoulou and Cora duBois, *A Study of Wintu Mythology*, Journ. Am. FL 45, 373 ff.
- 32) Franz Boas, *Bella Bella Tales*, Mem. Am. FL. Soc. 25, 1932.
- 33) Pliny Earle Goddard, *Kato Texts*, Un. of Cal. Publ. 5, 65 ff.
- 34) Verne F. Ray, *Sampoll Folk Tales*, Journ. Am. FL 46, 129 ff.
- 35) Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.
- 36) Cora duBois, *The Religion of the Luiseno Indians*, Un. of Cal. Publ. 8, 69 ff.
- 37) E. H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, The Journ. of the Anthropol. Inst. of Gr. Brit. a. Ireld. 12, 69 ff.
- 38) P. Amaury Talbot, *In the Shadow of the Bush*, London 1912.
- 39) E. Hadfield, *Among the Natives of the Loyalty Group*, London 1920.
- 40) Frank Hamilton Cushing, *Zuni Folk Tales*, New York u. London 1901.
- 41) Konrad Theodor Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vols., Göttingen 1921 u. 1923.
- 42) Roland B. Dixon, *Maidu Texts*, Publ. Am. Ethn. Soc. 4, 1912.
- 43) J. de Angulo, *The Background of the Religious Feeling in a Primitive Tribe*, Am. Anthropologist, N. S. 28, 352 ff.
- 44) John P. Harrington, *A Yuma Account of Origins*, Journ. Am. FL 21, 324 ff.

## I GEPHYRISMI

Fonti, data e luogo dei gephyrismi.

Le glose d'Esichio alle parole Γεφυρίς e Γεφυρισταί hanno: Γεφυρίς · πόρνη τις ἐπὶ γεφύρας, ὡς Ἡρακλέων · ἄλλοι δὲ οὐ γυναικα, ἀλλὰ ἄνδρα ἔκει καθεζόμενον τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκάρηματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας — Γεφυρισταί · οἱ σκάρηπται · ἐπει ἐν Ἐλευσῖνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας. Secondo Ammonio (*de diff. verb. s. σκάρημα*) le ingiurie — talora in metro — erano soltanto « scritte » sul ponte. L'Etymologicum Magnum, s. γεφυρίς, non aggiunge nulla di nuovo se si eccettua la menzione di una Demetra Γεφυραία da Γεφυρίς demo dell'Attica. Infine un passo di Strabone (IX, I. 24) colloca i gephyrismi sul ponte del Cefisso Ateniese, mentre Esichio, alla parola Γεφυρισταί, accenna al ponte del Cefisso d'Eleusi.

Questo è quanto sappiamo intorno alla natura ed al luogo dei gephyrismi.

Se si fa eccezione della infondata ipotesi dello Svoronos, essi sono collocati generalmente dai dotti durante la celebrazione dei Grandi Misteri. Ma in qual momento ed in qual luogo ?

Alcuni pensano che i gephyrismi si svolgevano senza alcuna regola stabilita di tempo e di luogo, altri durante la processione di ritorno da Eleusi ad Atene (23 Boedr.), altri durante la ἀπάντησις e lo ἑνισμός degli ἱερά (14 Boedr.), altri, e sono i più, durante la processione da Atene ad Eleusi del 19 Boedr.; il luogo è il ponte sul Cefisso Eleusino per chi segue la seconda glosa d'Esichio, il ponte sul Cefisso Ateniese per chi segue Strabone IX, I. 24<sup>1</sup>. Ma non c'è alcun dubbio che i gephyrismi si svol-

<sup>1</sup> Kern in Pauly-Wissowa, Realenc. VIII<sup>1</sup>, 1229 e Lenormant in Daremburg-Saglio-Pottier s. v. γεφυρισμοί; Foucart, Les grandes Myst. d'El., 105 e Les

gevano durante la processione del 19 Boedr. sul ponte del Cefisso Ateniese : il Foucart ha dimostrato l'improbabilità di tutte le altre ipotesi<sup>4</sup>. Possiamo solo congetturare che una certa animosità sacrale doveva insorgere anche durante l'ἀπάντησις e lo ξενισμός del 14 Boedr., quando cioè la gran folla convenuta sul ponte del Cefisso Ateniese accoglieva le suppellettili mistiche provenienti da Eleusi ; d'altra parte l'animosità sacrale del 19 Boedr. non insorgeva unicamente sul ponte : durante tutto il percorso la folla si abbandonava ad un certo orgiasmo, sotto forma di invocazioni al nume tutelare della processione, "Ιακχος".

Quel che resta da stabilire è il contenuto dei gephyrismi. La loro forma originaria doveva essere quella che Eracleone ricorda : le altre forme sono evidentemente successive e decadenti<sup>5</sup>. Pertanto cercheremo di rintracciare, nel mito, questa πόρνη che doveva esibirsi sul ponte in un'azione rituale ben definita.

Una vecchia ipotesi del Creuzer, accolta dal Lenormant<sup>6</sup>, considera la πόρνη, di cui fa menzione Eracleone, come una donna che ripete, nel rito, la parte di Iambe e di Baubò.

L'esame di questi due miti proverà come l'ipotesi sia abbastanza fondata.

#### Il mito di Iambe.

L'inno pseudomerico a Demetra, che è la fonte principale del mito<sup>7</sup>, narra ai vv. 187-211, di una serva Iambe, la quale, dopo aver offerto alla dolente Demetra un misterioso seggio formato

*Myst. d'Él.*<sup>2</sup>, p. 332 e sgg. L'ordine delle ceremonie dei misteri — fino all'arrivo dei misti ad Eleusi — è il seguente: 14 Boedr. κομιδὴ τῶν ιερῶν : trasporto delle suppellettili sacre da Eleusi ad Atene; 15 ἀγυρμός e πρόρρησις; adunata nel Peicle e proclamazione degli indegni; 16 ἀλαζὸς μύστων - "Ιερᾶ δέησις, corsa al mare dei misti e sacrificio; 17 o 18 Epidauria; 19 e 20 "Ιακχος": processione dei misti da Atene ad Eleusi.

<sup>1</sup> Foucart, *Les myst. d'Él.*<sup>2</sup>, p. 332 e sgg.

<sup>2</sup> Ιακχάζουσι: Herod., VIII, 65.

<sup>3</sup> Foucart, che considera "bizzarra" la spiegazione di Eracleone ed esamina unicamente le altre versioni di Esichio, stenta, naturalmente, a trovare un significato religioso nei gephyrismi (Foucart, *op. cit.*, I. c.).

<sup>4</sup> In Daremberg, *I. c.* Cfr. Lenormant, *Monographie sur la voie sacrée*, p. 245. Anche Mommsen (*Feste der Stadt Athen*, 231<sup>4</sup>) pensa ad una parte di Iambe nei gephyrismi, ma colloca questi sul ponte del Cefisso Eleusino.

<sup>5</sup> Altre fonti: Philocor., FHG, IV, 389; Nicand., *Alexiph.*, vv. 128-32 e scoli al verso 130; Apollod., *Bibl.*, libro I, cap. V, § 1-3; Procl. ap. Phot. *Bibl.*, p. 319;

da parti ben conteste, rasserenò la dea con i suoi lazzi e motteggi, inducendola a bere il ciceone<sup>1</sup>.

Per quanto la data di composizione dell'inno sia relativamente recente<sup>2</sup>, l'episodio in esame nasconde, sotto forma di ambagi exoteriche, elementi più arcaici del rito. Questo carattere exoterico dell'episodio si palesa, senza possibilità di equivoco, nei versi 192-98, dove si parla d'un misterioso seggio — formato da parti ben conteste e coperto da una bianca pelle d'ariete — sul quale Demetra, silente ed a capo velato, si siede.

È facile dimostrare che si tratta di un'ambage della θρόνωσις. Nel rilievo di Napoli, esibente un'iniziazione, il mista è seduto su un seggio coperto da un manto lanoso, ed è velato; ai piedi del mista è raffigurato un corno d'ariete<sup>3</sup>. In un rilievo simile a quelli di Napoli, ai piedi del mista v'è addirittura la testa d'ariete<sup>4</sup>. L'Urna dell'Esquilino esibisce l'imposizione del vaglio al mista: il quale, a capo velato, siede su un seggio coperto da un manto. Cerere, nella stessa scena, è seduta su un cesto rotondo coperto da un manto lanoso<sup>5</sup>. La scena è ripetuta in un altro rilievo di terracotta<sup>6</sup>. Nel sarcofago di Torre Nuova il mista, a capo velato, è seduto su un seggio coperto dal solito manto, Demetra è seduta sovra un seggio coperto anch'esso da un manto<sup>7</sup>. Infine evidentemente lanosi sono i manti che covrono

Hephaest., περὶ μάτρων, p. 214 (comm. e scolio relativo); Esichio s.v.v. Ἰάμβη εἰ ταῦται; E. M. s. Ἰάμβη; Schol. Eur. Or., 164.

<sup>1</sup> La preoccupazione di stabilire un nesso tra il giambo e la serva d'Eleusi è dei grammatici alessandrini, non dell'autore dell'inno. L'eponimo del giambo sarebbe invece un mitico Ἰαμψός che compare in un frammento dell'Ιλιον πέρις. Resta pertanto stabilita una coppia Ἰαμψός-Ιάμβη analoga a quella Βαυβόν-Βαυβό (Radermacher in Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1918; vedi anche Picard in Congrès d'hist. du Christianisme, 1928, II, p. 232 e sgg.).

<sup>2</sup> La data della composizione oscilla, nell'opinione dei dotti, tra la fine del VII secolo (Croiset, *Histoire de la Littér. Grecque*, 1914, II, 177) e la prima metà del VI secolo (Voss 1826, Francke 1881, Riedy 1903, Allen e Sykes 1904; tale è anche l'opinione del Christ, *Geschichte der Griech. Litt.*, I<sup>6</sup>, 1912, p. 104; Foucart: « avant la seconde moitié du sixième siècle »; Schmid-Stählin, I, 241: « Er kann nicht über den Anfang des 6 Jahrhunderts herabgesetzt werden »). Il luogo è concordemente fissato nell'Attica.

<sup>3</sup> Reinach, *Rép. Stat.*, III, 89.

<sup>4</sup> Bollet. d. commiss. archéol. communale in Roma, 1879, Tav. IV-V, n. 4.

<sup>5</sup> Reinach, *op. cit.*, III, 339.

<sup>6</sup> Mitteil. des Deutsch. Archäol. Inst., Röm. Abt. 20, 1905, 296.

<sup>7</sup> Reinach, *op. cit.*, III, p. 172.

i seggi raffigurati ai numeri 6, 7, 8, Tav. IV-V del Boll. della Comm. arch. di Roma 1879.

C'è di più: leggiamo al verso 196 che il seggio è coperto da un 'bianco' manto lanoso (di ariete o di pecora): *καθύπερθε δὲ ἐπ'* *ἀργύρεον βάλε κῶμας*. Il colore bianco, notoriamente rituale, era prescritto dal rituale di Andania per i manti che coprivano i seggi delle sacerdotesse<sup>1</sup>. Infine il *πηκτὸν έδος* — sedile formato di parti ben conteste — è un'ambage per indicare il seggio affatto particolare della θρόνωσις<sup>2</sup>.

Come è ora evidente, i vv. 192-98 sono un'ambage della θρόνωσις: d'un rito cioè appartenente ad una religiosità arcaica ed elementare, equivalente all'iniziazione secondo il papiro di Londra 121, prima fase di essa secondo Esichio<sup>3</sup>, *κάθαρσις* secondo si desume da Dem. XVIII, 259<sup>4</sup>, comunque caratteristico di molti misteri<sup>5</sup>.

Anche per i versi 198-205 si può pensare un exoterismo analogo; le innocenti beffe di Iambe attenuano allora un motivo rituale molto più drastico<sup>6</sup>, ed il verso 205 è un velato accenno alla parte di Iambe nelle sante orge. Già fu proposta una interpretazione simile dei versi 198-205<sup>7</sup>: la lettura dell'intiero episodio, versi 187-211, ci autorizza ad accettare questa interpretazione<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> δίφρους δὲ ἔχοντα αἱ λεπαὶ οἰσυνους (così emenda il Meineke. Sauppe ed altri conservano la lexione εἴσουνος—εἴσεινος) στρογγύλους καὶ ἐπ' ἀυτῶν ποτικεφάλαιαν ἡ σπετραῖς λευκᾶν.

<sup>2</sup> Kern, Mitteil. des Deutsch. Archäol. Inst., 17, 1892, p. 138 e sgg., basandosi soprattutto sui rilievi di terracotta raffigurati in Bollet. d. commiss. archeol. comunale in Roma, I. c., opinò che il seggio cilindrico di Demetra fosse la cista mistica e non già l'ἄγαλαστος πάτρα ovvero il pozzo.

<sup>3</sup> θρόνωσις. καταρχῇ περὶ τοῦ μαστιφένος.

<sup>4</sup> ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαριοῦ.

<sup>5</sup> Cfr. Plat., *Euthyphr.*, 8. 277 Burn. Per la θρόνωσις ho molto attinto da Macchioro, *Zagreus*<sup>2</sup>, 1929, pp. 41-42.

<sup>6</sup> R. M. s. v. *Iāmēn*.

<sup>7</sup> Cfr. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV<sup>2</sup>, p. 109 e sgg.; Lagrange, Revue Biblique, 16. 1919, pp. 157-217; Picard, *op. cit.*, p. 231.

<sup>8</sup> Secondo un'altra tradizione (*Schol. Theriaca*, 484) un Ἀμφώς, figlio di Metanira, derise Demetra mentre beveva il ciceone e fu perciò tramutato dalla dea in lucertola. Ovidio (*Met.*, 5. 466 sgg.), fondendo le due tradizioni, racconta che una 'vecchia' offrì alla dea, stanca per i suoi *errores*, la bevanda mistica; ma un fanciulletto sboccato (*duri puer oris*) derise la dea e fu tramutato da questa in lucertola. La presenza reale di questo fanciulletto impudico è di una certa importanza per l'intelligenza dei famosi versi attribuiti ad Orfeo (vedi più avanti, pag. 70 sg.).

## Il mito di Baubò.

Un esame completo della tradizione pone in luce la confluenza di motivi cultuali diversi nella complessa raffigurazione mitica di Baubo, e, del pari, il vario atteggiarsi del suo culto in rapporto alle nuove sistemazioni mitiche.

La forma più arcaica del mito e del culto è, come dimostreremo, quella che Psello ricorda in un passo totalmente trascurato dai filologi: «.... ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφίκοις ἔπεις Βαβώ τις δηνομαζομένη δαίμων νυκτερινή, ἐπιμήκης τὸ σχῆμα καὶ σκιώδης τὴν ὑπαρξίν. ἴστορες δὲ καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος περὶ τούτων. Ἐθνος δὲ οὗτος [λέγεται] βόρειόν τε καὶ βάρβαρον πολλοῖς τοιούτοις ἐπ[ιτε]-τυχηκέγαι πυκτερινοῖς φάσμασιν, & δή φασι νυκτός μὲν ἐπικαλεῖν, ήμέρας δὲ ἐντυγχάνειν τοῖς ἐπικαυθεῖσι λεπτοῖς τισι καὶ ἀμαυροτες σώμασι νήμασιν ἀραχνῶις προσεοικόσιν» (in Leone Allacci, de Graecorum hodie quorundam opinioneibus ad Paullum Zucchiam, Coloniae Agrippinae 1645, p. 140; Kern 53, Abel 216).

Il ricorso alla demologìa è indispensabile per l'intelligenza di questo frammento. Il Mannhardt ci fornisce un lungo elenco di credenze e di riti inerenti alla 'vecchia donna': in epoche fissate i volghi Europei confezionano un rozzo e pauroso idolo di paglia, cui danno talvolta il nome di 'vecchia'. Nelle feste del fuoco della Quaresima è diffuso l'uso di bruciare quest'idolo. Nell'Oldenburg la sera del martedì grasso confezionavano idoli 'allungati' di paglia e vi appicavano il fuoco<sup>1</sup>; nel Tirolo (val di Ledro) l'ultimo giorno di Carnevale si confeziona un'effigie di paglia, poi la si brucia<sup>2</sup>. In generale questi riti sono accompagnati da invettive, da propositi licenziosi, da canti osceni. Presso i Polacchi l'ultimo manipolo di grano mietuto ha nome proprio Babà, cioè la 'vecchia'<sup>3</sup>; in Boemia la donna che lega l'ultimo manipolo ha la Babà od anche è la Babà, con un passaggio dal possedere all'essere di natura schiattamente mistica<sup>4</sup>; in Galizia è costume collocare una donna, che sostiene la parte di Babà, nel mezzo del manipolo: condotta alla fattoria

<sup>1</sup> Mannhardt, *Baumkultus*, p. 498.

<sup>2</sup> Mannhardt, *op. cit.*, p. 499.

<sup>3</sup> Mannhardt, *Mytholog. Forschungen*, p. 328.

<sup>4</sup> Mannhardt, *op. cit.*, p. 328.

sull'ultimo carretto, tutta la famiglia le getta acqua<sup>1</sup>. Costumi analoghi sono stati osservati in Lituania ed in Russia.

Infine, in alcuni distretti della Grecia moderna (come nell'Attica e nell'Epiro), Βαβά è ingiuria che vuol dire 'vecchia e ributtante megera'<sup>2</sup>.

È da porsi in rilievo la singolare capacità fecondativa dei grani del manipolo in cui la Babà risiede: essi sono adibiti alla moltiplicazione delle piante e del bestiame ed hanno una singolare efficacia magica nei riguardi della comunità<sup>3</sup>.

L'interpretazione del Frazer, a proposito di questi riti, è nota: la 'vecchia' rappresenterebbe lo spirito della vegetazione dell'annata trascorsa, così come la ' vergine' lo spirito della vegetazione della stagione sopravveniente. Si accetti o si rifiuti questa interpretazione, ciò che non può esser revocato in dubbio è l'identificazione di Babò — idolo di forma allungata, che di notte bruciava e che di giorno appariva simile all'orditura di una tela di ragno — con questa Babà dei moderni volghi Europei.

Il dubbio può sorgere piuttosto a proposito dell'affermata arcaicità di questa forma del mito e del culto di Baubò, e del valore probativo che avrebbe, a riguardo, una testimonianza così tarda come quella di Psello.

Ma la difficoltà non ha luogo. Il carattere primitivo di questa religione è denunziato dall'assenza di sacerdozio e di τέμενος, dalla torbida consistenza mitica, dalla presenza di riti magici più che propiziatori, dalla spiccata animosità sacrale, dalla analogia — e talvolta dalla quasi identità — dei riti e dei miti a distanze considerevoli di tempo e di spazio. La religione d'Eleusi, come complesso d'istituti, di riti e di miti, è oggi ben morta; ma

<sup>1</sup> Mannhardt, *op. cit.*, p. 330.

<sup>2</sup> Lenormant, *Monogr. sur la voie sacrée*, p. 245; Politis, Νεοελληνική μυθολ. p. 55.

<sup>3</sup> Per esempio, l'ultimo fascio, esibito alla fattoressa, non mancherà di produrre il suo effetto. Del resto il nome stesso del démone è in probabile connessione con un simbolo sessuale. Secondo Eisler (*Philologus*, 68, 1909, p. 136, n. 71), Baubò — questa è la forma originaria del nome — sarebbe un onomatopeico simbolo del cane (βαθέστι = abbaiare), ambage del *pudendum muliebre* (Cfr. il giuramento di Socrate *val pά tōv κύνων*; lat. *cunnus*, fr. *cône*, sp. *culo*! *carajo!*). Si può pertanto stabilire un'equazione tra il *Wauwan* (Baubau) e Baubò. Ma si tratta di congetture molto incerte.

ancor oggi, molti secoli dopo la testimonianza di Psello, Boemi e Polacchi e Galiziani e Greci serbano memoria di un oscuro démone a nome Babà, e gli tributano un culto.

Del pari, molti secoli prima della testimonianza di Psello, Babò doveva vivere nel culto degli antichi volghi europei.

\* \* \*

Secondo la tradizione che fa capo a Clemente (*Protrept.* 2. 77 sgg.) e ad Arnobio (*adv. Gentes* 5. p 275), Baubô, moglie di Dysaule, accoglie l'afflitta Demetra errante in cerca di Kore. Alcuni versi, che Clemente attribuisce ad Orfeo, ma che in realtà sono relativamente tardi<sup>1</sup>, narrano che la dea, mossa al riso per una sconcia esibizione di Baubô, si decise a bere il ciceone.

Ecco i famosi versi:

ὣς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρετο, δεῖξε δὲ πάντα  
σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦν "Ιακχος  
χειρὶ τέ μιν βίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις·  
ἡ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,  
δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν φυκεῶν ἐνέκειτο.

In questi versi Baubô appare completamente inviluppata in una serie di segni mistici il cui significato è molto difficile ad intendere.

Il Diels<sup>2</sup>, in base all'assenza di Iacco nella traduzione di Arnobio ed all'equivalenza tra *Ιακχος* e *χοτρος* (*pudendum muliebre*), considera l'espressione *χειρὶ τέ μιν βίπτασκε* come un inciso di valore esegetico, ed interpreta: Era il *pudendum muliebre* (*Ιακχος = χοτρος*) volto fanciullesco ridente sotto il seno di Baubô ('idente' perchè Baubô atteggiava a riso questo volto fanciullesco, corrugandolo con le mani).

A sostegno di questa sua tesi, Diels ricorda gli idoli 'gastrocefali' del santuario di Demetra Prienense, i quali ben si accor-

<sup>1</sup> IV sec. a. C. secondo alcuni; il Foucart (*Les myst. d'El.* 2, 1914, p. 468) pensa che siano dell'età alessandrina.

<sup>2</sup> *Arcana Cerealia in Miscellanea Salinas.*

dano con la raffigurazione dei versi attribuiti ad Orfeo<sup>1</sup>; e, d'altra parte, riusci persino a rintracciare una consimile 'danza del ventre' in certi usi ancora in vigore presso alcune popolazioni della Svizzera.

Senza dubbio i versi orfici hanno il significato che loro attribuisce il Diels: ora la questione è se hanno solo questo significato. Più semplicemente i versi orfici possono essere interpretati: « C'era Iacco fanciullo, e la toccava ripetutamente con la mano ridendo, sotto il petto di Baubô ». Secondo questa interpretazione l'espressione Βαυβοῦς ὅπδο κόλποις avrebbe un valore esegetico rispetto al μήν, spiegherebbe cioè dove Iacco toccava, ridendo, la dea.

La presenza effettiva di un fanciullo, durante la scena della libagione<sup>2</sup>, non doveva essere estranea alla tradizione, come provano il già ricordato *schol. Theriaca* 484 e Ovidio *Met.* 5. 466 sgg.<sup>3</sup>. D'altra parte l'espressione ὅπδο κόλποις, che è sacramentale per esprimere l'assunzione del misto nella divinità, ci rinvia a tutta una serie di simboli del genere. Una litania da recitare all'entrata del mondo sotterraneo, diceva: Δεσποίνας ὅπδο κόλπον ἔδυν, χθονίας βασιλείας<sup>4</sup>. Il σύμβολον di Clemente attesta inoltre che il misto usava (ἐργασάμενος)<sup>5</sup> i *hierà*: i quali erano emblemi sessuali<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> La forma plastica di Baubô è stata molto studiata. Vedi il cenno bibliografico in Picard, *op. cit.*, p. 256. Alcuni idoletti, raffiguranti una donna im pudicamente seduta su di un porco, sono identificati dal Millingen con Baubô (Ann. d. Inst., 15. 1843, pp. 72-97 p. E). Non direi senz'altro che si tratta di un errore (vedi Pestalozza, *Le Tharghelle Ateniesi*, in SMSR, 6. 250).

<sup>2</sup> Questa presenza effettiva è ammessa da Schultz in Roscher-Lexicon s. Baubô.

<sup>3</sup> Cfr. p. 67, n. 8.

<sup>4</sup> Kern, Frgm. 320 v. 8 (Comparetti, p. 18 sgg. IGSI, 641. 1); cfr. K 31, v. 24, p. 104. Al contrario, nei misteri di Sabazio la divinità, sotto forma di serpente, veniva introdotta attraverso il seno del misto (Θεὸς διὰ κόλπου: Diod.: 4. 4. 1; Firmico Materno, *de err. prof. rel.*, 10).

<sup>5</sup> Il Lobeck, seguito dal Foucart, emenda ἐγγασάμενος: ma Clemente, che riferisce il σύμβολον, rileva che il testo è fortemente sconveniente. Pertanto la interpretazione del Foucart (comunione mediante focacce) non ci rende ragione dello sdegno di Clemente (cfr. Picard, *op. cit.*, p. 244, nota 3).

<sup>6</sup> Körte, Archiv für Religionswiss., 15, 1915, p. 116 e sgg. e Kern, *ibidem*, XIX, 1916-19, p. 443 e sgg.; Dieterich, *Eins Mithraslit.*, p. 124 e sgg. — Un passo di Theodor. (*Graec. affect. cur.*, 7. II, p. 183 Roeder) attesta l'impiego del κτείς in Eleusi.

Il testo dice inoltre che Iacco 'rideva' nel compiere il suo gesto mistico: riflesso mitico del cosiddetto 'riso rituale'. Il riso, presso gli antichi, aveva un carattere energetico e divino, e accompagnava talora alcune operazioni magiche con lo stesso valore apotropaico e protreptico dell'*ἀλυπολογία* e dell'*ἀλυποργία*. Il mito correlativo a questa pratica rituale è il riso attribuito agli dei, come segno che la loro ira o la loro malevolenza si sono placate. Una cosmogonia — forse orfica — descrive la creazione del mondo, da parte della divinità, per successivi scoppi di riso<sup>1</sup>; e, per restare nell'ambito del rito, giova qui ricordare il 'riso sardo-nico', cioè il riso della 'vittima che muore dignignando i denti', secondo l'interpretazione che ne ha dato il Reinach<sup>2</sup>.

In base a queste considerazioni, Iacco che ridendo manipola sotto il seno di Baubô è il riflesso mitico di un rito di comunione consistente nella manipolazione di un simbolo mistico. Ma l'autore dei versi orfici dovette consapevolmente avvolgere il rito segreto nell'ambage del mito, e simboleggiare il mista in Iacco fanciullo. Invero tra il mista e Iacco esistevano molti legami, ed anche se non ci è stato tramandato nessun esempio di una simile equazione, quei legami possono bene autorizzarla, almeno in questo caso. Iacco era fanciullo, e fanciullo era il mista in quanto nato a vita nuova<sup>3</sup>; Iacco era il genio tutelare della processione dei misti (20 Boedr.) e personificazione d'un loro grido<sup>4</sup>; Iacco era infine androgino (si gridava durante la processione: ἐλελεύ οὐρά δημόρρη), ed il mista poteva essere considerato come tale. Il

<sup>1</sup> Frgm. orph., 354 Kern. Sul carattere energetico e divino del riso cfr. Proclo in *Plat. remp.*, I, 127 Kr. (Kern, I. c.). Il Riso fu anche divinizzato e Πάλως aveva il suo ἀγαλμάτιον (Plut., *Lyc.*, 23). L'etnologia offre anch'essa molti esempi del genere. Valga per tutti la saga australiana in cui si narra d'un canguro che, con le sue buffonerie, muove a riso una rana, e 'libera' così le acque che la rana aveva bevute (Howitt, *Journal Anthropol. Inst.*, 18, 1889, p. 54 sg.). Altri riscontri nella mitologia giapponese, ecc.: R. Pettazzoni, *La Mitologia Giapponese*, Bologna, 1929, 62 sg.

<sup>2</sup> in *Cultes, Mythes et Religions*<sup>2</sup>, IV, p. 123.

<sup>3</sup> Il misterioso fanciullo di cui si proclamava la nascita dopo la ierogamia tra Zeus e Demetra (*Ισπὸν ἔτεικα μότινα κοῦρον Βοτρὺό βρυμένον*) era, secondo alcuni, il mista

<sup>4</sup> La leggenda, che fu divulgata dopo la battaglia di Salamina, lo elevò poi a genio nazionale (Herod., 8, 63).

sesso di Baubô, invece, era segnatamente femminile<sup>1</sup>, ma fa eccezione un'arma funeraria chiamata Orthobaubô<sup>2</sup>, la cui raffigurazione doveva essere fallica. Inoltre un gesto analogo a quello di Baubô è attribuito, nella statuaria, ad Ermafrodito<sup>3</sup>. Le rappresentazioni segnatamente falliche si ricollegano ad un congetturate Baubôn, démon parestro di Baubô: onde il κόκκινος βαυβών<sup>4</sup>, licenzioso surrogato delle comari di Eronda. In base a questi elementi, possiamo congetturare un'originaria inconsistenza sessuale dalla quale procedettero due ordini di rappresentazioni, le une segnatamente femminili (Baubô), le altre segnatamente maschili, ma entrambe tali che non giunsero a liberarsi mai del tutto dalla loro torbidezza mitica, stentando a definirsi in quanto al nome<sup>5</sup> ed in quanto al sesso<sup>6</sup>.

In conclusione, l'espressione .... παῖς δ' ἦεν "Ιαυχὸς χειρὶ τέ  
μνὺ φίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις è un'ambage mistica, e può intendersi in due modi: può accennare al misto che compie 'ridendo' il rito di comunione e può essere in relazione con gli idoli gastrocefali del santuario di Demetra Prienense.

\*\*

Il Picard avanza l'ipotesi che la Baubô Prienense derivi dall'animazione dei *hierà* Eleusini e che, sotto questo aspetto, il démon sia esistito «à peu près de tout temps» nel centro del

<sup>1</sup> Baubô, secondo Empedocle, era il seno materno, κοτία (Hesych., s. v. Βαυβός leggi Βαυβώ).

<sup>2</sup> Kenyon, *Greek Papyri BM*, 1893, p. 77.

<sup>3</sup> Reinach, *Rép. de la stat.*, I, 371. 2; 7; 372. 4; II, 177. 5. 7; 178. 4; V, 29. 3, 4, 5; cfr. II, 337. 4 il gesto è attribuito ad una donna. Rohde, *Psyche*<sup>6</sup>, 408 segnala il soprannome maschile *Bubo*, *Babeis*.

<sup>4</sup> L'ἕλτοβος ed il coccineum intarsum erano in tutto simili a questo κόκκινος Βαυβών. (Kern, *Realencyclopädie*, III, 1, 150). Per le coppie Iambos-Iambe e Baubôn-Baubô, v. Picard, *op. cit.*, p. 254, 261, 262. Cfr. Crusius, *Philologus*, 52, 1893, p. 3.

<sup>5</sup> È attestata, in Paro, la forma Babô (Fgrm. orph., 53 K).

<sup>6</sup> Non abbiamo in animo di applicare ai misteri la recente teoria dell'ermofrodito (Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Lipsia 1928) e di considerare senz'altro Iacco e Baubô come démoni bisessuali. Ma ammettiamo di buon grado che l'epiteto κόρης ζημός conveniva così bene ad Iacco come al misto e che, in certi casi, la pienezza di vita derivante dalla comunione poteva essere considerata come integrazione del sesso maschile col femminile o viceversa. Per

culto ufficiale. Noi ci domandiamo, invece, se ai margini del culto Eleusino Iambe-Baubô sostenne una parte e quale.

L'inno pseudomerico, v. 205, accenna ad una parte di Iambe nelle sante orgie, ma a motivo del suo exoterismo, non precisa di più<sup>1</sup>. Il coro delle *Rane* di Aristofane (vv. 316-413), che evidentemente ha subito l'influenza dei *gephyrismi*<sup>2</sup>, parla di spettacoli osceni offerti ai misti.

Qualche notizia più precisa si può ricavare solo per via di congettura.

Nel sobborgo del Fico Sacro, a poca distanza dal ponte del Cefisso Ateniese, c'era un santuario, antica dimora di quel Phy-talo che alla dea aveva dato asilo durante i suoi *errores*, dalla dea ricevendo in cambio il prezioso frutto del fico. Un'epigrafe, che Pausania ha letto, diceva che Demetra aveva accettato l'ospitalità dell'eroe οτε πρῶτον δύπόρας υπρέπων ἔργηνε<sup>3</sup>. Se si tiene presente che il frutto del fico fu originariamente connesso con l'*aidōion* maschile e con quello femminile (ma prevalentemente con quest'ultimo)<sup>4</sup>, e che la parola συκοφάντης, l'esibitore del fico (così come l'ierofante esibiva la spiga di grano), aveva il suo

limitarci alla Grecia e per citare solo qualche esempio, ricorderemo che durante le feste di Damia ed Auxesia cori di venti uomini (dieci per ciascuna dea) lanciavano ingiurie alle donne indigene e che durante le feste in onore di Afrodite (*Hybristiká*) gli uomini erano vestiti da donna e le donne da uomo (Winthuis, *op. cit.*, p. 127). Per Baubô riscontriamo i segni di una certa inconsistenza sessuale, ma non un vero e proprio carattere bisessuale. Comunque non trascorriamo in alcun caso a pensare questo atteggiamento del mito e del culto come l'*árrheton* dei misteri: è noto che la ierogamia è, nella maggior parte dei casi, o assunzione nel seno femminile della divinità o fecondazione del misto da parte di una divinità maschile. Tuttavia non si può negare che in certi casi — ed anche nell'ambito delle religioni di mistero — la bisessualità del misto è qualcosa di più che un'ipotesi (cfr. le altre opere del Winthuis, *Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt*, Lipsia 1930 e *Einführung in die Vorstellungswelt der Primitiven* 1931; cfr. le recensioni del Pettazzoni in SMSR, 1929, p. 288 e 1930, p. 165, nonché i due articoli dello Schnitzer in Ric. Rel. 5, 245 e 7, 518).

<sup>1</sup> Attestazione tarda è quella di Theodor. d. cur. morb., 3, 84; cfr. Psello, *de Daem.*, 3.

<sup>2</sup> Foucart, *Les myst. d'El.*<sup>2</sup>, p. 355 egg., non vede in questo coro un ricordo dei *gephyrismi*: a torto, mi sembra.

<sup>3</sup> Paus., I, 37.

<sup>4</sup> Pestalozza, *op. cit.*, pp. 64-65; p. 78.

femminile nella parola *συκοφάντρια*<sup>1</sup>, si può a buon diritto ritenere che l'espressione dell'epigrafe fosse simbolica, che cioè accennasse «alla rivelazione, unica e duplice ad un tempo, e del frutto sacro e dell'*αἰδοτόν* divino<sup>2</sup>». Questo gesto, attribuito a Demetra, compare nella tradizione che Gregorio di Nazianzio ci ha conservato:

Φῶς εἰποῦσα θεὰ (cioè Demetra) δοιοὺς ἀνεσύρατο μηρούς,  
Ὕνα τελέσῃ τοὺς ἐραστάς, ἡ καὶ νῦν ἔτι τελεῖ τοὺς σχήμασιν<sup>3</sup>.

Secondo questa tradizione, che doveva essere la primitiva<sup>4</sup>, Demetra, giunta alla soglia della reggia d'Eleusi, compie il gesto beneaugurante e violento, cioè svela «il biondo ἐφύβαιον, in cui celavasi la divina sorgente di vita<sup>5</sup>».

Quando Baubô fu assunta nel ciclo mistico eleusino, il gesto le fu attribuito: e la contaminazione fu favorita dal fatto che già prima a questo oscuro démone si tributava un culto orgiastico. Comunque, si può parlare d'una Demetra-Baubô, cioè d'una Demetra *κατ'* ἔξοχήν, raffigurata nella sua parte più secreta ed efficace<sup>6</sup>. E quella πέρνη τις ἐπὶ γεφύρας, di cui ci parla Esichio nella sua prima glosa, doveva, nella forma più arcaica dei gephyrismi, abbandonarsi a qualche 'violenta' ed oscena esibizione, proprio come la Baubô della leggenda<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II<sup>2</sup>, 98 sgg. Il Sitte, citato dal Reinach, stabilisce un'equazione tra i termini *συκοφάντης* ed *οἴθριστής* (*Gebärden der Griech. und Röm.*, p. 103, n. 1). Secondo il Reinach *συκοφάντης* acquistò poi il significato di delatore ed accusatore frivolo pel fatto che al sicofante spettava il bando degli indegni (*πρόρρηγσις*).

<sup>2</sup> Pestalozza, *op. cit.*, p. 79.

<sup>3</sup> *Frgm. orph.*, 52 (Kern).

<sup>4</sup> Pestalozza, *op. cit.*, p. 69.

<sup>5</sup> Pestalozza, ivi, aggiunge: «l'autore dell'*Inno omerico a Dem.* (V, vv. 188-189) disdegna il crudo espressivo realismo della scena affatto intonato agli spiriti ed alle forme delle antichissime religioni agricole e fa invece che la dea, nell'atto di porre il piede nella casa di Celeo, si levi con l'aureo capo a toccare la volta e diffonda intorno a sé una gran luce».

<sup>6</sup> Pestalozza, *ibid.* Picard pensa che tra gli *τερά* contenuti nella cista doveva esserci questa Demetra-Baubô. Certo è che lo *κτείγ* era adoperato ad Eleusi.

<sup>7</sup> Foucart, *op. cit.*, p. 235 non tiene in alcun conto la spiegazione di Eracleone, che considera 'bizzarra'.

\*\*\*

Abbiamo avanzato l'ipotesi che la forma originaria di Baubô sia da ricercarsi in una sfera di miti e di riti molto rudimentali e primitivi, poco suscettibili allo sviluppo storico, cioè sostanzialmente identici a distanze considerevoli di tempo e di spazio. L'effigie grottesca d'una vecchia donna, la vecchia donna in carne ed ossa che sostiene la sua parte nel rito, l'animosità sacrale spiccata, l'efficacia magica di certe esibizioni, erano tutti elementi che appartenevano alla Baubô extramisterica. Il nome stesso del demone — originariamente Baubô e non Babô — pare fosse in connessione con un simbolo sessuale.

Assunta nel ciclo mistico eleusino, Baubô complicò il suo elementare simbolismo, ma, al tempo stesso, fissò un po' meglio i caratteri della sua torbida raffigurazione mitica. La contaminazione fu favorita dal fatto che già in Eleusi doveva esistere il rito dell'*ἀποκάλυψις τοῦ κτενός* con relativa proiezione mitica riferita a Demetra.

Nella nuova sistemazione, il démon confermò alcune antiche connotazioni, come l'animosità sacrale dei suoi miti, la loro segnalata oscenità e, soprattutto, la presenza in essi di una donna con un'azione rituale ben definita. Pertanto Baubô doveva sostenere una parte nel culto del Fico Sacro e nell'*ἀποκάλυψις τοῦ κτενός* attestata dall'epigrafe che Pausania lesse; ma, per un certo tempo, dovette sostenere una parte sul ponte, dove Eracleone ricorda la *πόρνη*: sul ponte, cioè, dei gephyrismi.

Questo è ciò che sopravvisse dell'antico mito e dell'antico culto: ma Demetra-Baubô non era la rozza Baubô primitiva. L'elementare simbolismo sessuale quasi par che si affini e trasfiguri a contatto sia della speculazione orfica che di un misticismo anelante ad esperienze sempre più ricche e definitive.

Gli idoletti Prienensi, che ricordano il rito di comunione continuamente rinnovantesi e continuamente inadeguato, sono, al tempo stesso, come il riflesso della suprema aspirazione dei misti: riposare nel seno del nume e viverà a quel modo in eterno.

Questa Baubô, che aveva rischiato la storia, doveva morire: e morì nel mito e nel culto, quasi scontando il suo peccato. Non

così l'altra Baubô, che, pur nell'ambito della scialba e povera sua vita, sembra godere di una sorta di immortalità.

### Il ponte sul Cefisso Ateniese.

In Gephyra, colonia della famiglia dei *Gephyraioi* presso Tanagra, era sacro il ponte (*γέφυρα*), e *gephyrdia* era epiclesi di Demetra in Tanagra<sup>1</sup>. Questi Gephyraioi onoravano nella loro sede originaria Demetra 'Αχαῖα<sup>2</sup> e, secondo Erod. 5. 57-61 (cfr. Etym. Magn. s. *γεφυρίς*), erano venuti in Attica ed in Atene e vi si erano stabiliti. La Demetra 'Αχαῖα era poi la stessa Demetra che si chiamò Gephyraia: attributo che le derivava dall'avere essa un ponte nel Cefisso Ateniese, come attesta l'*Etym. Magn.*, l. c. Il tempio di Demetra Gephyraia è stato ricercato, ma senza successo. Il Preller crede che il tempio ricordato da Pausania, il tempio di Demetra Gephyraia ed il santuario del Fico Sacro siano tutt'uno: ma è un'ipotesi che non si appoggia su nessun documento<sup>3</sup>.

Un interesse maggiore ha invece il paragone — del resto già istituito nell'antichità — tra i *Gephyraioi* ed i *pontifices*, tra il ponte Sublichto ed il ponte sul Cefisso Ateniese. Se il ponte sacro ai Gephyraioi fa pensare al ponte di crisi particolarmente diffuso nella escatologia popolare (e noto anche in Attica)<sup>4</sup>, la sacralità del ponte sul Cefisso Ateniese sembra ricollegarsi ad un diverso motivo religioso. Per la loro tipica funzione di separare e congiungere ad un tempo con la terra straniera, i ponti erano naturalmente avviati ad assumere nella mentalità primitiva un valore religioso: in particolare, a diventare teatro di pugne sacre, di 'xenofobia rituale'. Così in Roma il *pons* ed i *pontes* ebbero una parte importante nelle azioni giudiziarie e nei comizi elettorali, ed il combatti-

<sup>1</sup> Gruppe, *Griech. Myth.*, I, 404; Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, VII<sup>1</sup>, 1128.

<sup>2</sup> Sulla origine beotica di Demeter 'Αχαῖα, v. Wilamowitz, *Hermes*, 21, p. 106 n.

<sup>3</sup> Preller, *de via sacra*, I, p. 18; Lenormant, *Monographie sur la voie sacrée*, p. 254.

<sup>4</sup> Gruppe, *Griech. Myth.*, I, 404.

mento tra Orazi e Curiazi è legato ad un ponte<sup>1</sup>. In generale lo straniero si configura alla mentalità primitiva come potenza benigna e maligna ad un tempo, da stornarsi per suo maleficio e da possedere per la sua virtù: onde tutta una serie di drammatici rituali in cui si traduce l'*animus* ambiguo della comunità dinanzi alla sacralità dello straniero.

In Grecia una violenza contro ciò che è straniero è evidentemente nel fondo del culto di Damia ed Auxesia. La saga di Trezene (Paus. 2, 32-2) narra di due vergini provenienti da Creta, Damia ed Auxesia, le quali, in Trezene, furono per equivoco lapidate durante una sommossa popolare: donde la festa detta λιθοβολία<sup>2</sup>. Il Wilamowitz<sup>3</sup> attribuisce la derivazione cretese delle dee all'intento aitiologico, mentre in realtà una violenza contro stranieri appartiene certo al fondo primitivo del rito. Anche in Egina ed Epidauro il culto delle due dee è congiunto ai rapporti con lo straniero. Durante una peste od una prolungata siccità, la Pythia ordinò agli Epidauri di costruire a Damia ed Auxesia ἀγάλματα in legno d' ulivo. Gli Epidauri ottennero dagli Ateniesi il legno necessario, impegnandosi in cambio di offrire annualmente sacrifici ad Eretteo e ad Athena Polias<sup>4</sup>. Senonchè gli Egineti, in lotta con gli Epidauri, rapirono loro gli ἀγάλματα

<sup>1</sup> Pais, *Stor. Crit.*, II<sup>2</sup>, p. 446. Circa l'etimologia di *pons* e *pontifices* c'è grande disaccordo tra i dotti. Ora si è fatto ricorso al sanscrito (rad. *pā* nel senso di purificare; rad. *pā* (*panihā*=πάτος) nel senso di 'cammino' o 'sentiero', senso già trovato dall'esegesi mistica); ora all'osco *pomptis*, onde *pontifices* = \**pompifices* (v. Bouché-Leclerc in Daremburg, s. v. *pontifices*; Weiss in *Realencyclopädie*, IV<sup>a</sup>, 481). La tradizione è tuttavia più sicura: *pontificem* da *pontem* e *facere* (Varr., *I. lat.*, 5, 83; Dion. II, 73; Serv. ad *Aen.* 15, 166; Plutarco, *Vita di Numa*, 9, 2). Si veda, a proposito di xenofobia rituale su ponti, un rito veneziano riferito dal Lobeck: «..... nec levius olim Venetiis die sancti Nicolaite et Castellani, hoc est, homines nautici et urbani, de ponte quodam decertare solebant, quem alteri expugnare, alteri retinere committebantur, tanta cum pertinacia ut per pauci integros dentes oculosque auferrent». Questi combattimenti rituali su ponti sono evidente espressione di xenofobia rituale. Non pare che abbia tenuto conto di ciò il Lesky in *Archiv für Religionswiss.*, 1926, p. 73. (*Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern*).

<sup>2</sup> Per altri esempi ed usi del genere vedi Crusius, *Beiträge zur Religionsgeschichte*, 1888.

<sup>3</sup> *Der Glaube der Hellenen*, II, 49; cfr. Roschers Lex.

<sup>4</sup> Herod., 5, 82.

di Damia ed Auxesia, ed in Oea, al centro di Egina, ne istituirono il culto secondo il rito eleusino<sup>1</sup>: cori di venti uomini travestiti da donna — dieci per ciascuna dea — lanciavano ingiurie alle donne indigene<sup>2</sup>.

In Attica c'è qualcosa che riguarda Eleusi più da vicino. Una battaglia sacrale tra Ateniesi ed Eleusini può essere stata in origine la *βαλλητός*<sup>3</sup>, rito che è evidentemente in relazione con le lotte politiche fra Atene ed Eleusi prima del VI secolo. Sappiamo ben poco intorno a questa battaglia sacrale: tuttavia non si può fare a meno di pensare ad una generica influenza della *βαλλητός* sui gephyrismi del ponte sul Cefiso.

Possiamo ora determinare quali furono le forme successive dei gephyrismi Eleusini. La *πόρνη*, di cui fa menzione Eracleone, accenna ad un rito primitivo, ben presto sostituito, per effetto della progressiva purificazione del culto<sup>4</sup>, da una generica animosità di un uomo mascherato verso la processione che attraversava il ponte, magari verso i singoli personaggi più in vista<sup>5</sup>; la glosa di Ammonio ci rappresenta i gephyrismi nella loro ultima fase, quando cioè le ingiurie venivano solo scritte e non lanciate: allora il ponte, che già fu teatro di oscenità rituali, finì per compiere semplicemente la funzione della statua di Pasquino in Roma.

Napoli.

E. DE MARTINO

<sup>1</sup> Paus., 2, 30, 4.

<sup>2</sup> Herod., 5, 83.

<sup>3</sup> Inno a Dem., 266, Esichio, s. v., Athen., IX, 406 d; vedi Wilamowitz, *op. cit.*, II, 49 sg.

<sup>4</sup> Per Eleusi questa purificazione progressiva del culto ricevette grande incremento dalla sempre crescente influenza della religione olimpica, soprattutto dopo il VI secolo, quando Eleusi fu sottomessa ad Atene. Aristotele dice esplicitamente nella *Politica* (VII, 15) che il legislatore deve bandire l'*αἰσχρολογία* dalla polis e purificare le raffigurazioni mitiche e plastiche degli dèi, eccezion fatta per quelle divinità per le quali era consentito il *τυθασμός*.

<sup>5</sup> È dubbio se, in questo caso, il costume di ingiuriare i cittadini più in vista possa essere stato in origine di natura religiosa: se, cioè, possa derivare da quell'animosità sacrale verso i capitani e gli eroi, di cui Roma, in ispecial modo, ci offre più d'un esempio (Cfr. Cocchia, *Letteratura latina anteriore all'influenza Ellenica*, III, p. 52 e sgg.).

## SOME RITES OF MOURNING IN JUDAISM

1. There are several instances in the Old Testament, which suggest that, according to the religious practice and conception of the ancient Israelites, under certain conditions a person or in some cases many persons were not permitted to leave the door of their habitation. This confinement lasted sometimes for a longer, sometimes for a shorter period. Lev. 8, 33 commands: «And ye shall not go out of the door of the tabernacle for seven days, until the day of your consecration be at an end: for seven days shall he consecrate you». The same injunction is further repeated in verse 35, where it is said: «and ye shall abide at the door of the tabernacle day and night seven days, and keep the charge of the lord, for that ye die not; for thus have I been commanded». It is plain that the priests were not permitted to leave the door of the tabernacle for seven days and seven nights before their consecration. A similar rule, but of shorter duration, was given in connection with the observance of the Sabbath. Exodus 16, 29 teaches: «Abide ye every man in his place: let no man go out of his place on the seventh day». This ordinance given for the seventh day and for every man resembles closely that commandment given to the priests before the ceremony of their consecration. They differ as to the duration of the confinement; the priests must obey the same injunction for seven days, the ordinary Israelite for one day only and no more. A third instance can be adduced from Ex. 12. 23, where the Israelites in Egypt are commanded not to leave the door of their dwelling-places till the morning. Lev. 21, 12 prescribes for the High Priest the following rule: «Neither shall he go out from the sanctuary nor profane the sanctuary of his god, etc.». Here again the High Priest — in case of mourning — was not permitted to leave the sanctuary.

These injunctions raise the question: What was the meaning of such customs, and on what beliefs and conceptions were they based and founded? Further, it may be inquired, has this usage survived or disappeared in later and present day Judaism, or not? Finally, have other religious systems or popular beliefs known such or similar conceptions?

What was the motive of these injunctions? The simplest solution would be to assume that the priest before his consecration, or the ordinary man during his Sabbath whilst in a state of sacredness, is in need of segregation, and must be removed from the outside world, from any chance or possibility of defilement and impurity. Later Judaism actually taught and thought that such was the original purpose and meaning of the law. A close connection was established between these Biblical passages and the law codified in the Mishnah that the High Priest must spend seven days, removed from his home inside the Temple before the Day of Atonement, and before performing the ceremony of burning the red heifer<sup>1</sup>. The approximate date of these rules cannot be established any more, but there is not the slightest reason to assert that they were introduced in the period of the Hashmonean princes and High Priests, or that they were in any way to be interpreted as a protest against the war-like activities of warring Hashmoneans<sup>2</sup>.

The laws in Leviticus gave rise to a further development, which exercised a great influence on the life of the ordinary Jew outside the precincts of the Temple and far from the distinguished circles of the priests; the usage that the mourners, during the seven days of their mourning, must not leave their abodes, but must stay indoors is derived from these Scriptural passages. Moreover, the very custom of a seven days mourning, which is much older than the third century C. E. — the time of the teachers, whose discussions are to be considered here — is based on Lev. 8, 33, and 35, respectively.

[According to Pal. Kethuboth, I, 1, this institution goes back

<sup>1</sup> Mishna Joma, I. 1. Para I, 1, cf. I. Elbogen, *Studien zur Geschichte des Jüdischen Gottesdienstes*, Berlin, 56 ff.

<sup>2</sup> v. my remarks *Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentum*, Breslau, 72, 1929, pp. 244 ff.

to the times of Moses, v. also Maimonides, *Abel I*, 1. As a matter of fact the custom is pre-Rabbinic. Several passages in writers like Sirah, 22, 12, v. Fraenkel, *Darke ha Mishna*, p. 13, note 5, II. Baruk 9, 2, Test. of Adam, in *Patrologia Syr.* I. 2d part. p. 1347 testify to this fact. Just as the mourning lasted seven days, so also did feasts and festivities connected with marriages, v. b. Ket. 7a, cf. for parallels among other nations *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, xix, 364; for an early attempt to compare the usage of the mourning of Jews and Romans, cf. *Hammagid*, 1873, p. 169].

In reply to the question as to the origin of the custom and of the duration of mourning lasting for seven days, there are recorded two views, one by R. Simon ben Lakish in the name of Bar Kappara, and the other by R. Hoshayah. The first deduces it from Lev. 8, 33, the latter from verse 35. The former adds to the scriptural passage: «Just as ye were anointed with the oil of anointment for seven days, likewise keep for your brethren seven days of mourning». The second teacher adds to the verse, on which his derivation is founded, the following argument: «Just as the holy one blessed be he kept seven days for his world, do thus keep ye for your brethren seven days of mourning»<sup>1</sup>.

The second teacher, as can be seen, based his comparison on a legend whose author is R. Joshua ben Levi, who may have been indebted for it to earlier teachers, saying that God waited with the Deluge for seven days. These seven days of mourning are also ascribed to the death of Methushelah, who died just seven days before the flood began to destroy the world. Yet there is another view which attributes God's waiting to his desire for the repentance of the wicked<sup>2</sup>. However that may be, it must be presupposed that the sons of Aaron were enjoined to mourn over

<sup>1</sup> Pal. Moed Katan 82c, Gen. r XCVII, ed. p. 1229, ibid. Ch. p. 1288, Tanchuma Lev. ed. Buber, p. 21. V. also b. Moed Katan 20a, where the same question is raised by a number of Palestinian scholars, namely whence is this usage derived? and Amos 8, 10: «and I will turn your festivals into mourning», just as festivals last seven days so your mournings should last for seven days, is given as the reply.

<sup>2</sup> V. Genesis Rabba p. 22, R. Nehemiah ibid. pp. 259, 293, 653, and 1288; v. also p. 141, R. Abin Deut. r. IX, 1, Pirke R. Eliezer Chap. XVIII, and Pal. Bikkurim 69 d.

their brethren in anticipation of the event which is about to take place. This assumption must also be read into the words of the first teacher Bar Kappara, for in Chapter 8, whether in verse 33 or in verse 35, the observance of the segregation for seven days has actually not the slightest bearing on the death of the sons of Aaron, and consequently cannot teach this rite. As a matter of fact, there is a remarkable variant in which the scriptural reference is not to Leviticus 8, 33, but to Leviticus 10, 7, where the death of the sons of Aaron is reported. We read there: «And from the door of your house ye shall not go out lest ye will die, for the oil of anointment is on ye». This passage seems to be more appropriate than that of chap. 8. Dr. Theodore rightly rejects this correction, since he adopts the well-known rule that the more difficult text is the better one. This is actually the case, only two assumptions have to be submitted in bringing out the right meaning of the text. First of all, the actual question is not about the duration of mourning, but about the injunction not to leave the door of the house during the seven days of mourning. If that is the case, then the Biblical quotations fit in remarkably well. Secondly, through some lacuna due to a scribal error the passage from Chap. 10 was omitted. It can be shown from various sources that the confinement of the mourners during the seven days of mourning was not generally observed among the Palestinian Jews in the third century. For, it is possible that the law was originally applied to the priests but not to ordinary Israelites. Just as in many other cases the priestly laws were transferred to or adopted by ordinary Jews, similarly this injunction was accepted by the general community.

The evidence confirming such a suggestion can be deduced from various sources. The Mishnah regulating the conduct of a king during his mourning prescribes that he must not leave the gate of his palace<sup>1</sup>. Since such a special law had to be promulgated for kings, surely ordinary people were not restrained from leaving their abode during their mourning. Furthermore, there is a dispute whether a king may partake in a funeral procession or not, which does not apply to ordinary people. Finally, since

<sup>1</sup> v. Mishna Sanhedrin, II, 2.

this injunction refers only to the king's confinement to his royal abode before the funeral, there seemed to have existed no restriction on the king's movements during the seven days after the funeral. We hear further of the conduct of the sons of R. Judah, the prince, during their mourning<sup>1</sup>. They walked as mourners in the streets of Sephoris, indicating their state of mourning, one by walking barefooted, the other by not wearing headgear. This could not have taken place on a Sabbath or on a day of Festival, but on a weekday during the week of mourning, for on Sabbaths or Festivals they could not have appeared in public attired as mourners. This shows plainly that either at the end of the second or at the beginning of the third century the mourners went about the streets and market during their week of mourning. Besides this positive proof, there are also negative indications in the Mishnah and Baraitah that the mourners left the door of their house. The regulation codifying the prohibitions for mourners does not contain this law. Furthermore we hear of an injunction regulating mutual visits of mourners<sup>2</sup>. Probably, the prohibition arose at a later date, soon after the completion or final redaction of the Tannaitic Halachah. Yet, the rule did not become general throughout Jewry. The Jews in Spain left their homes during the week of mourning in order to visit the graves of their relatives. Thus Samuel, the Vizir, visited the grave of his relative on the immediately following day after the funeral<sup>3</sup>. Another Spanish authority, R. Isak bar Shesheth, reports the custom among his countrymen for mourners to visit daily the graves of the departed during the week of mourning (*V. Responsa* n° 158, cf. M. Plungian, *Hammagid*, 1879, p. 402).

Was this custom known and observed among other nations outside Palestine? This question can easily be answered by students of comparative religion and folklore. In parts of Germany, up to the present day, we are told that women mourning the death of very near relatives are not permitted to leave their abode. This

<sup>1</sup> v. Genesis Raabba Chap. 100, 7, ed. 1292, v. also my remarks in Haolam, Vol. XIV, 1926, col. 159.

<sup>2</sup> v. B. Moed Katan, p. 21 b.

<sup>3</sup> v. the Diwan of R. Samuel Hanagid ed. Brody, Warsaw 1910, 3 p. 76 ff.

restriction lasts for full six months<sup>1</sup>. There is further another remarkable German observance to be mentioned in this connection, namely the prohibition or the reluctance to leave the house on certain nights of the year, as on the so-called night of Sylvester, as the night of New Year is called<sup>2</sup>; similarly in the season of fruit-gathering such an observance is imperative in order to avert any possible harm or danger<sup>3</sup>; and finally on the Eve of Epiphany people dare not leave their homes<sup>4</sup>. Apparently this fear and reluctance to leave the door of the house as a mourner or whilst occupied with a certain work or on appointed occasions is due to awe of lurking evil spirits and demons, who in such situations and on such days may be especially dangerous and harmful.

Here attention may be drawn to a remarkable story reported about two teachers who lived at the end of the first and beginning of the second century. Once they journeyed to Rome and came to a place inhabited by Jews who showed them great hospitality. In one family they noticed that all food, which came to the table, was first carried into an adjoining room. Seeing this, they suspected some magic performance or idolatrous practice. They asked their host for an explanation of this extraordinary conduct. Their host told them that his old father had vowed not to leave his room until he should behold the sages of Israel. Asked about the meaning of such a quaint behaviour, the old man replied: Pray on behalf of my son, for his wife is bewitched and she cannot bear children<sup>5</sup>. Here we see that by abstaining from leaving the home or even the chamber it was sought to avert a spell hanging over the family.

2. Bar Kappara, the teacher mentioned before describes in an Haggadah several customs of mourning which deserve fuller investigation. The Haggadah consists of a diatribic dialogue

<sup>1</sup> v. Sartori, *Sitte und Brauch*, vol. I, p. 156 note 6, based on *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, vol. III, p. 55.

<sup>2</sup> v. Sartori, *I. c.*, vol. III, p. 75.

<sup>3</sup> v. Sartori, *Ibid.*, p. 76.

<sup>4</sup> v. Sartori, p. 77.

<sup>5</sup> v. Pal. Sanhedrin 25d, Maasiyoth, Baghdad n. 3, and my *Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde*, I, 1923, pp. 291-292.

between God on one side and the ministering angels on the other side. God enquires of his angels about the conduct and habits of a king of flesh and blood in a state of mourning. The reply given is surely based on more than usual intimate knowledge of the life of the ruling classes in the time of this teacher. These usages will be recorded here with a brief commentary. The king is supposed to manifest his grief in the following seven ways. First of all, he suspends a sackcloth on the gate of his palace; secondly, he extinguishes all the lights; thirdly he walks about barefooted; fourthly he sits in solitude and silence; fifthly he turns his bed upside down; sixthly, he tears up his purple garment; and finally, ha wails and weeps<sup>1</sup>.

This teacher mentions in the first instance the custom of covering the gates of the Royal Palace with a cloth, probably black, which was considered the colour of mourning. We know that the spreading of a mat or of a cloth on the doors of the houses, where a circumcision was being performed, or weddings celebrated, or funerals taking place, was customary in Palestine.

When a circumcision was performed in the synagogue during the Middle Ages, a cloth hanging on the door indicated such an event. The usage is explained by the author of the *Tanya*<sup>2</sup> referring to custom of the people of Jerusalem who indicated a celebration of a feast in the home by hanging a cloth at the door of the house. In the case of an orphan-boy the cloth at the portal of the synagogue was turned upside down<sup>3</sup>. It is noteworthy that among Christians, in cases of birth a pomegranate is suspended at the door of the house when such a happy event occurs<sup>4</sup>.

There is some older and more definite information available in ancient Talmudic sources about the custom, which demands that, if a wedding or feast is celebrated in a house, such an event should be marked or notified by spreading a cloth on the door. The evidence goes back to the second century, but may be considerably older. Rabban Simon ben Gamaliel is cited as a witness

<sup>1</sup> v. paragraph 96.

<sup>2</sup> v. also *Orchot Hayyim*, p. 582.

<sup>3</sup> v. *Mitaamim Hachodesh*, p. 53 a.

<sup>4</sup> Ploss-Renz, *Das Kind*, p. 10.

to such a custom<sup>1</sup>. The real reason for this usage was however at that time long forgotten, it was thought and taught that the cloth served as a signal to guests to enter the festive gathering, and the removal of it as an admonition to refrain from doing so. The very fact that this custom occurs at childbirths, at wedding ceremonies<sup>2</sup>, and at the door of the house of mourning shows that there must be a deeper reason than that given by the later teachers. For this usage in the house of mourning there is a remarkable parallel, which might help in throwing light on the exact meaning of this custom. In Arcady a strip is cut from the linen which covers the corpse and afterwards suspended either on the door of the house or on the heam of the roof. The purpose was to frighten away Charon or at least to deter him from bringing death to other members of the family or to other inmates of the house<sup>3</sup>. Jewish belief knew the same fear and threat. There was a current conception among them that the death of one member of a family may cause the death of the remaining members, for, as they thought, the unsheathed sword of the Angel of Death threatens all the members of that society<sup>4</sup>. The ceremony of spreading a cloth on the house of mourning was meant therefore to protect the living from the demon of destruction. The same is the case with other persons, like the new-born child and its mother, or the bridal couple, who, threatened by the jealousy and evil feeling of the devils, seek protection from them by separating the threatened from their destroyers. This custom, to signify death or mourning in such a way as the scribe just now indicated, gave rise to the formation of the phrase in Hebrew «*kashar hesped*». It is reported of a fisherman who was engaged in spreading out his nets in the Galilean lake that he was believed to have lost his life by being drowned, yet after a few days he repaired to his home and to his amazement he found mourning signs attached to the door of his house<sup>5</sup>. This can be conjectured

<sup>1</sup> Tosefta Berachoth, IV, 4 b, Baba Bathra 93 b.

<sup>2</sup> v. Gittin, 68 b.

<sup>3</sup> Archiv für Religionswissenschaft, vol. 24, 1926, 316.

<sup>4</sup> b. Moed Katan.

<sup>5</sup> v. the passages in Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde, I, p. 293, in Grunwalds Jahrbuch, vol. I.

as meaning that the usual sign of mourning, namely a sackcloth was hanging on the entrance of his house. The expression *talah sak al pitcho* is identical with the form *ma zah hesped kashar al pitcho*. We may however raise the question whether the term faithfully conveys the original meaning of the conception underlying this custom. It is true that Judaism is aware, as will be shown in the course of this paper, of the idea that the angel of Death may or can be misled by various legal or illegal subterfuges, averted by apotropaic rites and ceremonies, yet in some cases the term *kashar hesped* may have lost its primitive crudeness. It is very interesting and instructive to observe how far the funeral and mourning rites preserved their original dependence on the predominating fear and terror of death which threatens surviving relatives and friends. Whilst among other nations a belief prevailed that the jealous departed desires the society and company of those he left behind, there seems to be no survival of such a conception, which must have disappeared very early from the Jewish belief. Yet the fear of the Angel of Death with his drawn sword and poisonous gall still terrifies them and fills them with awe. It will not be necessary to register all instances of performances or rites instituted to counteract such activity. The custom of escaping from death by changing a sick person's name, or the ceremony of Pidyan Nephesh, i. e. redemption of life, is intended to mislead the Angel of Death. In this connection, especial attention may be drawn to a passage which particularly illuminates this idea and belief which have at their background the danger to surviving friends and relatives when they pay their last respect to the departed on their way home from the burial-place. R. Joshua ben Levi, a famous teacher of the third century, is reputed to have had secret information imparted to him by the Angel of Death. He, namely the Rabbi, was, according to legends and anecdotes recorded in Rabbinic sources, in frequent communication and conversation with the Angel of Death and a frequent companion of the prophet Elijah. These stories are of great interest to students of Jewish folklore and the history of religion. On this occasion the Rabbi was told among other things, not to stand in front of women who return from a burial, for then the Angel of Death is performing a dance before them, and his sword is drawn against all the

survivors<sup>1</sup>. There are certain remedies prescribed in this connection by which the danger can be overcome. First, by crossing a river, if available. Secondly, by choosing a different way, i. e. by changing the paths. Thirdly, by turning around and reciting Zachariah Crap. 3, v. 2. The apotropaic character of the last performance is also manifested by the no longer surviving rule which was observed in Jewish mourning rites in Mishnaic times, namely to turn articles upside down in the house of mourners<sup>2</sup>. The Rabbis offer a rationalistic explanation of this quaint custom; yet the origin may be quite different. For, turning things, like clothes, inside out, is a well-known practise in magic performances<sup>3</sup>. We find a Talmudic prescription that a bride, whilst eating or drinking, has to turn her face away. By doing so she averts evil influences<sup>4</sup>.

I turn now to the second custom pointed out in the diatribe of Bar Kappara, namely the usage which prescribes the extinguishing of all lights in the house of mourners. In Judaism, at least at the period of the Mishnah, darkness was considered to be a cover from and a protection against demons and evil spirits. It was permitted to extinguish light even on the holy Sabbath for fear of interference or the approach of evil spirits<sup>5</sup>. Nevertheless in the house of death it was customary to keep lights burning<sup>6</sup>. Maybe that these two divergent customs are the result of different developments or point to geographical variations of usage. The isolation of the mourner, or his seclusion from society in a certain place for a fixed period of mourning may also be explained as due to such a fear. The Israelites were not allowed to leave the door of their homes in the night when the Angel of Death enjoyed free rule over the first-born of Egypt. It is the night when special precautions have to be taken, for the Angel of Destruction is prone to err and willing to make mistakes. Some

<sup>1</sup> b. *Berakoth* 51 a, *Pirke de Rabbeni Hakadosh*, ed. Schoenblum, *Yalkut Makiri*, Zecharyah, ed. Greenup, p. 35-36, cf. also Marmorstein *Beiträge*, I. c., p. 312.

<sup>2</sup> M. *Moed Katan*, ch. III.

<sup>3</sup> v. *Folklore*, 25, 1915, 338, cf. also *ibid.* pp. 246 and 366.

<sup>4</sup> Pal. *Ketuboth*, 31 c, pal. *Jebamoth* 24 b, b. *Pesahim* 86 b.

<sup>5</sup> v. *Mishnah Sabbath* chap. II.

<sup>6</sup> v. b. *Berakoth* 53 a. *Pirke R. Elleser* chap. 31, *Midrash Lam.* r. 2, 4.

lively and amusing anecdotes circulated about his blunders and errors among Jews of the first four centuries C. E. This holds good also in the case of a High Priest or king, whose life is especially precious and valuable tho the community or to the people, and therefore should not be exposed to the unkindly jealousy of the evil spirits. Similarly the bridegroom after his wedding or the mourner have to be specially guarded and protected. Here again the same contradiction arises. One source prescribes solitude, and the other demands companionship. These contradictions can be explained either by the assumption of a change of habits in the course of time, or maybe are due to local differences.

The next mourning rite observed by Bar Kappara in his list is that of walking bare-foot. It is an interesting and widespread habit in Judaism, ancient and modern. Holy places, sacred spots, hallowed buildings, must not be approached or entered with sandals or boots. Moses was commanded standing before the bush: «Draw not nigh hither, put off thy shoes from off thy feet, for the place whereon thou standest is holy ground» Exodus, 3. 5). Exactly the same injunction was given to Joshua by the captain of the Lord's host (Joshua, 5. 15). The prophet Isaiah was directed in the year when Tartan came into Ashdod: «Go and loose the sackcloth from on thy loins and put off thy shoes from off thy feet» (Isaiah, 20. 2). He actually went about naked and bare-foot as a sign of national mourning and distress. This case, therefore, has to be distinguished from the previous cases. The passage throws light on the words of David addressed to Solomon about Joab the son of Zeruiah who killed the two captains of the host and «put the blood of war, upon his girdle, upon his loins, and on his shoes on his feet» (I. Kings 11. 5). This means that he caused mourning over Abneir ben Ner and Amasa ben Yether. It is also probable that Joab himself mourned and lamented the death of these two valiant and gallant generals. This may be the meaning of the phrase: «He put blood of war on his girdle and shoes». Ezekiel is warned not to observe the usual rites of mourning, consequently he shall not lament nor cry or weep but shall put on his shoes (chap. 24, verse 27). Comparing the passage in Isaiah with those of I Kings and Ezekiel chap. 24 on one

side and with Exodus chap. 12, verse 11 on the other side, one would be inclined to detect in the expression «with your loins girded and your shoes on your feet» the idea that the pascal lamb should be eaten with joy, and secondly that all traces of sorrow and fear should be expunged and overcome. The ceremony of loosening the shoes occurs further in Deuteronomy Chap. 24, where the brother-in-law refuses to marry the wife of his deceased brother, and in the book of Ruth. There is further an injunction<sup>1</sup> not to enter the temple of Jerusalem shod with shoes or sandals. This rule was strictly observed even after the destruction of the Temple. There is an instance of Rabbis ascending the Temple Mount in the fourth century taking off their boots before doing so<sup>2</sup>. The observance was extended to visitors of the synagogue. Thus we hear that German Jews in the Middle Ages prayed in their synagogues barefooted<sup>3</sup>. Christians as well as Moslems adopted the same habit. In some parts of England churchgoers on Friday enter their places of worship barfooted<sup>4</sup>. There are similar reports from Greece where worshippers during sacred functions and ceremonies take off their boots<sup>5</sup>. Earlier reports of the same character reach us from Palestine. We are told that Judah, the son of the Patriarch, who lived in the third century C. E., took off his sandals before entering the synagogue<sup>6</sup>. This could not have been the generally accepted rule in the first century; for, if it would have been so, there was no need for an institution of R. Jochanan ben Zakkai, which ordains that priests blessing the community in synagogues should not wear sandals during this function, if no one was allowed to wear shoes or sandals<sup>7</sup>. There is nothing surprising in the Haggadic information that the carriers of the holy vessels in

<sup>1</sup> Mishnah Berakoth IX, 1.

<sup>2</sup> v. Pal. Pesachim.

<sup>3</sup> *Estor Ha-Parkie, Kaftor wa Perah*, chap. 7. *Responsa of Mahram Minz* n° 38, *Responsa Rasbash* n° 285. *Beth Talmud*, I. 78. *Heasif* II. 507. Guedemann, *Erziehungswesen*, p. 256. *Yemen*, v. *Sapphir*, II. 8. *Alexandria*, v. *Obadyah Bar-Tinorah*, in *Jahrbücher*, III.<sup>207</sup>.

<sup>4</sup> Folklore 27, 1916, 70.

<sup>5</sup> v. Waechter, *Reinheitsvorschriften*, p. 73 ff.; v. further E. Assmann, Philologus, 51, 182, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 25-26, 1925-1926, pp. 25 and Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, 9, 344.

<sup>6</sup> Pal. Baba Mezia, II, 9.

<sup>7</sup> v. B. Rosh Hashana 31 b, b. Pal. Nazir VII. 1, Meg. IV, 8.

the wilderness walked barefoot<sup>1</sup>. Graves had to be approached barefooted<sup>2</sup>. Monks in some orders kept strictly to the rule not to wear shoes or sandals. The injunction may be traced to a saying of Jesus.

The origin of the conception underlying the usage of not touching holy places or performing sacred action wearing shoes, is not yet satisfactorily explained. It is generally assumed that the original approach to the divine and holy takes place in a state of entire nakedness, so that man should appear in his undisguised shape and nature before the supernatural powers. With advanced civilisations this sacred 'nuditas' was substituted for partial nakedness, e. g. uncovering some parts of the body. Little support can be brought forward in favour of such an explanation, since primitive Hebrews did not look upon nakedness as something natural and would not seem inclined to change it by uncovering parts of the body. Furthermore, the tendency in mourning rites to cover one's face or eyes, certain limbs or parts of the body, is not favourable to this interpretation. Finally the elaborate vestments prescribed for and worn by priests or ministers, which betrayed the tendency that no nakedness should appear there, speak also against this theory. As a matter of fact, the case of David shows that he walked about barefoot and with covered head (v. II. Sam., 15. 30); hence we can deduce that nakedness and covering were kindred rites and customs, used at the same time. It is remarkable to notice that the people who accompanied David on the ascent to the Mount of Olives did cover their heads but walked barefoot. Both rites together appear in the story of the sons of the Patriarch mentioned before<sup>3</sup>. There are some indications that these customs and mourning rites had not reached uniformity up to the beginning of the third century; just as the usage of the confinement of the mourner for seven days to his house was not legalised before the third century C. E. It is not without significance that these two rites of mourning, namely walking barefoot and with covered head, recur in the prescriptions of conduct laid down for persons who were

<sup>1</sup> Numbers rabba, V. 8.

<sup>2</sup> The Testament of R. Judah, the pious, paragraph 9.

<sup>3</sup> v. supra p. 84.

excommunicated from the community<sup>1</sup>. People who go through a state of repentance for their sins walk about barefoot, e. g. Ahab R. Joshua ben Levi interprets the expression «wayelekhat» in this sense<sup>2</sup>. Other rites, which are common to both in mourning and repentance, are the rending of one's garments, the putting on of sackcloth, fasting, lying in sackcloth, and walking barefoot. This similarity is striking and goes back to a common origin. As late as the eleventh and twelfth century it was customary among the German Jews to follow the coffin of parents barefooted<sup>3</sup>. A few notes may here be added about the rite of solitude noticed earlier in this paper. The mourning of Jerusalem is expressed by the author of Lamentations by letting her sit in solitude (Lam. I, 1). The leper is ordered to stay outside the camp in solitude (Lev. 13, 46). The prophet contrasts people sitting in the assembly of mockers with him who sits in solitude (Jer. 15, 17). Among the pious and ascetics of earlier and later centuries there developed a high ideal, very often preached and exalted by ethical and moralistic authors throughout the ages, which is called *hithbodeduth*, meaning 'the retirement of a person in absolute solitude'. This ideal is strongly recommended to the pious and the sinner alike. Prayer, study, and meditation in perfect *hithbodeduth* are regarded as the best and nearest approach of man's closest communion with the Shechinah, the Divine Glory. In ancient Judaism this way of serving God and drawing near to him, becoming one with him, was cultivated by the Essenes<sup>4</sup>. Philo describes the Patriarch Isaac as a kind of Essene who prays and meditates in solitude, yet the real preponderance of this ascetic habit was due primarily to the propagation of it in the chapter Perishuth given in the Duties of the Heart by Bachyah-Ibn Pakuda, whence it spread over Jewish life and letters. Eastern and Spanish Jews, Kabbalists and rationalists, are united in praising such a conduct, some of them elevating it to a religious duty. Here again, just as in the custom of walking barefoot and with

<sup>1</sup> v. Pal. Moed Katan 82d.

<sup>2</sup> v. I Kings 21, 19, Pal Sanhedrin V, 2, Pesikta of Rabbi Kahana, p. 160 b.

<sup>3</sup> Maase Hagaonim, ed. A. Epstein, p. 50.

<sup>4</sup> v. the description, based on Philo, in M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentum im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905, pp. 265 ff.

covered head, a close parallel between Jewish rites and monastic rules can be established. The similarity may appear even more striking if the rules of some orders which combine with solitude the injunction of silence, is considered. The mourner according to Jewish rite is earnestly enjoined to keep strict silence, and is forbidden to break it. Moralists go a step further and favour the observance of silence in ordinary life as far as possible, and will permit only serious and well-measured talk<sup>1</sup>.

London.

A. MARMORSTEIN

<sup>1</sup> About the custom of turning upside down the beds in the house of the mourning, v. now H. Lewy, *Zur Geschichte eines Trauerbrauches* in A. R. W., 29, 1931, 196-199. From our passage, which is not considered by Lewy, it seems that Bar Kappara referred to a general, not specially Jewish, custom in vogue in his days among other nations as well. The origin of the custom was in the days of Bar Kappara himself long forgotten, hence his moralistic interpretation, explaining it as a measure for measure. Sin caused to upset the image of God, let the bed also be turned upside down. More rational is the idea that the rite serves the purpose of warning the mourners against sexual intercourse, which is in the days of mourning forbidden. This explains the fact that only beds, and not chairs, tables, or other utensiles are treated in this way, as among other nations. — V. now also I. Heinemann, *Die Sektenfrömmigkeit der Therapeuten*, in *Monatsschrift*, vol. 78, 1934, pp. 104 ff.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Visita a Seyh 'Adī

Il santuario nazionale dei Yezidi<sup>1</sup>, ossia l'edificio che rinchiude la tomba del fondatore della loro religione, come essi stessi affermano, si trova nella valle chiamata nella parte superiore Seyh 'Adī, dal nome del santo, secondo un modo di dare il nome di un santo a un villaggio o a una località o persino a una intera regione, che è abbastanza comune tanto in Oriente quanto in Occidente. La valle summenzionata si trova quasi a tramontana di Mossul. Il suo imbocco si può raggiungere da Mossul mediante automobile in meno di due ore.

Negli ultimi giorni di maggio del 1930 feci visita al santuario in compagnia dell'ing. Fausto Franco, quando già da alcuni giorni eravamo arrivati a Mossul da Bağdād dopo aver visitato la parte meridionale dell' 'Irāq<sup>2</sup>.

Il viaggio fino all'imbocco della breve valle non presenta nulla di straordinario. Tanto più interessante è però la valle stessa, perché è tutta verde di erba, cespugli e alberi, segnatamente oleandri, mentre la strada da Mossul all'imbocco stesso passa per territorio di carattere quasi desertico. Ancora prima di raggiungere il recesso più interno della valle si vedono sorgere da lontano i tetti conici dell'edificio principale e di alcuni piccoli santuari secondari di Seyh 'Adī. I tetti sono tutti rigati da scanalature verticali le quali danno loro aspetto del tutto particolare<sup>3</sup>. Al tempo della

<sup>1</sup> Del santuario nazionale dei Yezidi ho parlato diffusamente nel mio libro *Religione dei Yezidi. Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna [1930], 47-52.

<sup>2</sup> Alcune notizie di questa visita ho già date in un mio articolo inserito sotto il titolo *Tra gli adoratori del diavolo* nel numero del 28 settembre 1933 di « Il Corriere della Sera » di Milano. Sul viaggio della Missione Archeologica Italiana di Mesopotamia nella Valle dei Due Fiumi nel 1930 si v. C. Anti, *Archeologia d'oltremare (III: Campagna 1930)*, ARIV, XC, parte seconda (1930-1931), 1049-1073, pp. 1054-1057.

<sup>3</sup> Furlani, *Yezidi*, 48.

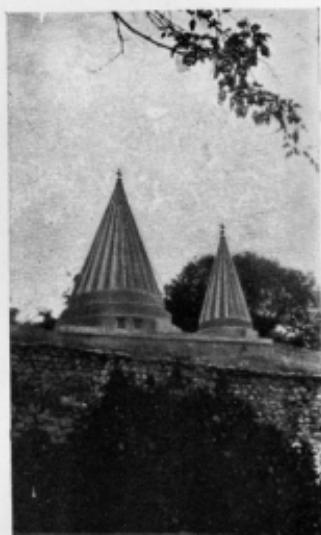
mia visita credevo che questo modo di adornare i tetti conici fosse una particolarità dell'architettura sacra dei Yezidi, poichè anche altri piccoli santuari yezidici nei dintorni di Mossul portano tali scanalature. Ma un esame più attento di alcuni tetti conici di moschee islamiche di Mossul mi convinse che questo non era il caso. Nel distretto di Mossul anche i Musulmani danno qualche volta questa forma bizzarra, ma di bell'aspetto, ai tetti delle loro moschee. La moschea dedicata a Sît, non lontana dal Rest House delle Ferrovie Irachene a Mossul, porta dei tetti del tutto simili a quelli dell'edificio principale di Seyh 'Adî. Nella fotografia 1 della tavola I si vede una riproduzione delle due guglie — se così si può veramente chiamarle — dell'edificio principale di Seyh 'Adî. Le scanalature sono molto profonde, quasi tagli che vanno molto in dentro, e le sporgenze tra le scanalature sono molto sottili in cima. Le due guglie erano state riparate poco prima della mia visita e dalla fotografia si vede l'ottimo stato in cui si trovano. Esse sono dipinte in bianco, che è uno dei colori prediletti dai Yezidi. Anche per i loro abiti essi preferiscono il bianco, mentre aborriscono il blu, sul quale grava un severo interdetto.

Nelle fotografie 1 e 2 della tav. II sono riprodotte due vedute del cortile antistante all'edificio principale colla tomba e circondato su gli altri lati da piccoli locali che servono da magazzini o da cucine, nonchè da abitazione per il guardiano e gli scaccini<sup>1</sup>. La corte è tutta ombreggiata da molti alberi, dei quali alcuni sono grandi gelsi. In primo piano della fotografia 2, vicino allo scaccino vestito di bianco, si vede una specie di pilastro con cima rotonda e un incavo nero. Il pilastro è tutto di fango dipinto con calce in bianco ed è un po' più alto di un uomo. Nella fotografia 1 si vede verso l'orlo destro un pilastro del tutto simile all'altro. Questi non sono veramente pilastri, perchè non sostengono nulla, ma servono da portalampade<sup>2</sup>. Infatti nell'incavo nero di fumo, somigliante molto da vicino a una nicchia, i Yezidi pongono delle padelle con olio o petrolio o nafta e uno stoppino, per rischiarare la corte alla sera, specie durante le grandi feste. Questi curiosi portalampade<sup>3</sup> danno al cortile, che non è affatto grande ma co-

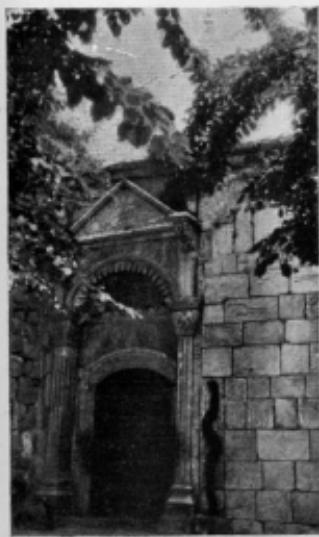
<sup>1</sup> Furlani, *Yezidi*, 44. Responsabile dell'ordine e della tenuta del santuario è quello che io chiamo qui guardiano, il quale non lavora veramente ma fa eseguire tutti i lavori necessari dai suoi due aiuti, che sono veri scaccini.

<sup>2</sup> Furlani, *Yezidi*, 44.

<sup>3</sup> Non sono forse questi portalampade povere imitazioni dei *minârah* islamicî? O risalgono essi assieme ai minareti a forme architettoniche più antiche?



I



2



I



2

munque molto grazioso sia per i rami degli alberi sia per la vasca coll'acqua e un ruscello mormorante, un aspetto del tutto particolare, che non si dimentica tanto presto.

La condizione in cui si trovavano i vari edifici al tempo della mia visita era buona. I Yezidi prendono molta cura dei loro santuari e fanno spesso collette e raccolgono elemosine dedicate espresamente alla riparazione di Seyl 'Adî e degli altri numerosi piccoli santuari che sono disseminati un po' dappertutto nel territorio da loro abitato.

Dell'edificio principale la parte più curiosa è la porta d'ingresso con, alla destra di chi entra, l'immagine nera in altorilievo di un serpente<sup>1</sup>. Nella fotografia 2 della tavola I si vede molto bene il serpente. Poco tempo prima della mia visita, in occasione della ripulitura e riparazione di tutto il santuario, anche il serpente era stato rinnovato con una mano di buon colore nero. Non ho osato chiedere al guardiano chi veramente rappresenti il serpente, per evitare qualche risposta brusca, ma non c'è il minimo dubbio che esso è il serpente della tentazione di Eva nel Paradiso. Dunque in un certo senso esso dovrebbe essere il diavolo. Il fatto che essi lo hanno collocato vicino alla porta d'ingresso del loro santuario dimostra chiaramente che non lo identificano affatto col loro dio, il quale, come dovrebbe esser noto, non ha in sè nulla di diabolico o satanico.

L'esame dell'interno dell'edificio mi ha convinto profondamente che si tratta effettivamente di un'antica chiesa cristiana nestoriana, come era stato d'altronde già visto ed affermato da altri<sup>2</sup>. Mi sembra del tutto superfluo spendere parole in merito.

In una fotografia qui non riprodotta si vede la stessa porta d'entrata con davanti il guardiano del santuario e due scaccini. Il guardiano ha gli occhi nerissimi, si perfettamente neri come non ne ho mai visti in nessun luogo, e porta una barba non meno nera. Il suo aspetto è veramente diabolico, e se si dovesse giudicare dalle impressioni e non mediante il ragionamento, si dovrebbe dire che i Yezidi adorano proprio il diavolo. Egli sa leggere e scrivere l'arabo e parla naturalmente anche il curdo.

Le fotografie riprodotte sono state eseguite da Fausto Franco.

GIUSEPPE FURLANI

<sup>1</sup> Furlani, *Yezidi*, 49.

<sup>2</sup> Furlani, *Yezidi*, 48 e n. 1.

## Azkarāh e Dikr.

Un fenomeno religioso che, per quanto a noi consta, non fu ancora studiato a fondo è quel senso di disagio, quella specie di *horror vacui* che si destà nell'uomo religioso al pensiero della grande distanza che lo separa dal suo dio. La natura del fenomeno stesso fa supporre che un tale stato d'animo debba verificarsi in quelle fasi dell'evoluzione della coscienza religiosa ove per divinità s'intende un essere lontano, molto lontano, se non addirittura trascendentale.

A tale senso di disagio, destatosi dopo superato il concetto del dio compartmentale, si associa la sete della comunione mistica con la divinità. In vari modi si cerca di superare la grande distanza, per esempio suddividendola in tante parti minori, ponendo tra sé e la divinità degli esseri divini intermedi, oppure sostituendo al concetto monoteistico l'idea d'un dio multiplo. Tale fenomeno è stato studiato recentemente, con l'acume e la chiarezza che lo distinguono, dal Berthelet<sup>1</sup>. Altre volte si ricorre a quei riti, che io vorrei designare col nome generico di *azkarāh*, o ad altri, sul tipo di *ed-dikr*, tuttora in vigore presso gli Arabi palestinesi, e di cui una descrizione esatta e sobria ci offre il Padre Jaussen<sup>2</sup>.

In che cosa consiste l'*azkarāh*?

La preghiera in genere — a prescindere dalla forma di estrinsecazione — è il protendersi dell'orante verso l'oggetto della sua adorazione. Nel concetto antico-testamentario, superata la sopravvivenza dei culti premosaici e delle infiltrazioni del pensiero religioso cananeo, eliminati gli eterni ritorni a stadi precedenti caratteristici della religiosità popolare, Iddio è essenzialmente un essere uranico, che ha per messaggeri i venti e per ministri i lampi, che invia la pioggia, la fertilità, l'abbondanza. Attraverso lo sviluppo della coscienza sociale, egli, da Dio tribale, diventa il Dio nazionale; quindi il Dio della guerra, che partecipa ai combattimenti del suo popolo; ed infine il Dio universale. Il desiderio di far giungere al cielo la voce che parte dalla terra si fa sempre più vivo e viene soddisfatto soltanto mercè il grido. (Anche il

<sup>1</sup> Alfred Berthelet, *Götterspaltung und Göttervereinigung*, Tübingen, Mohr, 1933. — V. SMSR, vol. IX, 1933, fasc. 1<sup>o</sup> e 2<sup>o</sup>, pag. 98 s.

<sup>2</sup> J. A. Jaussen, *Coutumes palestiniennes*, I, Naplouse et son district, Paris, Geuthner, 1927, pp. 186-189.

sangue di Abele ucciso, ossia la sua anima, « grida verso il cielo »). Si tratta di un grido « che si vede » (per usare una espressione pascoliana), cioè di un grido misterioso, che non esce da labbra umane. (Cfr. la voce che gli Ebrei udirono ai piedi del Sinai all'atto della teofania, e di cui si dice: « E tutto il popolo vide le voci »). Dal petto dell'uomo vivo parte un grido di invocazione che si innalza verso Iddio. I singoli stadi inerenti a questa invocazione sono accennati chiaramente nell'Esodo (II, 23): « E gemettero i figli di Israele e gridarono; e s'innalzò il loro grido dalla fatica verso Iddio, e Iddio ascoltò il loro gemito, e Iddio ricordò il suo patto con Abramo, Isacco e Giacobbe ». Questo verso dell'Esodo è di un valore inestimabile per la comprensione della psicologia della preghiera biblica in una fase antica di sviluppo. Il gemito diventa un grido. In seguito all'oppressione continua, il grido, potenziandosi, trova la forza di innalzarsi sino al cielo. Giunto là, Iddio lo può accogliere. Mosso da alta pietà, egli ricorda il suo patto e invia salvezza. — Anna, che prega sommessamente, viene considerata da Eli come ebbra di vino, perché il pregare consiste nell'innalzare un grido verso il cielo. Al veggento Samuele il popolo dice: Non cessare di gridare al Signore. Il sacrificio da lui offerto si associa al grido innalzato.

Secondo il Pentateuco, si può rafforzare l'atto cultuale a mezzo del suono di trombe. A ciò si ricorre specialmente nelle ore di angoscia, quando il popolo si vede minacciato dal nemico (II. Cron. XIII, 14; Num. X, 9). Di fronte al nemico che minaccia di invadere il paese, che cinge Israele d'assedio, il popolo suona le trombe per essere così ricordato dinanzi al Signore suo Dio e salvato dal nemico. — Nei giorni festivi e nelle neomenie si suonano pure le trombe in occasione dell'offerta dei sacrifici, per suscitare il ricordo (*zikkarōn*) del popolo dinanzi a Dio (Num. X, 10). Il suonare delle trombe era una funzione cultuale assegnata agli Aronneidi (Num. X, 8; I. Cron. XVI, 6). Si associa anche ad ogni manifestazione di gioia da parte del popolo (II. Cron. XXIX, 27). Accanto alla tromba compare anche la buccina: « Con delle trombe e suono di buccina giubilate al cospetto del Signore ! » (Salmo XCIVIII, 6). In occasione del giuramento di fedeltà al Signore sotto il re Asa si offrono dei sacrifici e in segno di gioia si suonano le trombe (II. Cron. XV, 14). — Se la spiegazione da me data<sup>1</sup> del termine *hammazkirim eth Adonaj*

<sup>1</sup> In *Ricerche religiose*, vol. IX, 1933, N. 4, pag. 291 s.

in Is. LXII, 6 dovesse essere giusta, allora «coloro che fanno ricordanza al Signore» e a cui il profeta comanda di non concedersi requie, nè di conceder requie al Signore finchè non avrà ricostruita Gerusalemme, sarebbero una classe di funzionari adibiti al suono delle trombe durante l'atto sacrificale, allo scopo precipuo di richiamare l'attenzione del Signore. — Dato il carattere drammatico dell'antico culto a Gerusalemme, è più che probabile che il Salmo CXV, 12 ss. indichi un momento in cui il popolo ha la sensazione che il suo grido, il suo ricordo, giunga al cielo: «Il Signore ci ricorda. Egli benedice la casa di Israele, la casa di Aronne, i tementi il Signore, i piccoli e i grandi». — Come il grido e il suono delle trombe, così anche il digiuno doveva servire a spingere il ricordo dei fedeli in alto. Isaia dice (LVIII, 4): «Voi non digiunate oggi per far udire in alto la vostra voce».

A questo punto non sarà forse inopportuno trattare più dettagliatamente una questione alquanto complessa, cioè l'*azkarāh* nel rito sacrificale antico-testamentario.

*Azkarāh* è la forma aramaizzante di *hazkarāh*, una derivazione di *hazkir*<sup>1</sup> («far ricordare»), forma fattiva (*hif'il*) del verbo *zakhōr*=ricordare.

In Levitico II, 2 noi leggiamo che il sacerdote preleva una manata dell'oblazione, *minhāh*, che consta di fior di farina<sup>2</sup> mista con olio e di incenso, e fa bruciare sull'altare la sua *azkarāh*. Come nota S. R. Hirsch nel suo commento al Pentateuco a. I., la parte offerta dal sacerdote rappresenta il punto di gravitazione del rito intero, l'*azkarāh* rappresenta tutto il resto del sacrificio, il quale nella sua totalità serve a ricordare la persona dell'offerente dinanzi a Dio. Il Hirsch osserva anche molto giustamente che il concetto di *minhāh* e di *lebhonāh* (incenso) si unisce nella letteratura al concetto di ricordanza (Salmo XX, 4; Is. LXVI, 3).

L'oblazione di gelosia (Num. V, 11 ss.) consta di farina d'orzo su cui non si spande olio nè si cosparge incenso; però anche di essa viene offerta sull'altare l'*azkarāh*. L'oblazione di gelosia viene detta (Num. V, 15) *minhath zikkarōn*, *mazkēreth 'awōn*.

<sup>1</sup> Sull'etimologia caratteristica v. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig, Pfeiffer, 1927, pag. 141.

<sup>2</sup> Il termine *sōleħ* viene tradotto di solito «fior di farina»; invece il Dalman sostiene che si tratta di semola di frumento (*graua de froment*). V. Gustave Dalman, *Les itinéraires de Jésus*, Paris, Payot, 1930, pag. 305, n. 2.

Il Luzzi, nel commento a l., la considera « un'oblazione commemorativa, destinata a ricordare un'iniquità ». Noi accettiamo piuttosto l'interpretazione del Wendel<sup>1</sup>, secondo cui l'oblazione di gelosia è un'oblazione di rivelazione di colpa, *ein Offenbarungsspeiseopfer, das Sünde ans Licht zieht*. L'oblazione di gelosia è ricca d'elementi magici: l'acqua amara contiene della polvere, raccolta sul pavimento del santuario e che per conseguenza è prenna di *mana*; con la stessa acqua vengono cancellate le maledizioni scritte, il che, dato il valore dinamistico delle parole imprecative, non fa che aumentare il potere magico della pozione. L'oblazione di gelosia ha tutta l'apparenza di un rito ordalico, sul tipo del *mandal*<sup>2</sup>, il quale rivela e accerta la colpa, che la donna cerca di tenere nascosta, ne suscita il ricordo e la immagine<sup>3</sup>. Attraverso i sintomi del male da cui la donna viene colpita, si ha una prova « evidente » della colpa sinora celata. L'oblazione di gelosia racchiude il concetto di ricordanza in quanto ha lo scopo di suscitare il ricordo, di mettere in evidenza un fatto avvenuto.

Il Salmo XXXVIII e il Salmo LXX portano come titolo: *Mizmōr lēdāvid lēhazkīr*, canto di Davide per suscitare la ricordanza. Secondo taluni, l'espressione va completata così: Per suscitare la ricordanza delle colpe. Secondo noi invece va sottointeso: Per suscitare la ricordanza del peccatore dinanzi al Signore. Lo scopo della prece è quello di raggiungere la salvezza per opera del Signore. L'orante si confessa per essere mondo d'ogni peccato, per rendersi degno d'un pronto, sollecito soccorso da parte del Signore. Il Salmo non può quindi avere lo scopo di ricordare le sue colpe, perché ciò non potrebbe che aggravare la sua situazione; mentre invece ha lo scopo di far comparire dinanzi al Signore il ricordo del peccatore ormai pentito, affinchè Egli possa concedere salvezza.

Nella letteratura talmudica, *azkarāh* significa il « nome divino ». Come mai questo termine tecnico sacerdotale per indicare la parte dell'oblazione farinacea che assieme con l'incenso bru-

<sup>1</sup> O. c., pag. 121.

<sup>2</sup> Sul *mandal* v. Jaussen, *Costumes palestiniennes*, I, Naplouse et son district, Paris, Genthner, 1927, pp. 202-219; e Marmorstein in SMSR, VIII, 1932, fasc. 1 e 2, pag. 40 s.

<sup>3</sup> La vedova di Sarepta (I Re XVII, 18) vedendo spirare il figlio rimprovera il profeta Elia di essere venuto *lēhaskīr*, a suscitare il ricordo della colpa da lei commessa.

cato si innalza verso il cielo a portarvi l'immagine dell'offerente, passò a significare il nome divino?

Che *zēkher*, 'ricordo', sia sinonimo di *shēm*, 'nome', è provato da parallelismi contenuti in tutta una serie di passi biblici. Quando (in Esodo) il Signore fa conoscere a Mosè il suo nome tetragrammato, gli dice: Questo è il mio *shēm* e questo è il mio *zēkher* «il mio nome e la mia ricordanza». Si intende: Questa è la forma con cui la mia personalità viene evocata. — Parlando dell'altare primitivo, il Signore dice: In ogni luogo dove Io farò menzionare (*azkīr*) il mio nome, Io verrò da te e ti benedirò. Ossia: L'azione sacrificale compiuta sull'altare serve a suscitare il ricordo e per conseguenza anche, in certo qual modo, l'apparizione della divinità stessa.

Come il nome è il raddoppiamento fonico della persona, così anche il *zēkher*, il ricordo, è una rievocazione della persona o dell'azione a cui si riferisce. Il nome divino quindi è una *azkarāh*, ossia una rievocazione della personalità divina. Da qui il formarsi della coscienza del divieto di pronunciarlo. L'*azkarāh* divenne sinonimo del nome divino in quanto questo serve a rievocare la personalità divina davanti all'uomo, mentre l'*azkarāh* nel rito sacrificale mira a suscitare il ricordo dell'uomo davanti a Dio.

\*  
\*\*

Il *dikr* è una cerimonia religiosa che appartiene alla mistica mussulmana. Viene organizzata da un capo, lo sceicco, che riunisce intorno a sé, due volte alla settimana, verso l'ora del tramonto, dei dervisci. La scena che si svolge dura circa due ore e si può dividere in cinque atti. Nel primo atto, lo sceicco pronuncia con voce lenta, scandendo le parole, la frase: *la ilah illa Allah* («non c'è alcun dio fuori di Allah»). I dervisci la ripetono, con un ritmo sempre più accelerato, trascinati nel loro ardore dal suono di tamburini e cembali. Dopo un quarto d'ora, a un segnale dello sceicco, il canto si arresta. Qualche istante di riposo. Indi un dervis intona un canto in lode del profeta. Lo sceicco pronuncia di nuovo la formula precedente; i dervisci gli fanno eco, accelerando, come prima, sempre più il ritmo, e accompagnandosi con dei dondolamenti del corpo. Per il terzo atto il cerchio si allarga. Esso comincia con un canto consacrato alla misericordia di Allah che «ebbe pietà di Giobbe». Lo sceicco, in piedi, dice: *Allah, hu Allah* (Allah è l'unico Dio) e tutte le

voci gli fanno eco su un nuovo ritmo, che diventa sempre più rapido. Due dervisci, nel mezzo del cerchio, eseguiscono, accompagnandosi con i loro strumenti, delle evoluzioni e degli inchini. Durante il quarto atto il cerchio si restringe. Lo sceicco dice con voce forte e marcata: *Hu, hu Allah.* Per un quarto d'ora i dervisci ripetono in cadenza la frase, accentuandola sempre più e accompagnandola con profondi inchini. Il capo li eccita con grida acute e con mosse sapienti. Nel quinto ed ultimo atto tutti i dervisci sono in piedi, stretti l'uno presso all'altro. Lo sceicco, che è in mezzo, incomincia con voce grave: *Hay, hay Allah.* I dervisci ripetono le sue parole con forza, accompagnandosi con la musica. A un dato momento il capo esce dal cerchio, dà l'ordine agli strumenti di accelerare. Il fracasso della musica diventa assordante. Gli uomini emettono delle grida altissime e fanno col corpo dei movimenti violenti. Finalmente tutti cadono a terra, esausti, anelanti, la bocca coperta di schiuma bianca. È l'estasi attesa e desiderata, è l'incontro con la divinità, raggiunto a mezzo dell'esercizio corporale. — Ci vuole l'intervento dello sceicco per farli lentamente rientrare in sè.

Qual' è dal punto di vista della psicologia delle religioni la differenza tra *azkarāh* e *dikr*? A noi pare di poter rispondere nel modo seguente:

L'*azkarāh* parte dal presupposto che, essendo l'uomo in terra e Iddio lontano, si debba ricorrere a dei mezzi meccanici per superare la distanza. Tali mezzi, anzi che, come abbiamo visto, di carattere acustico (grida, suoni), possono essere di carattere ottico, come per es. le abhnē zikkarōn, le 'pietre della ricordanza', che il Sommo Sacerdote, colui che più d'ogni altro si avvicina al divino, porta su di sè per mettere in vista i nomi delle tribù d'Israele; come pure possono essere stimolanti dell'olfatto, quale il fumo delle carni o dei farinacei bruciati, che costituiscono il cibo della divinità spinto verso l'alto.

Il *dikr* segue la direzione opposta, dal cielo verso la terra: le sue ceremonie tendono a produrre la sensazione viva della presenza della divinità. — L'*azkarāh* è il ricordarsi a Dio. Il *dikr* è il ricordo di Allah da parte dei fedeli.

Con l'*azkarāh* l'uomo cerca di proiettare il ricordo della sua personalità nella sfera del divino; il *dikr* serve invece a suscitare la coscienza del divino presente nell'uomo.

Nell'*azkarāh* la materialità dei mezzi è più accentuata, rappresentando un fenomeno di carattere più vicino all'intelletto, al

raziocinio. Il *dikr* si avvicina più all'irrazionale ed è d'indole maggiormente religiosa.

Nonostante queste diversità fondamentali, la genesi di tutti e due i fenomeni e la meta a cui mirano sono eguali. Ambedue mirano a superare la distanza tra l'adorante e l'adorato, sia elevando l'uomo fino a Dio e sia facendo discendere Dio fra gli uomini.

I. ZOLLER

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, Payot, 1934, pp. 286.

La civiltà degli Hittiti e degli Hurriti, coi quali i primi ebbero si stretti rapporti, attira sempre più l'attenzione e l'interessamento degli studiosi. Le nuove scoperte archeologiche che quasi ogni anno si fanno nel Prossimo Oriente destano la curiosità del pubblico colto, il quale vuole esser informato in forma piana e concisa dei risultati degli studi e delle ricerche degli specialisti. Negli ultimi anni hanno visto perciò la luce alcuni libri di divulgazione sulle antiche civiltà, segnatamente dell'Asia Minore e della Mesopotamia settentrionale. A questi si aggiunge ora questo buon libro del Contenau sulla civiltà degli Hittiti e Hurriti, o Mitanni, come egli preferisce chiamarli, quantunque tratti nel suo libro della civiltà hurrita in genere, senza confinare il suo esame soltanto ai Mitanni, i quali, come è noto, formavano uno stato abitato e dominato da una sezione soltanto della vasta famiglia degli Hurriti, fattore importantissimo nello sviluppo storico della civiltà paleorientale, accanto ai Sumeri, ai Babilonesi, agli Assiri, agli Hittiti e ai molti e vari abitanti della Siria.

Il libro del Contenau è un rimaneggiamento di un corso di conferenze sullo stesso argomento tenute negli anni 1933 e 1934 alla Scuola del Louvre e all'Università di Bruxelles.

Premesse nel primo capitolo alcune nozioni generali sulla geografia dei paesi abitati dagli Hittiti e dagli Hurriti, sulle fonti, sugli scavi, sulla decifrazione della scrittura cuneiforme hittita e sulla scrittura pittografica, sulle condizioni antropologiche e sulla cronologia, l'autore dedica il secondo capitolo ai cosiddetti Protohittiti, vale a dire ai *Hatti* originari, non ancora ariofoni, ma di lingua e carattere asianici, Protohittiti che avevano accolto

nel loro seno le colonie assire cappadociche, dalla cui civiltà essi trassero non pochi elementi che svilupparono e che poi ritroviamo nella civiltà dell'impero degli Hittiti o Ḫatti, come essi stessi si sono sempre chiamati e come li chiamavano anche gli Assiri e gli Egiziani. Per distinguere gli Hittiti dell'impero dai Protohittiti e dagli Hittiti più recenti della Siria settentrionale il Contenau dà loro, sulle orme del Hrozny, il nome di Nesiti. È noto infatti che l'assirologo céco di Praga crede di dover ricondurre la parola *nasili*, designante la lingua indo-europea parlata dagli Hittiti, al nome della città di Nēša, la quale non sarebbe che la Nyssa dei Greci. Da Neša il Hrozny si vide indotto a chiamare gli Hittiti Nesiti. A me questa deduzione ed interpretazione del nome non pare affatto dimostrata. Se cioè *nasili*, 'in lingua *nasi...*', derivasse da Nēša, dovrebbe suonare *nēšili*. Inoltre, se Nēša fosse Nyssa o Nysse, dovrebbe suonare Nuša, poiché in altre parole alla *y* greca corrisponde in lingua hittita una *u*. Sono perciò d'avviso che sia meglio attenersi ancora alla denominazione di Hittiti. Sarebbe certamente preferibile chiamarli col loro proprio nome di Ḫatti. Si potrebbero poi distinguere i Protoḥatti asianici dai Ḫatti ariofoni dell'impero e dai Neoḥatti della Siria settentrionale dopo il crollo dell'impero nell'anno 1200 circa.

Ottimo è il terzo capitolo, dedicato agli Hurriti e ai Mitanni, alla loro civiltà, alla loro area di diffusione, alle vicende storiche, alla loro lingua e alla loro arte. Tanto in questo quanto negli altri capitoli il Contenau dimostra di aver concetti molto chiari in fatto di rapporti tra lingua, razza e civiltà. Le sue sottili distinzioni antropologiche, etnografiche, linguistiche saranno in grado di condurre fermamente attraverso il labirinto della storia della civiltà dell'Asia occidentale antica anche i lettori punto o poco preparati.

Il quarto capitolo è di carattere storico nella sua prima parte, tessendo esso la storia politica degli Hittiti di Bogazköy. La seconda parte invece è dedicata alle istituzioni dell'impero, al regno, al commercio, al diritto, alla religione (soltanto otto pagine), e all'arte, dall'architettura alla ceramica.

La stessa disposizione ha il quinto ed ultimo capitolo, nel quale il Contenau espone la storia e la civiltà di quegli stati hittiti, già vassalli dell'impero di Ḫatti, che dopo il crollo di questo riuscirono a vivacchiare ancora per alcuni secoli e a sviluppare, in continuo contatto coi Semiti della Siria e coi discendenti degli antichi Hurriti, una loro propria civiltà che si può distinguere facilmente

da quella dell'impero, fino a che furono stritolati inesorabilmente dal colosso assiro, la cui civiltà essi accolsero, segnatamente nel campo dell'arte.

Il libro ha due carte geografiche, una tavola cronologica, un buon indice e ventisei riproduzioni fuori testo, delle quali alcune, come quella del rilievo di Ivritz, sono assai belle.

È un ottimo libro dunque questo del Contenau, scritto in stile chiaro e semplice, libro perfettamente aggiornato. Perciò troverà molti lettori.

Giuseppe Furlani.

*Il Poema della creazione (Enūma eliš).* Traduzione, introduzione e note di GIUSEPPE FURLANI, Bologna, Zanichelli, 1934, pp. 126.

Il volumetto fa parte dei «Testi e documenti per la Storia delle religioni» divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni. Data l'indole della raccolta di cui fa parte, la pubblicazione persegue degli scopi divulgativi.

Il libro si divide in due parti, di cui la prima è l'Introduzione che va da p. 1 a p. 40; la seconda contiene le sette «tavole», tradotte in italiano e corredate da note esplicative di carattere storico-religioso; alcune di esse sono d'indole filologica. Come tutti gli scritti del noto assiriologo dell'Università di Firenze anche questa Introduzione è lucida, esauriente e ricca di dottrina; altrettanto dicasi delle note in calce. Il libro renderà dei notevoli servizi a ogni storico delle religioni, ma adempirà anche un altro compito di grande valore pedagogico, cioè offrirà alla nostra gioventù universitaria e ad ogni Italiano colto un'ottima occasione di avvicinarsi al pensiero religioso degli antichi Babilonesi e Assiri. Data poi l'indole del bellissimo *Poema della creazione*, si può dire che la pubblicazione del F. introduce nel centro della vita religiosa dei Semiti mesopotamici. Questa edizione dell'*Enūma eliš* è un eccellente indizio dell'immenso progresso che l'assiriologia ha fatto in questi ultimi decenni.

I. Zolli.

*Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, Oxford University Press, 1933, pp. XVIII-503.

Sono settanta studi originali che formano questo splendido volume pubblicato in onore di Cursetji Erachji Pavry «in ricordo del suo 70º compleanno e in riconoscimento della sua posizione eminente nel mondo della letteratura zoroastrica». C. E. Pavry è infatti una delle maggiori autorità, specie in materia rituale, tanto fra i Parsi quanto fra gli studiosi del Zoroastrismo (i suoi scritti sono in guzerati; alcuni sono stati tradotti in inglese). La pubblicazione è stata curata da uno dei figli del festeggiato, il Dastur Jal Cursetji Pavry, autore egli stesso — al pari di sua sorella, Miss Bapsy Pavry — di opere pregevoli di soggetto zoroastrico e persiano (SMSR, III, 1927, 127; VI, 1930, 164).

In questa miscellanea non c'è argomento interessante della storia, della letteratura, della linguistica zoroastrica che non sia trattato. Qui converrà limitarsi a segnalare gli studi che hanno una speciale importanza per la storia del zoroastrismo e per la storia delle religioni in genere. Un prezioso contributo in favore della data tradizionale di Zarathustra è fornito da A. T. Olmstead in uno studio (*Ahura Mazda in Assyrian*) in cui è ripresa in esame la tavoletta proveniente dalla biblioteca di Assurbanipal contenente una lista di nomi divini tra cui *Assara Mazaš* («the list does not prove the early existence of a composite Ahura Mazda, but rather the identification of two originally independent deities» p. 369). La data tradizionale della nascita di Zarathustra è difesa anche da E. Herzfeld, *The Traditional Date of Zoroaster*, e, di nuovo, da C. F. Lehmann-Haupt, *Wann lebte Zarathuštra?*, mentre appare più debole l'argomentazione di R. G. Kent, *The Name Ahuramazda* in favore della cronologia più antica messa in voga da E. Meyer. — Sono inoltre da segnalare, per la storia religiosa, specialmente: W. Barthold, *Der iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam*; A. Bertholet, *Der Schutzenkel Persiens*; H. Collitz, *König Yima und Saturn*; Sten Konow, *A Note on Sakas and Zoroastrianism*; C. H. Kraeling, *The Influence of Iranian Religion upon Hellenistic Syncretism in the Orient*; H. S. Nyberg, *La légende de Keresāspa*; A. Pagliaro, *Notes on the History of the Sacred Fires of Zoroastrianism*; P. Schmidt, *Persian Dualism in the Far East*; W. Schultz, *Die Göttin Rtiš in Awesta mit vergleichenden Ausblicken nach Indien und Hellas*.

R. Pettazzoni.

OTTO WEINREICH, *Meneckrates Zeus und Salmoneus: Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschen-tums in Antike und Neuzeit* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, VIII), Stuttgart 1933.

In questo suo lavoro il W. prende in esame la singolare figura di un uomo il quale visse o, meglio, credette di vivere costantemente in una zona superiore a questo basso mondo, nella solenne compagnia delle divinità olimpiche. Si tratta del medico siracusano Meneckrates, vissuto nel IV secolo av. Cr., del quale le fonti letterarie (specialmente Ateneo e Clemente Alessandrino) ci descrivono la singolare mania di passare per una divinità, anzi per lo stesso padre degli dei. Egli infatti, oltre a farsi chiamare Zeus, si paludava in mantelli di porpora, si ornava di corone d'oro, impugnava scettri maestosi; si circondava poi di una folta schiera di ammiratori (illusì o sfruttatori o buontemponi?), nei quali erano rappresentati tutti gli altri numi dell'Olimpo; inoltre si compiaceva di spedire altisonanti missive ai personaggi più cospicui del suo tempo, fra gli altri a Filippo di Macedonia, spacciandosi per Zeus che dà la vita, per l'altissimo re della medicina, dal quale dipendono la salute e la felicità di tutti gli uomini. In realtà sembra che Meneckrates abbia esercitato l'arte di Asclepio guarendo qualche caso di epilessia, di quella che i Greci chiamavano *σερπέντα νόσος*; ma la sua attività in fatto di medicina non sembra essere stata molto intensa, nè del resto ci sarebbe da aspettarselo da un uomo simile. Il W., dopo avere studiato diligentemente le fonti relative a Meneckrates ed avere confrontato la theomania di lui con altre aspirazioni degli antichi ad innalzarsi più o meno artificiosamente nella sfera degli dei, viene nella conclusione che si tratti non di un mistico — sia pure assai spinto —, ma di un vero e proprio pazzo da manicomio, e porta a confronto una lunghissima serie di casi registrati dalla psichiatria moderna, nei quali appunto si vedono individui fermamente persuasi di essere tanti Cristi o Apostoli o Madonne redivivi. Passando a Salmoneus, il W. riconosce in questa figura, che la mitologia degli antichi ci dipinge come il ribelle contro Zeus, un re dell'età preellenica il quale avrebbe cercato ardитamente di uguagliarsi agli dei, accostandosi però molto di più alla solenne maestà dell'apoteosi che non alla insana e quasi comica pretesa di un Meneckrates. Il lavoro del W. è nutrito di molta dottrina e condotto con metodo impeccabile; e specialmente è notevole lo

studio con il quale l'A. cerca di seguire e di mettere in luce nelle sue varie manifestazioni il pensiero dei Greci intorno alla divinizzazione dei mortali. Solamente ci sembra un po' superflua la cura messa dall'A. nel dimostrarci, moltiplicando i confronti, che Menekrates era un pazzo, quando ognuno è in grado di capirlo alla prima, così come — senza ombra di dubbio — lo capivano i contemporanei del singolare medico siracusano. Ciò non toglie, però, che le osservazioni del W. possano avere dal punto di vista medico il loro valore. Quanto a Salmoneus, mi limiterò ad osservare che le conclusioni del W. mi sembrano un poco azzardate.

Margherita Guarducci.

ALFRED LOISY, *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, Em. Nourry, 1934, pp. 180.

C'est un grand service que l'auteur a rendu à l'histoire religieuse en publant, dans ce volume bref mais dense, la substance d'un cours professé au Collège de France sur le Mandéisme. L'effort était méritoire, même pour un travailleur de la trempe de M. Loisy, de débrouiller pareille question. Ce que l'on entrevoit, à travers ces pages qui nous les rendent accessibles, des textes mandéens nous les révèle en effet singulièrement rebarbatifs, d'une bizarrerie incohérente qui n'a d'égale que leur pauvreté. Après tout ce qui a été dit et écrit sur le sujet depuis une quinzaine d'années cet effort valait cependant la peine d'être tenté. Sous prétexte de renouveler l'histoire des origines chrétiennes, plusieurs savants — quelques-uns fort estimables — ont prétendu l'écrire toute entière à la lumière du mandéisme : à vouloir ainsi faire progresser une question complexe entre toutes ils n'ont réussi qu'à l'embrouiller. Sachons gré à M. Loisy d'avoir dénoncé comme trompeur l'attrait de la nouveauté 'pan-mandéenne' et d'avoir prouvé de façon péremptoire qu'en y cédant on s'engageait dans une impasse.

La solution mandéenne apparaît, au terme de son enquête critique, comme simpliste et fausse. Le mandéisme, pauvre petite secte sans histoire, ignorante de ses propres origines, est un produit tardif et hybride, héritier lontain et dégénéré du syncrétisme oriental. Il a pris conscience de lui-même par réaction contre le christianisme déjà triomphant; il s'est précisé avec l'apparition de l'islamisme. C'est alors en effet que pour bénéficier du trai-

tement relativement favorable que la nouvelle doctrine réservait aux religions à caractère révélé, il s'est découvert, de façon aussi opportune que fantaisiste, un ancêtre, sinon un fondateur, en la personne de Jean-Baptiste : un Baptiste qui n'est d'ailleurs qu'une caricature de celui que nous fait entrevoir, si vague soit-elle, notre information évangélique. De même il connaît le judaïsme à travers des légendes et des calomnies. Le Christ qu'il insère dans sa mythologie comme le prototype du faux prophète est construit à partir, non point de l'Evangile, mais de la théologie byzantine. Sa doctrine est un résidu de tous les systèmes gnostiques, manichéisme inclus. Son rituel sacramentaire enfin, et en particulier son baptême, sans rapport avec celui de Jean et dont la cène mandéenne n'est qu'un rite annexe, est un démarquage évident du rituel chrétien ; il trahit des emprunts certains à la liturgie de l'église syrienne. Bref, il a subi toutes les influences, n'en a exercé aucune.

De tous ces différents points l'ouvrage donne une démonstration serrée et convaincante. Le chapitre final en fait l'application aux textes du christianisme primitif, quatrième évangile et épîtres pauliniennes. Il souligne, à l'occasion de quelques exemples précis, en particulier à propos du mythe iranien de l'Homme, dont les 'panmandéens' ont fait une des maîtresses pièces de leur théorie, les différences profondes qui séparent les deux constructions. Quant aux ressemblances, incontestables sur certains points, si elles sont insuffisamment expliquées par un apport du christianisme dans le mandéisme, rien n'autorise en tous cas à renverser les termes : ce serait faire violence du même coup à la logique et à la chronologie. Les éléments communs proviennent en réalité d'une commune origine, car «les antécédents de la gnose mandéenne ont aussi, dans une assez large mesure, préexisté au christianisme et conditionné son évolution». Nous retrouvons ainsi le terrain traditionnel sur lequel la critique libérale n'a cessé de poursuivre la solution du problème des origines chrétiennes, dont un chapitre annexe expose les grandes lignes, les difficultés et l'intérêt toujours actuel.

On voit la portée du livre. L'auteur nous a donné, avec toute la force de son autorité et de son talent, une mise au point qui s'imposait. On peut espérer qu'il a, ce faisant, dit le dernier mot dans une controverse déjà longue, mais de laquelle en définitive — ce n'est certes pas faire injure à M. Loisy que de le souligner — le bon-sens sort vainqueur.

M. Simon.

HEGESIPPI qui dicitur *Historiae libri V.* Edidit VINCENTIUS USSANI. Pars prior: textum criticum continens (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LXVI). Vindobonae, Hoeller-Pichler-Tempsky; Lipsiae, Akademische Verlagsgesellschaft, 1932, pp. 4-423.

L'Ussani pubblicò già nel 1906 negli *Studi italiani di filologia classica* (vol. XIV, pp. 245-361) un notevole lavoro (*La questione e la critica del così detto Egesippo*) nel quale tra l'altro, procedendo per la via indicata dal Kalinka, dimostrava che fra i codici più antichi il Torinese è un apografo dell'Ambrosiano, e che quest'ultimo è superiore al Cassellano, posto dal Weber a base della sua edizione. L'importanza di questi risultati persuase l'Accademia di Vienna ad incaricare l'Ussani dell'edizione critica dell'Egesippo per il suo *Corpus*. Impresa ardua, ritardata dalla guerra mondiale e dagli incarichi ufficiali affidati all'Ussani, il quale solo nel 1924 poté pubblicare un saggio di edizione, negli *Atti dell'Istituto Veneto*. In seguito, pur fra le sue molteplici mansioni e gli altri lavori scientifici (tra cui non è da dimenticare la poderosa *Storia della letteratura latina*), l'Ussani non ha trascurato l'Egesippo; e così egli ha potuto tener conto della traduzione tedesca della versione slava di Giuseppe Flavio, fatta dal Berendts e pubblicata dal Grass, e, in base a un codice cassinese da lui ricomposto, ha potuto isolare un'altra famiglia di codici formata, oltre che dal Cassinese, da due Vaticani, tre Laurenziani, uno Napoletano (cfr. *Casinensis*, Montecassino 1929, pp. 601-614): e ciò ha fatto ritardare ancora la pubblicazione del testo già composto.

Il fatto che la preparazione di questa edizione ha richiesto quasi un trentennio, la rende particolarmente interessante dal punto di vista filologico. Infatti, man mano che attendeva al suo lavoro, l'Ussani è venuto modificando il suo stesso modo di concepire il carattere, i fini e il metodo dell'edizione critica. Sicché è lecito prevedere — in parte in base già agli *Addenda et corrigenda*, che occupano ben sei fitte pagine (418-423) — che la seconda parte, contenente, insieme con gl'Indici ecc., la prefazione, sarà per riuscire oltremodo interessante e istruttiva. Potrà essere quasi l'autobiografia spirituale di un filologo che, giunto alla perfetta maturità e alla piena padronanza di un metodo, sente a poco a poco scuotersi la primitiva fiducia in esso e, senza nulla perdere della preziosa esperienza dei primi anni, muta tut-

tavia orientamento, sicchè ogni problema finisce per presentarglisi sotto un aspetto diverso.

Ma tutto ciò riguarda questioni strettamente filologiche; delle quali, e la difficoltà di pronunciare sull'edizione un giudizio senza avere ben ponderato le ragioni che l'Ussani esporrà nei suoi prolegomeni, e l'indole stessa di questa rivista, non consentono di trattare.

Mi limiterò dunque a segnalare l'importanza di questa edizione, che ci permetterà di usare con sicurezza un testo di grande valore per la conoscenza delle idee religiose e della cultura cristiana dalla fine del IV secolo in poi; solo aggiungendo che per mio conto sono interamente persuaso che il nome di Egesippo, posto da numerosi codici nelle intitolazioni del nostro testo, non sia — come si crede generalmente — derivazione da *ex iosiippo*, bensì abbia il valore di una vera e propria attribuzione, che dovrà essere fatta prima per la sola parte dell'opera che riguarda gli apostoli Pietro e Paolo e Simon Mago — cosa naturalissima, se pensiamo alla natura dell'opera di Egesippo, quale ci è testimoniata da Eusebio —, e poté poi facilmente essere estesa al resto (cfr. Ussani, in *Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.*, IX, 1934, n. 112 segg. e in *VII Congrès Intern. des sc. histor.*, *Resumés des communications*, I, Warszawa 1933, n. 64).

Infine, mi pare cosa approvabile l'aver posto il nome di Egesippo in testa alla nuova edizione. Nel 1924, l'Ussani aveva ancora preferito dire *Iosippi (Hegesippi qui dicitur) historiae*. Ma pure riconoscendo che quest'attribuzione a Egesippo non risulta anteriore al sec. IX, in una tradizione così complessa qual'è quella del testo e dei molteplici rifacimenti dell'opera flaviana, a parte ogni altra considerazione, è bene distinguere; e sarebbe desiderabile che per ciascuna recensione, come per questo Egesippo e per il *Yosippon* giudaico, si potesse trovare un nome atto a designarla precisamente e senza possibilità di equivoci.

Alberto Pincherle.

EDOUARD MONTET, *Choix de proverbes, dictons, maximes et pensées de l'Islam*. Paris, Libr. Orientale et Americaine G. P. Maisonneuve, 1933, in-16, p. 205.

Il gusto delle espressioni metafisiche, divenute poi formule, che è comune a tutte le civiltà primitive, si è mantenuto molto

tenace tra i popoli semitici e particolarmente tra gli Arabi, dando origine ad una ricca produzione letteraria: sono celebri infatti il *Kitāb al-amthāl* di al-Mufaddal al-Dabbī (che è anche l'opera più antica di tal genere), la *Gamharat al-amthāl* di Abū Hilāl al-'Askarī ed il *Mağma' al-amthāl* di al-Maydānī. Un numero infinito poi di proverbi e sentenze è sparso in opere di ogni genere della letteratura araba. Anche gli altri popoli musulmani, turchi e persiani, hanno tale genere di letteratura. È stata perciò un'ottima idea quella dell'orientalista Edouard Montet, benemerito anche per altre opere di divulgazione del mondo orientale (è del 1929 la sua nuova traduzione in francese del Corano e del 1930 l'opera *Le conte dans l'Orient musulman*), di pubblicare questa antologia di proverbi, detti, sentenze dell'Islam, includendo, oltre quelli in lingua araba, persiana e turca, anche quelli in lingua dei Tuaregh. Per render più interessante e varia la raccolta, oltre ai detti popolari, vi ha aggiunto anche frasi e detti memorabili di celebri personaggi dell'Islam, racconti e testimonianze di viaggiatori europei in Oriente e cose udite da lui stesso nella sua lunga permanenza nell'Africa del Nord.

Ha raggruppato poi tutto il materiale molto vario in quattro parti secondo il soggetto: I: La vita, II: La morale, III: La religione, IV: Proverbi, massime ecc. di un genere speciale riguardanti la geografia, la storia naturale ecc. Per ogni proverbio poi ha segnato la fonte da cui l'ha tratto e nei casi in cui il senso non fosse chiaro, ne ha dato una spiegazione, qualche volta anche molto lunga, riportando spesso i proverbi simili dei popoli occidentali.

Olga Pinto.

*Gottfried Arnold*, in Auswahl herausgegeben von ERICH SEEBERG.  
 («Mystiker des Abendlandes», hrsg. v. R. F. Merkel III).  
 Albert Zangen - Georg Müller Verlag, München, 1934, pp. 501.

Il terzo volume della nuova collana di 'misticci dell'occidente' ci offre, oltre ad un'introduzione di E. Seeberg, estratti dalle opere principali di Goffredo Arnold, suddivisi in quattro categorie: scritti, confessioni personali, poesie e scritti mistico-speculativi, scritti mistico-teologici e pratici. Rare sono ormai le edizioni originali delle opere di G. Arnold — uno dei massimi rappresentanti del pietismo germanico — e, per la loro mole considerevole, poco accessibili al gran pubblico; la fatica di E.

Seeberg, che ci riavvicina a questa interessante figura di pensatore dell'ultimo Seicento, va perciò senz'altro accolta con plauso e riconoscenza. Infatti l'Arnold occupa un posto di primo piano nel pensiero del suo tempo: non tanto come mistico (le sue concezioni speculative si svolgono in massima parte nell'ambito della visione böhmana) quanto come storico del misticismo, il primo forse nel suo genere e ancora oggi storicamente non privo d'importanza, giacchè egli per primo riallacciò gli orientamenti mistici del suo tempo e quelli del medio evo a quei movimenti spiritualistici che nei primi secoli si svolsero in margine all'ortodossia dogmatica e da essa furono combattuti come eresie.

L'opera principale dell' Arnold, 'l' imparziale storia della Chiesa e degli Eretici', appartiene all'epoca dello spiritualismo più intransigente nello sviluppo del suo pensiero. Egli la costruisce sullo schema di un progressivo decadimento, già concepito da Lutero, ma ampliandolo, cogli spiriti più radicali del suo tempo, in modo da porre l'inizio di tale processo all'inizio stesso della storia della Chiesa — ove già la pura interiorità dello spirito s'irrigidisce nell'esteriorità del dogma e della formula —, ed estendendolo fino alla storia della Riforma, il cui principio soltanto (nel periodo iniziale della lotta) segnò una breve sosta nella decadenza, un rivivere dell'antichissima teologia mistica. Anche l'altro criterio fondamentale dell'opera arnoldiana, quello dei 'testimoni della verità' — i rappresentanti isolati della pura teologia mistica, che perpetuano la pura idea cristiana attraverso i secoli dell'ortodossia dogmatica — fu inaugurato dalla Riforma, che inizialmente volle far capo ai mistici medioevali quali testimoni della pura verità evangelica; ma anche questo concetto fu dallo Arnold ampliato e trasformato: testimoni della verità sono per lui, pur nei primi secoli della chiesa, gli eretici.

E. Seeberg, l'insigne studioso del pensiero arnoldiano, trova la spiegazione di quest'idea nel principio già enunciato da Lutero che la sofferenza e l'oppressione sono segno della presenza di Dio, che la giustizia e la verità si trovano sempre dalla parte dell'oppresso. E questo è indubbiamente motivo essenziale dell'ideologia arnoldiana, ma forse non l'unico. L'Arnold, da storico perspicace e critico acuto delle fonti eresiologiche (come tale ce lo presenta anche il S.), non potè certo ignorare il fatto che le dottrine eretiche non in ogni tempo si svilupparono sotto l'oppressione e la persecuzione, ma anzi in qualche momento furono così forti e diffuse che minacciarono quasi di sopraffare il

cristianesimo ortodosso; ed egli stesso rileva la grande diffusione ed autorità di talune di quelle sette e dottrine.

Si deve dunque supporre che ancora un altro motivo stesse all'origine dell'ideologia arnoldiana. Già il termine 'verità' nel pensiero di questo *teologo* mistico — che non si limita a proclamare il valore esclusivo della pura esperienza di fronte a qualsiasi dottrina, ma è anzi lui stesso seguace di una determinata dottrina mistica, fondamentalmente böhmiana — implica una presa di posizione. 'Verità' è per lui, necessariamente, la *sua* verità, e ravvisandone le testimonianze nelle eresie dei primi secoli, egli con ciò stesso riallaccia la sua dottrina alle loro; ed ha con ciò un'intuizione storica. È noto infatti (almeno in parte) che nelle dottrine böhmiane rifiorirono le antiche concezioni gnostiche, si riaffermarono in vario modo gli specifici orientamenti monodualistici e i caratteristici motivi di speculazione che dominarono nelle eresie dei primi secoli. Nulla di strano che l'Arnold, storico del misticismo, avesse coscienza di questa genealogia della dottrina di cui era seguace, e che dalla tendenza a legittimar questa come dottrina del cristianesimo vero ed originario, fosse portato all'apologia di quelle antiche dottrine eterodosse.

Se in tal modo l'atteggiamento del mistico determina l'atteggiamento dello storico, d'altra parte invece l'orientamento storico influisce sul pensiero del mistico, di modo che anche nell'opera arnoldiana di carattere puramente mistico (il 'Mistero della divina Sofia') si sente continuamente la nota dell'erudizione. Di quest'ultimo aspetto del pensiero arnoldiano la scelta degli scritti mistico-speculativi contenuta nell'edizione del Seeberg ci offre una chiara immagine. La selezione dalla principale opera storica invece è troppo esclusivamente dettata dal criterio di riprodurre i punti di vista generici dell'autore e i suoi giudizi complessivi sulla storia delle eresie.

Il Seeberg osserva giustamente nell'introduzione, che la concezione arnoldiana delle eresie non solo scaturisce da una potente tradizione mistico-protestante, ma si basa anche sopra una seria critica delle fonti, capace di scorgervi i travisamenti tendenziosi. Si potrebbe aggiungere che nel suo lavoro storico i due fatti si fondono in uno solo, in quanto — cioè — la critica delle fonti è dettata dalle tendenze mistico-spiritualistiche. Sarebbe dunque stato utile lumeggiare il metodo storico dell'Arnold con qualche passo delle sue riproduzioni delle fonti; e mostrando con qualche esempio i criteri speculativi del suo raffronto tra la dottrina or-

todossa e le dottrine mistiche si poteva porre in maggior risalto la personalità spirituale dell'autore, e render possibile una valutazione più adeguata della sua opera principale, la cui importanza storica sta oggi nel fatto di essere la prima storia del misticismo fatta da un mistico: di essere cioè l'esponente più completo dell'autocoscienza storica del misticismo seicentesco.

Importanza non lieve, giacchè per questo riguardo l'opera arnoldiana è la pietra miliare di un nuovo orientamento; nel tempo seguente va affermandosi sempre di più tale consapevolezza della continuità storica nella speculazione e nella visione mistica, mentre va allargandosi sempre più il campo della ricerca storica: un secolo più tardi essa darà origine alle grandi ricostruzioni storiche del Herder, le quali, basandosi sul concetto di una religione universale come riflesso dell'originaria coscienza religiosa della prima umanità ancora unita con Dio, ricollegheranno in una geniale intuizione il misticismo cristiano con le grandi forme dell'antico misticismo orientale; e così, nonostante alcuni errori (cui vanno necessariamente soggette tutte le prime vaste intuizioni), inaugureranno gli orientamenti dell'odierna scienza storico-religiosa. Alla base della visione storica del Herder, come un secolo prima alla base di quella dell'Arnold, sta la visione mistica. Il motivo conduttore dell'indagine, malgrado la diversa impostazione del problema, è analogo: la continuità della teologia mistica attraverso i secoli e la sua unica fonte nell'intima rivelazione del divino nell'esperienza umana. Ai nomi, menzionati dal Seeberg, di due grandi pensatori di cui l'Arnold con alcune sue ideologie fu in certo senso precursore — Federico il Grande e Goethe — si potrà dunque aggiungere come terzo il nome di Herder.

Quanto alle liriche dell'Arnold, esse continuano, sulle orme di Angelus Silesius, la tradizione multisecolare della poesia mistico-erotica, investendone i contenuti speculativi del pensiero böhmodo. Motivo centrale di questa poesia religiosa è quello dello sposalizio spirituale con la divina Sofia e quello dell'unione dell'anima col mistico sposo Cristo: due motivi che in realtà formano uno solo. Un secondo tipo della poesia arnoldiana si ispira alla polemica religiosa svolta nelle opere prosastiche. Formalmente perfetta secondo le regole della poesia del tempo, dal punto di vista della poesia l'opera lirica dell'A. è di scarso valore.

L'introduzione del Seeberg con pochi tratti chiari e precisi

ci disegna la figura dell'A. sullo sfondo delle correnti spirituali del suo secolo. A chiarire l'evoluzione spirituale dell'A. apparentemente così ricca di contraddizioni, con le sue tre svolte — dalla teologia ortodossa al pietismo, poi alla forma più radicale dello spiritualismo pietista antichiesastico, e poi di nuovo al pietismo moderato —, come pure gli intimi moventi di queste trasformazioni, contribuisce utilmente l'analisi delle due forme del pietismo premessa al breve esame della vita e delle opere dell'A., sebbene non sia molto felice il criterio della distinzione fra pietismo radicale e misticismo.

Maria Falk.

- I. SONNE, *Da Costa Studies*, Philadelphia 1932: Estratto da «The Jewish Quarterly Review», New Series, Vol. XXII, number 3, pp. 247-293.

La tragica e romantica personalità di Uriel da Costa era nota, per lungo tempo, unicamente attraverso l'opera autobiografica, *Exemplar humanae vitae*; solo nei tempi recenti gli studi di Porges Seeligman ed altri contribuirono a chiarire alcuni momenti della vita di U. da Costa e a rivendicargli un altro scritto, «Le dieci tesi contro la legge orale», contenute nell'operetta di Leone da Modena, *Magen we-Zinah*, e recentissima è pure la felice scoperta fatta da Gebhardt dei frammenti del «Trattato della mortalità dell'anima» conservati nel libro del da Silva.

Tutta la produzione letteraria di U. da Costa si trova ora raccolta in una bell'edizione della benemerita «Societas Spinoziana», curata dallo stesso Gebhardt, il quale nella «Introduzione» e nei «Regesten» fissa i non abbondanti dati dell'attività del da Costa e ne traccia la storia in un modo che pareva, ormai, del tutto compiuto e definitivo.

Senonchè il Sonne, riprendendo nei suoi «*Da Costa Studies*» lo stesso problema, giunge, in base a un'indagine penetrante e ad un esame spassionato ed attento dei benché minimi particolari, a risultati del tutto nuovi ed inattesi; mi limiterò, qui, a segnalarne i più importanti che modificano in non pochi punti essenziali la concezione finora prevalente.

Il primo fatto nuovo che il Sonne stabilisce è il soggiorno del da Costa in Italia, a Venezia, soggiorno che ha avuto una influenza decisiva sulla sua carriera. Durante tale soggiorno egli ebbe, infatti, una discussione su problemi religiosi con Aboab al quale

aveva sottoposto alcuni suoi dubbi intorno alla « legge orale », e in questa discussione, appunto, da Costa ha trovato la spinta per comporre le dieci tesi contro la tradizione. L'Aboab, combatendo nella discussione i dubbi del da Costa con una specie di riduzione all'assurdo, aveva osservato che la negazione di un principio isolato della « legge orale » porta con sé a negare molti altri principii, e ne aveva fatto l'elenco di alcuni. Ora il Sonne afferma che U. da Costa, compilando le dieci tesi, ha aggiunto ai primi dubbi della discussione con Aboab le obbiezioni che questi vi aveva mosso contro. In tal modo U. da Costa, persistendo nel proprio atteggiamento negativo, si era servito proprio delle obbiezioni dell'Aboab per estendere la sua critica anche ai principii della « legge orale » indicatigli nella discussione.

Spiegata in questo modo la genesi delle dieci tesi le quali, come è noto, causarono all'autore la scomunica e suscitarono una replica da parte di Leone da Modena, il Sonne si chiede, ulteriormente, se il da Costa, da spirito combattivo che era, abbia passato in silenzio la replica del da Modena, e dimostra, quindi, e questo è il punto più importante del suo studio, che il da Costa ha effettivamente risposto al da Modena e che tale risposta si trova conservata nel libro ben noto, *Qol Sachal* (« La voce dello stolto »), attribuito, finora, a Leone da Modena, sebbene Leone stesso ne dia come autore Amitai ibn Raz di Alcalà.

La dimostrazione del Sonne, il quale estende in certo qual modo al *Qol Sachal* il procedimento usato da Porges rispetto al *Magen we-Zinah*, è basata su un duplice ordine di idee. In primo luogo la connessione di idee intima fra le dieci tesi e il *Qol Sachal* e i riferimenti a quest'ultimo nell'« *Examen humanae vitae* » (dove il da Costa dichiara di aver composto un « *Examen traditionis* » per difendere le proprie idee) e nello scritto polemico del da Silva dimostrano in modo indubbio l'origine dacostiana del *Qol Sachal*. In secondo luogo dal confronto della replica di Leone da Modena col *Qol Sachal* risulta che il da Costa si era servito nella composizione della risposta della stessa replica del da Modena (analogamente come aveva fatto, precedentemente, con le obbiezioni di Aboab). Nel *Qol Sachal*, infatti, il da Costa, non indietreggiando davanti alle conseguenze dei propri principii indicategli dall'avversario, dirige la sua critica non solo sul modo di eseguire i precetti pratici, ma anche sui comandamenti razionali e, perfino, sui dogmi (conseguenze suggeritegli, appunto, dalla replica del da Modena), meno una limitazione

però, rispetto agli ultimi, per il dogma dell'immortalità dell'anima, perchè il distacco da tale dogma, comune anche alla religione cristiana, era tanto facile per il da Costa quanto l'abbandono per lui, neofita, delle dottrine esclusivamente ebraiche. Il Qol Sachal viene in tal modo a rispecchiare la situazione spirituale transitoria del da Costa, quando egli aveva già abbandonato i principi della religione ebraica, ma non era ancora giunto alla negazione dell'immortalità dell'anima, e questo libro non sarebbe altro che il perduto « *Examen traditionis* » dove tale situazione spirituale del da Costa aveva trovato la sua espressione.

L'attribuzione al da Costa del Qol Sachal induce, inoltre, il Sonne ad assegnare ad una data posteriore all'apparizione del Qol Sachal la lettera del da Modena (comunemente ritenuta contemporanea alla replica delle dieci tesi), perchè in essa si trova un accenno alle varie sette dei Baitosei Zadoeqi Qaraiti, le quali appunto formano oggetto di trattazione del Qol Sachal.

Tali sono, in breve, le più importanti conclusioni alle quali è giunto il Sonne nel suo interessantissimo scritto, che contiene anche molte altre osservazioni giuste e di buon senso (ne rilevo quella che si riferisce al problema della scomunica nell'Ebraismo), le quali ne rendono assai istruttiva la lettura.

Esaminando ora le dimostrazioni e le prove sulle quali il Sonne poggia queste conclusioni mi pare che egli sia riuscito perfettamente nell'intento principale del suo lavoro ed abbia dimostrato l'effettiva derivazione dacostiana del Qol Sachal. (La forma attuale del Qol Sachal non è, certamente, come del resto osserva lo stesso Sonne, dovuta al da Costa che non ha composto in ebraico i suoi scritti). È da scartarsi, quindi, « la possibilità puramente teoretica » avanzata da F. Baer, che il Qol Sachal sia stato scritto, effettivamente, dal presunto autore di esso Amittai ibn Raz in Alcalà, perchè il clima spirituale della Spagna nel 1500 non era adatto per il fiorire di un tentativo di riforma razionalistica della religione ebraica; né sappiamo nulla intorno al misterioso Amittai, il quale viene qui nominato per la prima volta.

Meno convincenti ci sembrano, invece, le ragioni addotte dal Sonne, per provare il soggiorno in Italia del da Costa e la sua ipotesi circa lo sviluppo spirituale e dottrinale e la genesi degli scritti del da Costa. Le notizie presso Aboab sono troppo vaghe e generiche per riferirle al da Costa, ed esse indicano al massimo l'esistenza di una corrente eretica in Italia fomentata dai profu-

ghi iberici; ma, comunque sia, e ammesso anche che l'interlocutore dell'Aboab sia stato il da Costa, la costruzione del Sonne per spiegare lo sviluppo dottrinale del da Costa, per cui il soggiorno a Venezia sarebbe stato il primo gradino, mi sembra un po' troppo meccanica. L'accrescimento spirituale del da Costa viene, infatti, commisurato troppo esattamente alle nozioni ed ai suggerimenti ricevuti dagli avversari, e ciò contrasta non solo con la natura dello sviluppo spirituale e con lo spirito d'indipendenza di cui dà tanta prova il da Costa, ma vi si oppone anche il fatto che, per lo meno, nel Qol Sachal una parte delle obbiezioni ha origine letteraria e le fonti di informazioni del da Costa non erano, perciò, limitate solo alle obbiezioni degli avversari.

È vero, bensì, che l'ipotesi del Sonne è forse l'unica soluzione ragionevole del rapporto fra le dieci tesi e il Qol Sachal, ed essa ha, inoltre, il merito di abbracciare tutti i dati finora acquisiti dagli studi precedenti; ma di fronte alle difficoltà suaccennate e in base al fatto accreditato dal Sonne dell'origine dacostiana del Qol Sachal bisognerà forse procedere ad un riesame ancora più radicale dei dati tradizionali. Mi limiterò qui ad accennare che nè nell'*«Examen vitae»*, dove il da Costa narra la sua carriera di scrittore, nè nel libro del da Silva, il quale pure traccia l'attività letteraria del da Costa, si trova alcun riferimento alle dieci tesi. Il da Costa, e con lui in pieno accordo il da Silva, parla solo di due scritti, uno per la difesa della vera legge e l'altro l'*«Examen traditionis»*, con il trattato sulla mortalità dell'anima rifatto, poi, per rispondere agli attacchi del da Silva. Ora il contenuto del primo scritto, riferito dal da Costa e dal da Silva, corrisponde del tutto al Qol Sachal che deve, quindi, essere identificato con esso e non coll' *«Examen traditionis»*, tanto più che in quest'ultimo il da Costa aveva, secondo che ne riferisce il da Silva, accusato gli Ebrei di idolatria e aveva detto che egli avrebbe abbattuto il Baal come Gedeone, e di tutte queste cose non si fa menzione nel Qol Sachal. Le dieci tesi, allora, pur ispirate dal da Costa, non derivano direttamente da lui; e si noti che l'opinione del Gebhardt, il quale ha creduto di aver trovato nello scritto di Aguilar le tesi originali nella lingua portoghese, e ciò sarebbe stato un argomento forte per la loro autenticità, è stata dimostrata dallo stesso Sonne come erronea.

Gli studi sul da Costa si erano limitati finora troppo alla considerazione della produzione letteraria del da Costa e delle scarse notizie storiche intorno a lui, mentre solo dalla ricerca

sulle fonti d'ispirazione delle sue idee e dall'inquadrarle nelle correnti spirituali del tempo possono risultare elementi nuovi per una completa comprensione della sua personalità; ma ogni ricerca futura dovrà sempre muovere da questi importantissimi « Da Costa Studies » del Sonne che costituiscono uno dei più preziosi contributi scientifici al problema dacostiano.

J. Teicher.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

*Hygini Fabulae*, recensuit, prolegomenis commentario appendice instruxit H. J. Rose, Lugduni Batavorum, Sijthoff, pp. XXXI-217.

Una nuova edizione delle 'Favole' di Igino era da tempo desiderata, poichè l'edizione più recente, e ormai introvabile, era quella di M. Schmidt (1872), e il commento più recente era ancora quello contenuto nei *Mythographi Latini* di A. van Staveren (1742). Tutti saranno grati al dotto filologo e mitologo di St. Andrews di aver colmato questa lacuna, concernente una delle fonti più preziose per la conoscenza della mitologia antica, specialmente nei suoi sviluppi ellenistici. Il testo è preceduto da una introduzione critica, e accompagnato da un abbondante commento.

R. DARMON, *La situation des cultes en Tunisie*, 2<sup>a</sup> Edition, Paris 1930, pp. VIII-160.

Le religioni attualmente praticate nella Reggenza di Tunisi, cioè l'islamismo, il giudaismo, il cristianesimo cattolico, ortodosso e protestante, sono qui studiate in rapporto al diritto pubblico e allo stato, in rapporto alla legislazione, e nella rispettiva organizzazione attuale. L'autore è un israelita tunisino di nazionalità italiana e di educazione francese. L'opera, si distingue per una grande obiettività.

P(ADRE) GUGLIELMO SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 'Morcelliana', 1934, pp. XXVIII-493.

Chi prende in mano questo 'Manuale' per trovarvi quel che in un manuale di storia delle religioni generalmente si cerca, cioè una esposizione delle varie religioni e della loro storia, rimane

completamente deluso. Questo è un manuale *sui generis*, perchè contiene soltanto una storia della storia delle religioni, cioè una esposizione critica delle varie teorie in cui successivamente si è svolta questa disciplina, a partire dai lontani preludi sino al suo pieno fiorire nei secoli XIX e XX. La critica è fatta dal punto di vista dell'Autore, che è anti-evoluzionistico, storico-culturale, apologetico e cattolico. Infatti il volume è pubblicato, in questa edizione italiana, « a cura dell'Opera Pontificia per la Preservazione della Fede ». La traduzione avrebbe potuto essere migliore: è assai discutibile il rendimento di 'Hochgott' con 'Gran Dio', plur. 'Gran dèi' (*passim*), e di « niedere Ackerbauer, Hackbauer » con « piccoli agricoltori o zappatori » (p. 17). E non era meglio lasciare non tradotti i titoli delle pubblicazioni citate piuttosto che rendere «Gesetze der Zahlenverschiebung» con «Leggi dell'interpretazione dei numeri» (p. 149)?

J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli, 1934,  
pp. XII-496.

Non è qui che si può discutere la tesi centrale di questo libro, cioè la concezione antievoluzionistica della storia come discesa, caduta, regressione, ecc. La storia religiosa è presente quasi ad ogni pagina, ed anche le opere scientifiche di storia delle religioni vi sono abbondantemente utilizzate. Tanto più dispiace leggere che « il cosiddetto punto di vista 'scientifico' e 'positivo' con le sue varie e vane pretese di esclusivismo, noi, nel migliore dei casi, lo consideriamo semplicemente come quello dell'ignoranza ». E allora perchè ricorrere a Frazer, Reville, Wallis Budge, Moret, Langdon, Ridgeway, e tanti altri?

# ITALIA

## I.

Die antiken Autoren stimmen darin überein, dass der nachmals so umfassende Name Italiens<sup>1</sup> einst auf den Süden der Halbinsel beschränkt gewesen sei<sup>2</sup>. Ob nun Tarent mit einbezogenen wurde oder nicht — es befand sich jedenfalls gegen Ende des 5. Jahrhunderts Kampanien bereits ausserhalb; für Thukydides lag Kyme in der Ὀπίσια (6, 4, 5). Antiochos von Syrakus zog die Grenze noch enger und verstand unter Italien im wesentlichen Bruttium südlich einer Linie, die durch den Fluss Laos und durch Metapont begrenzt wurde. Aber auch dies gilt nur für Antiochos' eigene Zeit; er selbst wusste, dass die Bezeichnung ursprünglich ein noch geringeres Gebiet, den Süden der bruttischen Halbinsel bis zur Landenge zwischen dem skylletischen und napetischen Busen, umfasste (Aristot., Polit. 7, 10 p. 1329 B 9 f.; Dion. Hal. 1, 35, 1 f.; Strabon 6 p. 254). Hier also ist der älteste Sitz des Namens Italien zu suchen.

Auch über die Etymologie waren sich die Alten im klaren. Sie gedachten dabei eines alten Wortes Ἰτάλος oder Ἰτύλος 'Rind'; gelegentlich wird ihm geradezu ein tyrrhenischer, d. h. einheimisch-italischer Ursprung zugewiesen (Paul. Fest. p. 106 M.; Hellanikos bei Dion. Hal. 1, 35, 2; Fr. Gr. Hist. 1 fr. 111; Apollod. 2, 5, 10, 10). Der Vergleich mit lat. *vitulus*, umbr. *vitlu*, *vitluf*, *vitlup* drängt sich auf, und osk. *víteliú* 'Italia' erbringt die Bestätigung. Es handelt sich demnach um nichts anderes als das 'Rin-

<sup>1</sup> Ueber die Geschichte dieses Namens und der ihm entsprechenden Gebiete vergl. H. Nissen, *Italische Landesk.* 1, 57 f., zusammenfassend 86 f.

<sup>2</sup> B. G. Niebuhr, *Röm. Gesch.* 2, 1, 17 f.; H. Nissen, a. O. 1, 60 f.; 64 f.; Lackert, RE 3 Suppl. 1248; F. Solmsen, *Indog. Eigennamen*, 24.

derland<sup>1</sup>. Auch sonst kehren Stamm und Bedeutung in der einheimischen Namengebung wieder. Wie *vitellus* zu *vitulus*, so werden auch die göttliche Ahnherrin der Vitellier, die *Vitellia* (Sueton., Vitell. 1), sowie die latini sche Stadt gleichen Namens in den bisherigen Zusammenhang gehören<sup>2</sup>. Nach Rom ist das Wort in der gräzisierten Form *Italia* ('Ιταλία) gedrungen, wobei auch das Schwanken in der Quantität der ersten Silbe auf solch fremde Vermittlung hinweist<sup>3</sup>.

Des weiteren wollen uns die antiken Gewährsmänner glauben machen, ein reichliches Vorhandensein von Herden habe zur Entstehung des Namens geführt. Indessen bietet gerade Bruttium der Viehzucht wenig Raum, und der sonstige Süden der Halbinsel wurde zum Weideland erst unter der Herrschaft der römischen Oligarchie. Das Richtige bietet sich gleichsam von selbst an. Denn daran vermag kein Zweifel zu bestehen, dass *Italia*, 'Ιταλία, nach seiner sprachlichen Bildung betrachtet, das Land der *Itali*, 'Ιταλοί ist, wie dies im Grunde auch die angebliche Benennung ἀπὸ τοῦ δυναστεύσαντος 'Ιταλοῦ (Ps.-Skymn. 302) zum Ausdruck bringt. Dann lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass die Bewohner, nach denen das Land hieß, sich selbst als 'Rinder' bezeichnet haben. G. Devoto, der jüngst diese Folgerung gezogen hat<sup>4</sup>, meinte daraus entnehmen zu dürfen, dass es sich um eine totemistische Erscheinung handelt. Damit wären wir allerdings gezwungen, eine Art der Anschauung vorauszusetzen, die bisher auf der Halbinsel noch nicht nachgewiesen ist. Vielleicht lässt sich eine andere Deutung finden, die den Namen aus einheimisch-italischen Vorstellungen heraus zu erklären gestattet; sie darf dann wohl vor einer solchen aus dem Totemismus den Vorrang beanspruchen.

Der Name Italiens ist im Bundesgenossenkrieg zum politischen Schlagwort geworden, unter dem man sich zum Kampfe gegen Rom sammelte. Die neue Hauptstadt Corfinium erhielt diesen

<sup>1</sup> Auch in den griechischen Namen des Südzipfels von Bruttium finden sich Erinnerungen an den Stier. So der Fluss Tauris, die Ταυραῖνη χώρα, die *Tauricini*, *Taurianum* oder *Tauroentum*: H. Nissen, a. O. 2, 960 f.; C. Cichorius, *Röm. Stud.*, 66 f.

<sup>2</sup> B. G. Niebuhr, a. O. 1, 16 f.; H. Nissen, 1, 68 Anm. 2, der noch einiges weitere anführt.

<sup>3</sup> W. Schulze, *Quaest. ep.*, 153 f.

<sup>4</sup> *Gli antichi Italici*, 115.

Namen; ihn führen auch die für Samnium geschlagenen Münzen in der oskischen Form *vītelīū* (Planta 234-238; Conway 199 f.). Als Bild zeigen sie unter anderem den Kopf des Gottes Mars oder Mamers, daneben, sei es mit ihm zusammen, sei es allein, auch den Stier: Mit seinen Hörnern wirft er die römische Wölfin zu Boden. Dieser Stier und der Name des Landes, der nach dem Rinde oder den Rindern heisst — beide müssen offenbar zusammengehören. Und in welcher Art sie es tun, ergibt sich in dem Augenblick, in dem man den Gott Mars als dritten heranzieht.

Denn der Stier hat einstmals diesem Gotte nahe gestanden, ja geradezu ihn selbst bedeutet, nicht anders, als dies vom Wolfe oder vom Spechte sicher steht<sup>1</sup>. Schon das verdient bemerkt zu werden, dass bei dem Gebete *pro bubus, uti valeant* (Cato, de agr. 83), nicht nur Silvanus, sondern auch Mars angerufen wird. Entscheidend aber ist ein anderes, das Erscheinen bei dem *ver sacrum*. Dort nämlich, wo eine Gemeinde sich entschliesst, die im Laufe eines Frühjahrs geborene Jungmannschaft über die Grenze und in die Fremde zu treiben, um sie so dem Gotte darzubringen, begegnet neben Wolf und Specht auch der Stier als Führer der geweihten Schar. Dementsprechend trug der Stamm der Hirpiner, der seine Ursprung auf solch einen heiligen Lenz zurückführte, seinen Namen von dem Wolfe (*hirpus*) des Gottes. Und ebenso benannten sich die Picenter nach dem Specht; die Samnitén endlich bezeichneten ihre Stadt nach dem Stier, der sie geführt, als *Bovianum* (Strabon 5 p. 240; 250; dazu die schöne Deutung Th. Mommsens, *Unterital. Dialekte* 173; Paul. Fest. p. 160; 212 M.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Wissowa, *RwKdR*<sup>2</sup>, 145.

<sup>2</sup> Ich will nicht leugnen, dass *Bovianum* auch die Stadt der *Bovii*, der *gens Bovia* bedeuten könnte (W. Schulze, *ZGLEN* 234; 551). Aber dann leiteten sich diese, wie es sich sogleich von den *Itali* zeigten wird, vom Stiere ab. Im Uebrigen ist zu fragen ob ähnlich wie *Bovianum*, ähnlich auch wie das lateinische *Vitellia*, die Stadt *Bovillae* in ihrem Namen irgendeine Beziehung zum göttlichen Stier ausdrücke. Es begegnen die verschiedensten Varianten — *Boilum* (vergl. Diod. 7, 5, 9), *Bovillae*, *Bola*, *Bolanus* (W. Schulze, *ZGLEN* 533), *Boelias* (W. Schulze 89 Anm. 5) — aber dass die Form *Bovillae* und damit der Zusammenhang mit dem Stier oder dem Rind das ursprüngliche ist, vermag der Vergleich mit dem Namen des kampanischen *Nola* zu zeigen.

Gehen wir dabei von der einheimisch-oskischen Form aus, so könnte \**Návuld-* (vergl. *Návalano* ‘Nolaner, nolanisch’) sowohl aus \**Návila*- wie aus \**Náveld-* entstanden sein (R. Planta, *Gramm. d. osk.-umbr. Dial.* 1, 227), \**Náveld-* hat man zu lat. *novellus* gestellt, das, ebenso wie die hierher gehörenden Gen-

Die *Hirpini*, die 'Wölfischen' oder zum Wolfe gehörigen', stellen sich zu einer ganzen Reihe von italischen Gemeinschaften, die sich nach jenem Tiere nannten oder sich geradezu als 'Wölfe' bezeichneten. Dafür sei auf die römischen *luperci*, die apulischen *Daunii* und auf die Priesterschaft der *hirpi Sorani* verwiesen, die gelegentlich auch als *hirpini* begegnen<sup>1</sup>. Auf der anderen Seite sind die *Picentes* nicht schlechthin als 'Spechte' oder dessen Verwandte, sondern mit einer von P. Kretschmer<sup>2</sup> klargestellten Verwendung des -*nt*- Suffixes als die 'jungen Spechte' benannt. Und hier scheint sich auch die Bezeichnung der *Itali*, *Ιταλοί* als der 'Rinder' einzuordnen.

Wie das Umbrische den Jungstier von der Färse durch eine besondere maskulinische oder femininische Endung unterscheidet (*villu*, *vitluf*, *villup* neben *vitlaf*, *vitla*), so tut dies auch das Lateinische mit *vitulus* und *vitula*. Jene *Itali*, *Ιταλοί*, *vituli* oder wie man sie ansetzen mag — sie waren also streng genommen nicht Rinder schlechthin, sondern Jungtiere im besonderen. Oder anders ausgedrückt: Wie die 'jungen Spechte' sich nach dem Spechte

tilizien *Novellius*, *Novelledius*, osk. *Návellum* (R. S. Conway, *The Italic dialects* 2, 637) die geminierte Form zeigt. Aber auch \**Návld-* kann eine solche geminierte Form neben sich gehabt haben. Es stehen ja *pusillus* *putillus* *quassis* neben *rutilus*, ebenso im Oskischen *Afillis* *Afillius* neben *Upils* *Opilius* (W. Schulze ZGLE 461 f.). Merkwürdigerweise hat man noch nicht gesehen, dass die gesuchte Variante durch Lucilius fr. 117 M.

*broccus* + *novillanus*: *Dente aduerso eminiculo hic est | Rhinoceros...*  
erhalten ist. Hier hatte Turnebus versucht, die Korruptel durch die Konjektur *Bovillanus* zu heilen, was noch den Beifall von C. Cichorius (*Unters. zu Lucil.*, 253 Anm. 3) gefunden hat. Indessen, mag man dies nun als Herkunftsbezeichnung oder als Personennamen auffassen, in keinem Fall scheint es recht zu befriedigen; das gleiche gilt für den Vorschlag von F. Marx, der *Novi < Ae > clani* o. s. ä. lesen wollte. Man verlangt eine unmittelbare Beziehung auf Kampanien, die durch Horaz' Nachbildung der Streitszene (sat. 1, 5, 52 f.; vergl. E. Fraenkel, *Plautin. im Plaut.*, 56; 401 Anm. 2) nahe gelegt wird. Also ist herzustellen: *broccus Novillanus*, wobei das zweite Wort der Bedeutung nach osk. *Návlano* genau entspricht; ob eine überlieferte Buchstabengruppe -*ll*- oder -*ll-* zu lesen sei, wird sich ja in den meisten Fällen nur auf Grund des Sinnes entscheiden lassen. Am nächsten stände unserer Form der Name der Νότιλλα Καρπανύ CIA 2, 3047, dessen lautliche Form demnach auch ohne Zuhilfename des Griechischen (W. Schulze, ZGLE 482) zu erklären wäre.

<sup>1</sup> Im einzelnen vergl. Verf., *Röm. Religionsgesch.*, 2, 81 f.; Kombinationen über etrusk. *suri* und *Soranus*: S. P. Cortsen, Glotta 18, 183 f.; F. Leifer, *Stud. z. antik. Aemterwesen*, 1, 204; 208; 263.

<sup>2</sup> Glotta 14, 86. [Neuestens E. Norden, *Altgerman.* 218; 224 f. K.-N.].

des Mars (*picus Martius*) oder nach dem Gotte 'Specht' (*Picus*) benannten, so jene Männer nach dem Stier des Mars oder, wie wir folgern müssen, dem Stiergeist Mars selbst.

Schon die Tatsache, dass in Iguvium dem Mars *\*Hodius* drei *vituli tauri* (*vitluf turuf* I b 2; VI b 43) geopfert werden, bestätigt diesen Schluss; der engen Beziehung, die zwischen dem vornehmsten Opfertier des Gottes und dessen tierischer Erscheinungsform besteht, wird noch zu gedenken sein. Für die Verbindung jener *vituli* oder *Itali* mit Mars kann weiter angeführt werden, dass die zuvor genannte *gens Vitellia* als Nachkommenschaft des Faunus erscheint. Dieser aber gehört selbst in den Kreis des Mars. Als 'Wolf'<sup>1</sup> ist er von dem *lupus Martius* untrennbar; auch wird er geradezu als Sohn des Gottes bezeichnet<sup>2</sup>. Nicht minder bemerkenswert ist der Name der *Vitellii* selbst. Er gehört, wie schon gesagt, zu *vitulus*, *vitellus* und ist in adjektivischer Form weitergebildet wie *hirpinus* von *hirpus*, *lupercus* von *lupus*<sup>3</sup>, *Daunius* von *Daunus*<sup>4</sup>. Ob die zugehörige Göttin *Vitellia* einfach als solche der Vitellier, der *gens Vitellia* bezeichnet werden sollte, demnach unter die Klasse der so zahlreichen Gentilgötter<sup>5</sup> zu rechnen wäre, oder ob es sich um eine kalbsgestaltige Gottheit handelte, ist vorderhand kaum zu entscheiden. Für die zweite Möglichkeit liesse sich anführen, dass *Lupercus* auch Name des Gottes selbst<sup>6</sup>, nicht nur der seiner Priester war. Ebenso stehen neben dem 'Wolfe' Faunus die wolfsartigen, 'wölfischen' *Haunii* (= *Faunii*)

<sup>1</sup> Verf., *Röm. Religionsgesch.*, 2, 72 f.; dort ist die hierher gehörige Literatur zitiert.

<sup>2</sup> W. F. Otto, RE 6, 2054 f.; 2056 f.

<sup>3</sup> Verf., *Röm. Religionsgesch.*, 2, 71 f.; 80 f., wo die ältere Literatur angeführt ist.

<sup>4</sup> Verf., a. O. 2, 81 f.; A. v. Blumenthal, Zeitschr. f. Ortsnam.-Forsch. 8, 160. Nicht nur im Apulien, auch in Kampanien (Polyb. 3, 91, 5; dazu H. Krahe, Zeitschr. f. Ortsnam.-Forsch. 8, 155 Anm. 1) und im Latium erscheinen die Daunier; Lykophr. 1254 (wo Λαύνιον mit den Hdschr. zu lesen ist), vergl. Vergil., Aen. 8, 146; 12, 723 (dazu B. Rehm, Philol. Suppl. 24, 2, 28). Also kannte Lykophron, d. h. Timaios, bereits die Lokalisierung des Daunus im lateinischen Ardea.

<sup>5</sup> W. Schulze, ZGLEN 122 f.; 165 f.; W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 449 f.; G. Wissowa, RuKdR<sup>2</sup> 33 Anm. 3; Zweifel jetzt bei J. H. Rose, Harvard theolog. rev. 27, 48 f.; G. Costa, Nuova rivista storica 18 fasc. 1, 7.

<sup>6</sup> Justin. 43, 1, 7; zur Frage Verf., *Röm. Religionsgesch.*, 2, 72 f.; 82 f.

als *dii agrestes* (lib. gloss.), die niemand von ihm trennen wird<sup>1</sup>. Einen Gott endlich, der nach Art eines Kalbes gedacht oder gebildet war, sich vorzustellen ermöglicht eine lange Reihe analoger Fälle in anderen Religionen<sup>2</sup>. Sie reicht von Assyrien bis herüber zum Dionysoskult<sup>3</sup>, und auch beim Minotaurus, dem Nachkommen des von Poseidon gesandten Stieres, muss in einigen Fällen die Kalbsgestalt, nicht die des Stieres, angenommen werden<sup>4</sup>. Dass mit einer italischen Gottheit, der Tursa Jovia in Iguvium, die Jungkuh zum mindesten eng verbunden war, wird sich später noch erweisen.

Während man die Vitellier und die zugehörige Göttin Vitellia<sup>5</sup> längst in unseren Zusammenhang eingereiht hatte<sup>6</sup>, hat man sich eine weitere Beobachtung bis jetzt entgehen lassen.

Das aus Tusculum stammende Geschlecht der Mamilier zerfällt, seit seiner Uebersiedlung nach Rom, in die beiden Zweige der *Vituli* und *Turrini*; etwa mit dem Jahre 260 treten sie in unserer Ueberlieferung hervor<sup>7</sup>. Von ihnen heissen die letzteren nach der *turris Mamilia* in der Subura<sup>8</sup>, die sich im Besitz des Geschlechtes befand und im Kulte des Mars eine Rolle spielte. Nach dem Opfer des Oktoberrosses am 15. Oktober, das dem Gotte galt, kämpften um den Kopf des Tieres die beiden stadtrömischen Quartiere Velia und Subura; siegte dieses, so heftete seine Mannschaft nach bestandenem Kampf den gewonnenen Kopf an jenem Turme an<sup>9</sup>. Eine weitere Beziehung der Mamilier zu dem Marskreise liegt darin, dass sie sich von Telegonos, dem Sohn des Odysseus und der Kirke, herleiteten<sup>10</sup>. Nach der Genealogie, die am Schlusse der hesiodischen Theogonie (1011 f.) gegeben wird, war Telegonos der dritte, der diesem Bund entsprang. Als erster erscheint Agrios, der kein andere als Faunus gewesen<sup>11</sup> und als

<sup>1</sup> Verf., a. O. 2, 82.

<sup>2</sup> Zusammengestellt bei L. Malten, Arch. Jahrb. 1928, 132.

<sup>3</sup> M. P. Nilsson, *Griech. Feste* 308; W. F. Otto, *Dionysos*, 100; 179.

<sup>4</sup> L. Malten, a. O. 132; U. v. Wilamowitz, *D. Glaube der Hellen.*, I, 113; 115.

<sup>5</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 33 Anm. 1.

<sup>6</sup> Als erster schon Niebuhr, a. O. 16.

<sup>7</sup> F. Münzer, *Röm. Adelspart.*, 66 f.

<sup>8</sup> F. Münzer, a. O. 69 Anm. 1.

<sup>9</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 145 Anm. 2.

<sup>10</sup> F. Münzer, a. O. 65.

<sup>11</sup> Verf., a. O. 2, 84 f.; E. Tabeling, *Mater Larum*, 95 Anm. 2.

solcher uns zuvor in seiner Verbindung mit Mars begegnet ist. Und in denselben Kreis scheint sich endlich auch der Name der *Vituli* einzuordnen. Denn es kann, meine ich, nicht zufällig sein, dass bei Hygin (fab. 127) ein Italus als Sohn eben dieses Tele-gonos angeführt wird. Also muss das Cognomen der Mamilier so verstanden werden, dass ein Zweig des Geschlechtes, doch wohl nach dem stiergestaltigen Mars, sich selbst als 'junge Stiere' benannt hat.

Damit ist die Verbindung zu eben jenen *Itali* hergestellt, die Italien seinen Namen gegeben haben. Die Aufstellungen, von denen der Ausgang genommen wurde, scheinen sich an dem noch verfügbaren Material zu bestätigen. Noch eine weitere Eigentümlichkeit sei hier herangezogen. Der Gebrauch des Hörnerhelmes ist, wie er sich durch ganz Italien verfolgen lässt, so auch im Süden, bei den oskisch-samnitischen Stämmen, zu Hause<sup>1</sup>. Auf einem Capuaner Grabgemälde ist ein Reiter mit einem solchen Helm versehen. Auch auf einem Fresko aus Paestum<sup>2</sup> begegnet ein derartiges Stück, und die Funde im Neapeler Museum<sup>3</sup> liefern dazu das unmittelbare Anschauungsmaterial: Es sind Nachbil-dungen gewaltiger Stierhörner, die an beiden Seiten des Helmes angebracht sind. Ich möchte es wagen, diese Erscheinung gleichfalls dem bisher besprochenen Kreise zuzuweisen. Auch die derart geschmückten Krieger haben sich als 'Stiere' oder 'Jungstiere' gefühlt<sup>4</sup>. Sie kämpften unter dem Zeichen des Stiergottes Mars, ja sie waren seine unmittelbaren Ebenbilder.

## 2.

Mit der letzten Vermutung soll die Untersuchung innerhalb des bisherigen Umkreises, also innerhalb des Marskultes, als abgeschlossen gelten. Es werden demnach Dinge wie das Erscheinen des Stieres auf dem Barrengeld oder auf den Feldzeichen des

<sup>1</sup> F. Weege, Arch. Jahrb. 24, 156.

<sup>2</sup> F. Weege, a. O. 106 nr. 12.

<sup>3</sup> Abgeb. *Propyläen-Weltgesch.*, 2, 264 Tafel.

<sup>4</sup> F. Weege, a. O. 142 fig. 16, 3.

<sup>5</sup> Aehnlich deutet den analogen germanischen Brauch K. Meuli, *D. deutschen Masken*, 104.

römischen Heeres, erst recht all das, bei dem die unmittelbare Beziehung auf Mars unsicher bleiben muss<sup>1</sup>, beiseite gelassen. Denn grundsätzlich neue Gesichtspunkte und Ergebnisse scheinen sich damit nicht mehr herausstellen zu lassen. Nur die Feststellung sei hier gemacht, dass jene Spuren zwar unzweifelhaft vorhanden sind, dass sie jedoch verhältnismässig selten auftreten. Wenn irgendwo die Beziehung des Stieres zu Mars hervortritt, so ist es weniger dessen eigene Stiergestalt als ein entsprechendes Opfer an ihm. Nach einer grossen Kriegstat brachte P. Decius Mus dem Götter *bovem eximium album* (Liv. 7, 37, 3; Plin., nat. hist. 22, 9) dar; daneben darf das Suovetaurilopfer<sup>2</sup> erwähnt werden. Aber selbst in diesem Bereich herrscht der Stier nicht mehr unumstritten: Bereits innerhalb des ältesten römischen Festkalenders erscheint neben ihm das Ross (*equus October*) als das dem Götter zukommende Tier<sup>3</sup>.

Es lässt sich, meine ich, nicht verkennen, dass der Stier als Erscheinungsform des Gottes sich innerhalb der geschichtlichen Jahrhunderte zwar in Resten erhalten hat, aber selbst nicht mehr voll lebendig ist. Der Schluss drängt sich auf, dass diese Form, die dem allmählichen Erlöschen entgegengesetzt, ihrem Ursprung und Wesen nach einer älteren, vor- oder frühgeschichtlichen Zeit angehören muss. Es scheint, als lasse sich diese Beobachtung noch von anderer Seite her bestätigen.

Auf die Frage, ob der Stiergott irgendwo auf den Monumenten erscheine, gibt in erster Linie das etruskische Material die Antwort. Unter den Fresken der Tomba dei tori in Corneto, die noch dem 6. Jahrhundert angehören<sup>4</sup>, befindet sich ein Fries mit merkwürdigen Bildern obszönen Inhaltes<sup>5</sup>. An der Rückseite des Eingangsraumes verläuft er oberhalb der Türen, die in die hinteren Gemächer führen. Die fraglichen Gruppen, die gerade über dem Türsturz angebracht sind, werden jeweils begleitet von der Darstellung eines Stieres mit menschlichem Antlitz — eines über-

<sup>1</sup> Ueber den ehemaligen Stier vor dem Hause der Valerier (Dion. Hal. 5, 39, 5) vergl. W. F. Otto, Philol. N. F. 18, 19f.

<sup>2</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 142.

<sup>3</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 144 f.

<sup>4</sup> F. Messerschmidt, Z. *Chronol. d. str. Wandmal.*, 32 f.; 58.

<sup>5</sup> I. de Wit, Arch. Jahrb. 1929, 38 f.; F. Messerschmidt, a. O. 33.

menschlichen Wesens also und damit, wie es scheint, des Stiergottes<sup>1</sup>.

So wenig man Endgültiges über die Bedeutung dieser Darstellung als Ganzes behaupten möchte<sup>2</sup>, so bleibt doch das Vorkommen des Gottes gerade in der Sepulkralkunst von Bedeutung. Denn eben dort begegnet der Mannstier noch innerhalb einer zweiten Denkmälergruppe: auf den Untersätzen archaischer Aschenkisten aus Chiusi findet er sich in wiederholtem Falle, in flachem Relief eingemeisselt<sup>3</sup>. Freilich muss betont werden, dass es sich um einen Darstellungstypus handelt, der durchaus der griechischen Archaik angehört und von ihr her nach Etrurien gelangt ist<sup>4</sup>. Auf den älteren Münzen der unteritalischen und sizilischen Griechenstädte begegnet der Mannstier des öfteren, sei es als Gestalt der Sage, sei es als lokal verehrten Flussgott<sup>5</sup>. Und auch der altionischen Bronzereliefs mit der Darstellung des Minotaurus, die in Perugia, also auf etruskischem Gebiete, sich gefunden haben<sup>6</sup>, darf in diesem Zusammenhang gedacht werden.

Also wären wir nicht auf eine einheimisch-italische, sondern auf eine vom Griechentum her übernommene Vorstellung gestossen? Dieses Ergebnis scheint noch durch eine andere Beobachtung seine Bestätigung zu erhalten.

Man kennt aus der etruskischen Kunst jene überaus häufigen Darstellungen des 'Flussgottes' oder 'Acheloos': Sie zeigen die Maske eines älteren und bärtigen Mannes, mit feuchtem, wassertriefendem Bart, mit den Ohren und Hörnern des Stieres. Weit-

<sup>1</sup> Ueber den Fries der hinteren Gemächer wäre nur in grösserem Zusammenhang zu handeln; über den inhaltlich ähnlichen Fries der Tomba François in Vulci vergl. zuletzt F. Messerschmidt, *Nekrop. v. Vulci*, 120 f.

<sup>2</sup> Ein Versuch der Deutung des obszönen Elementes: *Röm. Religionsgesch.*, I, 95; M. Hammarström weist mich ergänzend auf das Epigramm des Luxorius, Anthol. lat. 319 hin: *De sarcophago, ubi turpia sculpta fuerunt.*

<sup>3</sup> L. A. Milani, *Museo archeol. di Firenze*, 2, tav. 80; A. Rumpf, *D. etrusk. Skulpturen* E 19-21; Taf. 12; Not. scav. 1931, 227 fig. 22; I. de Wit, a. O. 38 Anm. 1.

<sup>4</sup> F. Poulsen, *D. Orient u. d. frühgriech. Kunst* 67; L. Malten, a. O. 123 Anm. 11.

<sup>5</sup> I. de Wit, a. O. 38 Anm. 1; A. García y Bellido, *Archivo Español de arte y arqueología* 21, 1 f.

<sup>6</sup> *Antike Denkmäl.* 2 Taf. 15, 6-7; E. Petersen, *Röm. Mitt.*, 9, 269 f.

verbreitet ist sein Vorkommen auf mancherlei Gerät und Schmuck<sup>1</sup>, vor allem aber auf den Dachterrakotten etruskischen oder etruskisierenden Stiles. Sie reichen von Veji, Falerii und Satricum bis herunter nach Kampanien<sup>2</sup>, erstrecken sich also über das gesamte mittelitalische Gebiet. Auch dieser Typus des Acheloos, nicht anders als der zuvor erwähnte Mannstier, geht auf griechische Vorbilder zurück<sup>3</sup>, scheint also die obige Feststellung von einer neuen Seite her zu stützen.

Und doch gibt es Momente, die nachdenklich stimmen müssten. Einmal ist auffällig das massenhafte Vorkommen des Acheloos in der etruskischen Kunst, das, soweit ich sehe, gegenüber dem griechischen Brauch ein Neues darstellt. Das Zweite, was erwähnt werden muss, ist die bedeutsame Rolle, die der stiergestaltige Gott innerhalb der Gräberkunst spielt; auch dies bedeutet, so scheint es, eine etruskische Eigentümlichkeit. Schon der Mannstier auf den Fresken von Corneto sowie auf den chiusiner Aschenkisten gehört hierher, und das Vorkommen der Acheloosmaske auf den Sarkophagen, das dem Besucher der Museen geläufig ist<sup>4</sup>, weist in gleiche Richtung. Um so mehr, als dort jene Gottheit geradezu als mit den Dämonen der etruskischen Unterwelt verknüpft erscheint<sup>5</sup>.

Hier erhebt sich nun die Frage, ob der Acheloostypus als griechische Form nicht eine andere überdeckt (und ihr gleichzeitig zu gestaltetem Ausdruck verholzen) habe, die einheimisch-etruskischen Charakters war. Derart also, dass die Etrusker selbst einen

<sup>1</sup> A. della Seta, *Museo di Villa Giulia*, 1, 256; 297; 340; 419; 451; Helbig-Ameling, *Führer* 2, 322; 326; *Helbig-Museum* 114; 121; *Bildertafeln* 109; Not. scav. 1922, 212 fig. 3; Arch. Anz. 1892, 161.

<sup>2</sup> E. Douglas van Buren, *Figurat. terracotta revetm. in Etruria and Latium* 13 f. pl. V; *Helbig-Museum* 13; *Bildertafeln* 17; A. della Seta, a. O. 1, 149; 209; Not. scav. 1922, 207 f. tav. I; 1924 tav. VIII e; I. de Wit, a. O. 38 Anm. 1; H. Koch, *Campan. Dachterrakotten*, 1, 48; 70 f.; 96; Taf. 10, 2; 18, 5; 22, 2; 31, 2.

<sup>3</sup> F. Matz, *Naturperson. i. d. griech. Kunst*, 95 f.; U. v. Wilamowitz, a. O. 2, 7; dazu 1, 92 Anm. 2; 93; 150; 189 f.; 213.

<sup>4</sup> Ich erinnere mich, solche Stücke in der Villa Giulia und im Museo Nazionale von Tarquinia gesehen zu haben. Hier sind auch zu nennen die gewölbten, bronzenen Votivschilder aus den Kammergräbern von Tarquinia und Umgebung (Monteromano); auch sie zeigen den Acheloos. Vergl. H. Mühlstein, *Die Kunst d. Etrusker*, 1, Abb. 144 f. (wo im Anhang die Literatur verzeichnet ist); Alinari 35 541 rechts.

<sup>5</sup> Sarkophag von Torre S. Severo: Ducati-Giglioli, *Arte etrusca*, 162-163.

Unterweltsgott in Stiergestalt besessen, ihn vielleicht auch einst-mals auf den Denkmälern des Gräberkultes dargestellt hätten, aber dann sich des fertig geprägten griechischen Typus bedienten, um durch ihn ihre heimischen Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Für die Möglichkeit einer solchen Auffassung lassen sich immerhin einige Belege anführen<sup>1</sup>.

Zu nennen wäre als spätes Denkmal die Tomba dei bassirilievi in Caere. Unter ihrem überreichen Reliefschmuck erscheinen auch die Häupter zweier Stiere. Sie sind an der Innenseite des Einganges, oberhalb des Türsturzes, angebracht; also dort, wo auch der Mannstier in der Tomba dei tori erscheint. Man könnte zunächst an das Rudiment eines Frieses denken, etwa nach Art eines Bukranienfrieses. Nur dass es sich in Caere nicht um Schädel, sondern um die Häupter lebender Tiere handelt. Und dass es gegen eine bloss ornamentale Funktion spricht, dass dieselben Stierhäupter auf den Wänden der sardischen Gräber bereits gegen Ausgang der jüngeren Steinzeit (Anghelu Ruju, Castelsardo u. S. 146) erscheinen. Eine ganz alte Vorstellung scheint sich hier im spätetruskischen Bereich erhalten zu haben<sup>2</sup>.

Ferner haben die Grabungen auf dem Poggio Renza bei Chiusi<sup>3</sup> den Untersatz einer Aschenkiste zu Tage gefördert, auf dem, wie üblich (o. S. 133), der Mannstier (oder Stier; es lässt sich dies nicht unterscheiden) eingemeisselt ist. Nur tritt er diesmal in besonderer Form auf: Zwei lagernde Stiere sind mit dem Rücken einer Palmette zugekehrt<sup>4</sup>. Da lässt es sich nun zeigen, dass dieses archaische Stück in einer noch älteren Periode seine, wenn auch nicht genau entsprechenden, so doch motivisch verwandten Gegenbilder besitzt. Und in ihnen offenbart sich die einheimische Vorstellung noch rein, ohne Ueberdeckung mit griechischer Form.

Hier ist zunächst eine Grabstele zu nennen, die sich in Bologna, also unmittelbar jenseits der altetruskischen Nordgrenze,

<sup>1</sup> Für das Prinzipielle vergl. Verf., *Epoch. d. röm. Gesch.*, 60 f.

<sup>2</sup> Eine Abbildung ist, soweit ich weiß, nicht vorhanden. — Zum Aufhängen an der Wand bestimmte Stierprotomai aus Terrakotta, die angeblich aus Brindisi stammen und noch dem 4. Jahrhundert zuzuweisen sind, hat E. v. Mercklin, Arch. Anz. 1928, 378 f. fig. 93-94 behandelt. Inwieweit sie hierher gehören, lässt sich vorläufig nicht entscheiden.

<sup>3</sup> D. Levi, Not. scav. 1931, 196 f.; W. Technau, Arch. Anz. 1932, 466.

<sup>4</sup> Not. scav. 1931, 227 fig. 22.

gefunden hat<sup>1</sup>. Sie entstammt einem Grabbezirk der späten Villanovazeit (unfern des Palazzo Malvasia-Tortorelli) und gibt in heraldischer Anordnung beiderseits eines Baumes (einer Palme, so scheint es) zwei sich emporrichtende Stiere. Obwohl noch nicht einer der Nekropolen des etruskischen Bologna (Felsina) angehörig, zeigt jene Stele doch, wie überhaupt die letzte Phase (Arnoaldi) der dortigen Villanovakultur, die Stärke und Nachhaltigkeit des etruskischen Einflusses<sup>2</sup>. Bedürfte es dafür noch eines Beweises, so würde er durch ein zweites, derselben Zeit angehöriges Stück erbracht. Es entstammt der nächsten Umgebung Bolognas (Saletta bei Bentivoglio) und zeigt wiederum, in ähnlicher Anordnung, das Motiv der beiderseits eines Baumes sich aufrichtenden Stiere. Nur dass diesmal, in der Formgebung sowohl wie in der Hinzufügung einer Sphinx, sich bereits die orientalisierende Epoche der etruskischen Kunst wiederspiegelt<sup>3</sup>.

Es ist damit gelungen, in eine ganz alte Schicht, bis ins 6. Jahrhundert, vorzustossen. Was gewonnen wurde, ist dies, dass auf den etruskisierenden Grabstelen der Arnoaldiphase der Stier als ein Wesen erscheint, das zum Grabe, zu den Toten in Beziehung steht. Dass wir diese alte und zweifellos einheimisch-italische Schicht noch fassen können, ist um so bedeutsamer, als die Uebernahme des griechischen Darstellungstypus eine sehr frühe ist; schon gegen das Ende desselben 6. Jahrhunderts lässt es sich feststellen. Sehr rasch ist er der herrschende geworden; nur in Resten oder innerhalb der Grenzgebiete im Norden hat sich die ursprünglich etruskische Vorstellung noch zu halten vermocht.

Ueberblicken wir dieses Ergebnis, so drängt sich der Vergleich mit dem auf, was uns zuvor bei den Italikern entgegengetreten war. Denn abermals ist es so, dass der Stier als sehr alter Träger religiöser Vorstellungen deutlich wurde, dass er aber als solcher zu geschichtlicher Zeit bereits in langsamem Verschwinden begriffen ist. Auch in den zuletzt behandelten Fällen, in Etrurien also, war er von später eingedrungenen, diesmal griechischen Formen zum Rückzug gezwungen worden.

<sup>1</sup> P. Ducati, *Storia di Bologna*, 1, 135 fig. 75.

<sup>2</sup> P. Ducati, a. O. 1, 133 f.

<sup>3</sup> P. Ducati, a. O. 1, 132 f.; fig. 74.

Anders gewendet besagt dies, dass neben jenem zuerst behandelten Erscheinen des Stieres im Marskreis ein zweites sich hat beobachten lassen, wo er — um es einmal ganz allgemein zu bezeichnen — als chthonisches Wesen entgegentritt. Hier wie dort gehört er einer Welt an, deren Höhepunkt und Blüte den eigentlich geschichtlichen Jahrhunderten Italiens voraufgelegen haben muss. Wie dies zu verstehen sei, darf nunmehr, wo wir zum zweiten Male zu solcher Folgerung uns gedrängt fühlen, in aller Form gefragt werden.

## 3.

Wenn soeben festgestellt wurde, der Stier habe in Etrurien eine chthonische Bedeutung besessen, so ist damit noch nicht gesagt, dass er, ähnlich wie im Marskult, auch Träger der Gottesvorstellung gewesen sei. Wenigstens nicht ohne weiteres — mag eine erneute Ueberlegung uns dann doch zu solcher Auffassung führen.

Es wurde zuvor vermutet, dass Acheloos und Mannstier, also eine unter tierischen Formen vorgestellte Gottheit, an ältere und einheimische Vorstellungen angeknüpft haben. Das vorgelegte Material hat dem nicht widersprochen, sondern eine Bestätigung erbracht: Nicht nur, dass der Stier auf den altetruskischen Denkmälern nachgewiesen werden konnte, auch seine sepulkrale Bedeutung kehrt dort wieder. Dann wird man aber dazu geführt, auch in ihm, schon um jene Anknüpfung des griechischen Typus zu erklären, eine Gottheit, einen regelrechten Stiergott also, zu erkennen.

In dieselbe Richtung führt eine andere Erwägung. Es ist eine wichtige Beobachtung L. Maltens<sup>1</sup>, dass bei Opfern an ursprünglich tiergestaltige Gottheiten oft eben das Tier dargebracht wird, in den man den Gott selbst zu erkennen glaubte. So erhält der rossgestaltige Poseidon selbst Rosse, die Hündin Hekate ihre Hunde zum Opfer; nicht anders steht es mit dem Stieropfer an Mars. Es lässt sich nun zeigen, dass die Götter des Hades gleichfalls den Stier als Darbringung erhalten, und darin könnte es sich

<sup>1</sup> Arch. Jahrb. 1914, 214 f.; vergl. E. Tabeling, *Mater Larum*, 96.

verbergen, dass sie selbst einstmals unter dieser Gestalt gedacht wurden.

Es sind die altitalischen Stierspiele und -opfer, auf die unsere Bemerkung abzielt. Nach Festus p. 351 M. (vergl. Paul. Fest. p. 350 M.) wurden diese Spiele in Rom den *di inferi* dargebracht<sup>1</sup>. Ihre Einführung geschah unter der Herrschaft des Tarquinius — welches, wird hier nicht gesagt — zur Abwehr einer Seuche; sie hatte die schwangeren Frauen befallen, und man führte ihren Ursprung auf den Verkauf des Fleisches geopfelter Tiere zurück. Etwas abweichend heisst es bei Servius, Aen. 2, 140, dass jene Spiele von Tarquinius Superbus ausgerichtet worden seien, *quod omnis partus mulierum male cedebat*. In geschichtlicher Zeit wissen wir von solcher Feier aus dem Jahre 186, wo sie zwei Tage lang *religionis causa* begangen wurde (Liv. 39, 22, 1): daneben hat ein inschriftliches Fragment (CIL 14, Suppl. 4511) *ludi taurii* in Ostia kennen gelehrt<sup>2</sup>. Schliesslich spricht die bereits angeführte Serviusstelle noch von *ludi taurei a Sabinis propter pestilentiam instituti*, die gefeiert wurden, *ut lues publica in hostias verteretur*.

Die Ableitung des Namens dieser *ludi*, die nach Varro bei Festus gegeben war, ist uns im entscheidenden Teile verloren. Da sich im Auszug des Paulus Diaconus kein Hinweis darauf erhalten hat, wird man eine Ergänzung, wie sie K. O. Müller einst in seiner Ausgabe versucht hatte, nicht mehr wagen. Eine andere Ableitung<sup>1</sup> (bei Servius, a. O.) zieht die *hostia taurea* heran und deutet diese Bezeichnung als *sterilis* (Varro, de r. r. 2, 5, 6). Das erinnert daran, dass den Göttern der Unterwelt auch sonst unfruchtbare Kühe geopfert wurden (vergl. Vergil., Aen. 6, 251). Heute dürfte die Ableitung von *taurus* 'Stier' kaum noch bezweifelt werden, zumal die römischen *taurii ludi* damit in einen Kreis ähnlicher Begehung sich einreihen.

Zu erwähnen ist hier das Opfer eines schwarzen Stieres und einer schwarzen Kuh an Dis und Proserpina, wie es für die erste Saecularfeier nach griechischem Ritus im Jahre 249 bezeugt wird

<sup>1</sup> Zum Folgenden vergl. Verf., RE 4 A, 2542 f.

<sup>2</sup> G. Calza, Not. scav. 1927, 388; L. Wickert, Sitz. Ber. Berl. Akad. 1928, 55 f.

<sup>3</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 413 Anm. 2.

(Val. Max. 2, 4, 5; Zosim. 2, 3, 3). Daneben erscheint in dem Sibyllinenorakel bei Phlegon, mir. 10 v. 37 f. das Opfer eines schwarzen Stieres für Dispater allein, wobei es sich offenkundig um eine Nachahmung jener Feier handelt<sup>1</sup>. Dass die *taurii ludi* des Jahres 186, gleich der Saecularfeier, auf die *decemviri sacris faciundis* zurückgehen, hat man auf Grund der korrupten Liviusstelle 39, 22, 1, freilich ohne zwingenden Grund, angenommen.<sup>2</sup> Jedoch weist es in dieselbe Richtung, wenn die erste Einführung jener Spiele unter Tarquinius Superbus *ex libris fatalibus* erfolgt sein soll, die mit den Sibyllinen wohl identisch waren<sup>3</sup>. Die zuvor erwähnte Inschrift aus Ostia gestattet die Vermutung, dass die dortigen *taurii ludi* auf Ende Mai oder Anfang Juni gefallen sind<sup>4</sup>. Es darf daran erinnert werden, dass auch die augusteische Saecularfeier in ihrer vollen Ausdehnung sich eben über diesen Zeitraum erstreckt hat.

Hier sei einen Augenblick innegehalten und gefragt, was sich aus diesen Tatsachen für unsere Fragestellung entnehmen lässt. Ist es richtig, was soeben bemerkt wurde, dass die *taurii ludi* in Rom auf Grund der Sibyllinen eingeführt wurden, so würde es sich um einen griechischen Ritus handeln. Wo er seine Vorbilder und Parallelen findet, darüber wird sogleich zu sprechen sein. Aber schon jetzt kann man sagen, dass das Erscheinen des Stieres in einem den Unterirdischen geweihten Spiel doch stark an das erinnert, was sich im vorigen Abschnitt ergeben hatte; dort waren Mannstier, Stier und der entsprechend gestaltete Acheloos gerade in dem Bereiche des Gräberkults entgegengetreten. Und weiter: Wie sich dort eine gräzisierende Schicht von einer älteren einheimisch-etruskischen oder -italischen hatte unterscheiden lassen, so auch hier. Den römischen Stierspielen mit ihrem wahrscheinlich griechischen Ursprung stehen die von Servius erwähnten Begehungungen der Sabiner gegenüber, bei denen ein solcher Ursprung nicht bemerkt wird. Damit ist zum mindesten die Möglichkeit eröffnet, neben und vor dem gräzisierten Spiel an ein einheimisches zu denken.

<sup>1</sup> Verf., *Terra Mater*, 7 f.; dazu U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hell.* 2, 337.

<sup>2</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 456 Anm. 3.

<sup>3</sup> G. Wissowa, *RuKdR*<sup>2</sup> 536 Anm. 3.

<sup>4</sup> L. Wickert, a. O. 56.

Indem wir diese Möglichkeit zunächst noch offen lassen, sei die Aufmerksamkeit auf eine andere Einzelheit gelenkt. Bei Varro, de l. l. 5, 154 wird anlässlich der Stierspiele von Pferderennen *circum metas* gesprochen. Also fand die Feier im Cirkus statt und dementsprechend gibt Varro als Ort den Circus Flaminius auf dem Marsfeld an. Nach K. O. Müllers Ergänzung hätte Festus p. 351 M. die Wahl des Ortes damit begründet, dass man die Unterirdischen innerhalb des Pomeriums nicht habe evozieren dürfen. Aber noch eine andere Vermutung drängt sich auf. Es könnte sich nicht um ein einfaches Opfern, sondern um ein rituelles Hetzen und Erlegen der Stiere innerhalb des Cirkus gehandelt haben. Damit würde auch die griechische Herkunft der Spiele, die soeben postuliert wurde, ihre Erklärung finden. Denn wir kennen solche rituellen Stierjagden in Griechenland und auf Kreta; ebendort wird es aus den Monumenten deutlich, dass der Brauch bereits in die Blütezeit der minoischen Kultur hinaufreicht. Auf diese Tatsache im Einzelnen einzugehen ist zumal nach L. Maltens erneuter Behandlung<sup>1</sup> nicht mehr nötig. Nur darauf soll in diesem Zusammenhang noch hingewiesen werden, dass auf italischem Boden diese Form der rituellen Jagd auch ausserhalb Roms in sicheren Beispielen belegt ist.

Da ist zunächst ein umbrischer Ritus zu nennen. Auf den Tafeln von Iguvium (I b 40 f.; VII a 51 f.) wird zweimal ein Vorgang geschildert, der eine unmittelbare Ähnlichkeit mit den griechischen, aus Kos bekannten βοηλασίαι<sup>2</sup> aufweist. Die Tiere werden losgelassen, gejagt und dann geopfert; nur dass es sich diesmal nicht um Jungtiere, sondern entsprechend der weiblichen Gottheit, der das Opfer gilt, um Färsen handelt<sup>3</sup>. Im übrigen ist der Zusammenhang zwischen dem Vorgang des Jagens und Hetzens (umbr. *tursituto* 'fuganto') und dem Namen jener Gottheit, der Tursa Jovia, ganz unverkennbar. Das etruskische Gegenstück dazu liefert eine Buccherokanne aus Chiusi, wohl noch dem 6.

<sup>1</sup> Arch. Jahrb. 1928, 132 f.

<sup>2</sup> Paton-Hicks, *Inscr. of Cos* n. 37; F. Bechtel, Götting. gel. Nachr. 1890, 36; B. Laum, D. Elsengeld d. Spartaner, 28; vergl. auch H. v. Prott, *Leges sacrae*, I, 21.

<sup>3</sup> F. Bücheler, *Umbrica*, 114 f.; Philipp, RE 9, 971.

Jahrhundert entstammend<sup>1</sup>. Sie selbst läuft in einen plastischen Stierkopf aus und auf dem Fries, der ihre Leibung umzieht, wird der Ritus des Stierjagens deutlich: Im Nacheinander eilen die Tiere vorüber, ihnen zur Seite Jünglinge, die jene während des Rennens einzufangen suchen, indem sie sie an den Hörnern und Vorderbeinen ergreifen.

Gerade hier drängt sich die Analogie mit den kretisch-mykenischen Darstellungen am stärksten auf<sup>2</sup>. Sie liegt nicht nur in jenem Jagen, sondern auch darin, dass damit für die Teilnehmer Gelegenheit zu mancherlei körperlicher Betätigung — Fangen, Mitlaufen, bei den kretischen Beispielen auch Darüberhinwegspringen, Bändigen und Opfern — gegeben ist. Wenn auch vorherhand nicht gesagt werden kann, was diese Dinge in jedem Falle bedeuten möchten<sup>3</sup>, so fällt doch die beiderseitige Uebereinstimmung ins Auge. Und sie ist uns Veranlassung, zu der vorhin formulierten Problemstellung zurückzukehren.

Es hat sich herausgestellt, dass die italischen Stierspiele mit grösster Wahrscheinlichkeit auf Stierhetzen und rituelle Jagden führen, wie solche aus der kretisch-mykenischen Periode und, als ein Erbteil aus dieser, auch innerhalb des griechischen Kultes bekannt sind. Da es so scheint, als seien in Rom jene Spiele übernommenes Gut, auf Grund griechischer Sprüche zu Ausgang der Königszeit eingeführt, so wäre bei ihnen allein vielleicht keine Besonderheit anzumerken. Aber schon bei den Stierspielen der Sabiner, die daneben und als durch einen ähnlichen Anlass hervorgerufen bezeugt sind, war ein unmittelbarer griechischer Einfluss nicht mehr festzustellen. Diese Betrachtung empfängt nunmehr ihre Bestätigung durch den umbrischen und etruskischen Kult. Hier finden sich innerhalb eines Zusammenhangs, der gleichfalls zur Annahme eines griechischen Einflusses keinen Raum gibt, jene gleichen Spiele wieder.

Wie hat man sich ihr Auftreten in der Sphäre des einheimisch-italischen Kultes zu erklären? Die Frage stellt sich erneut und in ungleich dringlicherer Weise, wenn man von der besonderen Form

<sup>1</sup> J. Martha, *L'art étrusque*, 471 fig. 313; Ducati-Giglioli, a. O. 250 fig. 73.

<sup>2</sup> Weitere Vermutungen bei B. Laum, a. O. 28.

<sup>3</sup> Ein Versuch bei L. Malten, a. O. 136 ff.

der rituellen Jagd einmal absieht und ganz allgemein das Auftreten des Stieres und Stiergottes im alten Italien ins Auge fasst.

Denn überall — in Samnium, in Latium und Etrurien — war es deutlich geworden, dass eine einheimische Form des Stiergottes zwar bestand, dass sie aber in geschichtlicher Zeit sich allenthalben bereits im Verschwinden befand, von jüngeren Formen beseitigt oder überdeckt. Hier drängt sich geradezu das Ergebnis zum Vergleiche auf, das aus L. Maltens umfassender Untersuchung erwachsen ist<sup>1</sup>. Er konnte den Stier als Träger göttlicher Vorstellungen nicht nur in Kreta, sondern allenthalben im alten Orient nachweisen; in Aegypten, ebenso im gesamten Vorderasien tritt er unter den mannigfachsten Formen hervor. Aber auch da ist es so, dass die Zeit seiner Blüte der geschichtlichen griechischen Kultur vorausliegt, wenn er selbst auch noch mit seinen Ausläufern in sie hineinreicht. Wie das in jüngerer Zeit, vornehmlich durch die Indogermanen, den Mittelmeirländern vermittelte Pferd zu einer Ausdrucksform bedeutsamer religiöser Inhalte<sup>1</sup>, gerade auch innerhalb dieser Gruppe, geworden ist, so hat umgekehrt der Stier seine Geltung für die vorindogermanischen Völker besessen. Die Verehrung als heiliges oder göttliches Tier geht bei ihnen in jene Zeit zurück, da sich das Pferd im ostmediterranen Bereich noch nirgends festgesetzt hatte.

Hier lässt sich die Frage nicht mehr umgehen, wie man sich in unserem Falle das gegenseitige Verhältnis des italischen Vorkommensbereiches zum aegaeischen vorzustellen habe. Worauf man geführt wird, ist dies: Es muss einmal eine Zeit gegeben haben, in der, lange vor der geschichtlichen griechischen und römischen Kultur, der Stiergott im Osten und Westen gleichermassen bodenständig war. In der also die beiden Hälften des Mittelmeeres durch ein wesentliches und charakteristisches Element ihrer religiösen Vorstellungswelt — ob noch durch weitere, bleibe hier ungefragt — verbunden waren<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L. Malten, a. O. 90 f.; dazu U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hellen*, 1, 111 f.; neues Material bei E. Sjöqvist, Arch. f. Religionswiss. 30, 308 f.

<sup>2</sup> L. Malten, a. O. 91; B. Schweitzer, *Gnomon* 10, 350.

<sup>3</sup> Man könnte auf den Gedanken kommen, unter Erinnerung an die östliche Einwanderung der Etrusker eine eben durch sie erfolgte Uebertragung zu erwägen und die Wiederkehr des Stiergottes hüben und drüben als neuen Beleg

Dass diese Feststellung nicht im Bereiche eines blossen methodischen Postulates stecken bleibt, dazu verhilft die von der Forschung bisher so wenig beachtete Religion der vorindogermanischen Frühkulturen im italischen Raum<sup>1</sup>.

## 4.

Als die letzte Welle der Italiker, als der 'begrabende' Stamm zu Beginn des 1. Jahrtausends den Boden Mittelitaliens betrat, da waren die besten Striche des Landes schon längst besetzt. Nicht nur Toscana und Latium, auch Picenum befand sich bereits in fester Hand. Zwar gelang es den Ankömmlingen hier und dort, die ältere Bewölkerung zu überfluten oder zu vertreiben; im grossen und ganzen aber hielt sie Stand. Zwischen dem südlichen Etruskergebiet einerseits und Picenum andererseits blieben die begrabenden Stämme auf das Gebirge beschränkt und erreichten erst weiter südlich die Ebenen und das Meer<sup>2</sup>.

Es muss ein kriegerisches Volk<sup>3</sup> gewesen sein, das damals, etwa von Pesaro und Novilara an südwärts, seine Sitze an der Adriaküste hielt. Wir kennen noch seine Waffen, zumal seine schweren Bronzehelme und seine Streitwagen<sup>4</sup>; es ist wohl denkbar, dass ein solchermassen gerüstetes Heer den Widerstand aufnehmen konnte. Welcher Nation es angehörte, welche Sprache es sprach, hat sich bis heute nicht entscheiden lassen; die Texte der Novilarastelen sind bislang stumm geblieben, und der sabelliche Dialekt der späteren Inschriften<sup>5</sup> enstammt wohl dem nachträglich einge-

für jene Einwanderung zu buchen. Aber damit liefe man Gefahr, eine Hypothese durch die andere zu beweisen und zugleich das Vorkommen desselben Gottes bei den anderen Italikern unerklärt zu lassen. Denn zum mindesten bei den Samnitern und in Bruttium ist eine Uebernahme seitens der Etrusker schon von vornherein unwahrscheinlich.

<sup>1</sup> Sie zum ersten Male in diesen Zusammenhang gestellt zu haben, bleibt das dauernde Verdienst R. Pettazzoni's, *La relig. primit. in Sardegna*, 126 f.

<sup>2</sup> F. v. Duhn, *Reallex. d. Vorgesch.*, 6, 102 f.

<sup>3</sup> Grundlegend dafür die Arbeit eines Schülers von V. Pârvan: V. Dumitrescu, *L'età del ferro nel Piceno* (1929).

<sup>4</sup> V. Dumitrescu, a. O. 38 f.; 47 f.

<sup>5</sup> A. v. Blumenthal, Indog. Forsch. 47, 48 f. — Bei der Korrektur kann ich noch auf E. Nordens neues Buch *Altgermanien* ... f. verweisen, in dem der alteuropäische (oder altmitteländische, vergl. S. ... Charakter der picenischen

drungenen Volk der Picenter. Auch was wir über Sitte, Einrichtungen, Religion wissen, ist spärlich genug. Nur das ist deutlich: Auch hier hat man den Stiergott gekannt. Und zwar erscheint er in einer besonderen, von der bisherigen sich unterscheidenden Form; sie zeigt, dass es sich in Picenum um eine weitere und durchaus eigenständige Provinz jenes Gottes handelt.

Wem es einmal vergönnt war, die reichen Schätze des Nationalmuseums von Ancona zu mustern, der kennt schon durch sein massenhaftes Vorkommen jenen Typus des bronzenen Anhängers oder Amulets, der Tiere manigfachster Art wiedergibt<sup>1</sup>. Eine grosse Anzahl stellt den Stier dar; zumeist ist er nach einem weit verbreiteten Schema, das beispielsweise auch in Sardinien erscheint, als Doppelprotome gestaltet<sup>2</sup>. Was damit gemeint sei, bleibe unerörtert<sup>3</sup>; aber schon dies vermöchte zu zeigen, dass es sich um mythische Wesen handelt. Es kommt noch ein anderes hinzu. Ein Symbol nämlich, das gleichfalls für die picenischen Funde charakteristisch ist, ist das Beil; wiederum erscheint es als anzuhängendes Amulett, gelegentlich mit Kreuz, Hakenkreuz oder Sonnenscheibe verziert<sup>4</sup>. Erinnern Stier und Beil schon jedes für sich an Aegaeisches (nur dass dort statt des einfachen das Doppelbeil begegnet), so erst recht ihre Verbindung. Auch in Picenum wird dieses Beil an Kopf oder Hörnern des Stieramulettes angebracht<sup>5</sup>; die Parallele zu dem, was sich im altaegeischen Kreise<sup>6</sup>, ja weit darüber hinaus vorfindet<sup>7</sup>, ist damit vollkommen.

Es sei nur im Vorübergehen daran erinnert, dass jene Symbolik sich kaum anders denn als Hinweis auf den Himmel und seine Zeichen, auf Sonne und Mond also, verstehen lässt<sup>8</sup>. Aehnliches

Kultur von einer neuen Seite her aufgezeigt ist. Die Uebereinstimmung der Ergebnisse bedeutet mir eine äusserst wertvolle Bestätigung.

<sup>1</sup> V. Dumitrescu, a. O. 150 f.; vergl. 145 fig. 19 nr. 18-20.

<sup>2</sup> R. Pettazzoni, a. O. 46 f. fig. 11-12; 50 f. fig. 18; der Typus ist weit verbreitet, aber Picenum sein Zentrum; vergl. V. Dumitrescu, a. O. 150.

<sup>3</sup> Doch vergl. R. Pettazzoni, a. O. 52. Grundsätzliches über das 'Doppeltier' bei Val. Müller, Orient. Lit.-Ztg. 1925, 785 f.; A. Roes, Rev. arch. 1932, 19 f.; B. Schweitzer, Gnom. 10, 247.

<sup>4</sup> V. Dumitrescu, a. O. 149 f.; 164; vergl. 145 fig. 19 nr. 17.

<sup>5</sup> V. Dumitrescu, a. O. 164.

<sup>6</sup> L. Malten, a. O. 127 f.

<sup>7</sup> L. Frobenius, *Kulturgesch. Afrikas*, 101 f.

<sup>8</sup> L. Malten, a. O. 126 f.; L. Frobenius, a. O. 127 f.; Erythraea 160 f.

kehrt in späterer Zeit auf den 'Gallier'-helmen Oberitaliens wieder; hier erscheint zwischen den schon bekannten Stierhörnern die Radscheibe, das Zeichen der Sonne<sup>1</sup>. Und bestätigend treten innerhalb des picenischen Fundbereiches eine Anzahl anderer Gegenstände hinzu, auf denen man gleichfalls die Wiedergabe solarer Vorstellungen beobachtet hat<sup>2</sup>. All dies bedarf heute erhöhter Aufmerksamkeit, nachdem es sich gezeigt hat, dass auch in Rom der Kult der Sonne und des Mondes in die älteste Schicht zurückreicht<sup>3</sup>.

Aber nicht dies ist es, was hier vornehmlich interessiert. Uns geht vielmehr die Feststellung an, dass sich mit der altpicenischen Kultur ein alter<sup>4</sup> und auf dem festländischen Italien lokalisierte Bereich des Stieres oder Stiergottes eröffnet hat.

Führen uns die Denkmäler des alten Picenum nur bis in die beginnende Eisenzeit zurück, so gestattet eine zweite vorindogermanische Kultur innerhalb des italischen Bereiches, unser Ergebnis um ein Beträchtliches hinaufzuschieben und damit zu vertiefen. Gemeint ist das frühe — vorpunische und vorrömische Sardinien.

Zunächst sei die Aufmerksamkeit auf einige unscheinbare Denkmäler gelenkt, die gleichwohl, als der sakralen Sphäre angehörig, einer Erwähnung bedürfen. Unter der Kleinplastik in Bronze erscheint der Stier, in ganzer Gestalt oder nur das Haupt; fast immer ist er Weihgabe, gelegentlich auch dazu bestimmt, nach sardischer Art auf der Spitze eines Votivschwertes der Gottheit dargebracht zu werden<sup>5</sup>. Weniger bedeutsam scheint das Vorkommen des Stieres auf den Henkeln der Bronzевasen<sup>6</sup>, dagegen sind von grösster Wichtigkeit die Stierprotomen am Bug jener bronzenen Boote und Schiffe, die sich unter den Grabbeigaben

<sup>1</sup> Daremberg-Saglio 2, 1438.

<sup>2</sup> V. Dumitrescu, a. O. 162 f.

<sup>3</sup> C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (Frankf. Stud. 3).

<sup>4</sup> Vergl. V. Dumitrescu, a. O. 164.

<sup>5</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 23, 400; *Guida del Museo di Cagliari*, 17; G. Pinza, Mon. Linc. 11, Tav. 10, 4; 14, 8; R. Pettazzoni, *La relig. primit. in Sardegna*, 52 fig. 14 f.

<sup>6</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 23, 399 fig. 94.

Sardiniens und, als Import, auch auf dem Festlande finden<sup>1</sup>. Denn hier liegt wiederum ein Bezug auf den Gräberkult vor; dies zum mindesten darf gesagt werden, dass man an die Rolle des Stieres in der etruskischen Religion erinnert wird.

Ungerufen stellen sich nun hier jene ältesten Zeugen altsardischer Kultur ein, die sich in den Gräbern von Anghelu Ruju (in der Nähe von Alghero im Nordwesten der Insel) gefunden haben. Dort erscheint auf den Wänden und Pilastern das primitive Relief des Stierhauptes, von gewaltigen Hörnern gekrönt<sup>2</sup>. Die Darstellung gehört noch der spätsteinzeitlichen Epoche an und kehrt auf den Wänden eines zweiten Grabes, zwischen Casteldardo und Sedini, wieder<sup>3</sup>. Und was von grösserer Tragweite noch ist, in beiden Fällen sind wir auf eine unzweifelhafte und zugleich sehr alte Verbindung des Stieres mit dem Grabe und den Toten gestossen. Nicht nur eine allgemeine Parallele zu Etrurien ist damit aufgewiesen — auch das Auftauchen des plastischen Stierhauptes an der Wand der Grabkammer, auch diese besondere Erscheinungsform war zuvor bei der Tomba dei bassirilievi von Caere angemerkt worden.

Die eigentlichen Hauptstücke stehen indessen noch aus. Es sind die monumentalen Stierköpfe aus Kalkstein oder Lava, die gar nicht anders denn als Reste einstiger Kulturbilder gedeutet werden können. Sie entstammen den Brunnenheiligtümern von S. Vittoria auf der Giara di Serri<sup>4</sup> und von S. Anastasia in Sardara<sup>5</sup>; schon dieser Fundort sichert dem solchermassen verehrten Stiergott<sup>6</sup> abermals einen (wie auch immer gearteten) chthonischen Bezug. Auch da also ordnet sich der Befund dem ein, was wir auf dem italischen Festland beobachtet hatten.

<sup>1</sup> W. v. Bissing, Röm. Mitt. 43, 29 f.; Guida 32 f.; vergl. 16 unten; Crespi, Bull. arch. sardo 1884, 21 tav. 2 fig. 11; G. Pinza, Mon. Linc. 11, 194 fig. 104; F. v. Duhn, Ital. Gräberk., 1, 101; 105.

<sup>2</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 19, 469 fig. 45-46; Guida tav. 3 fig. 5; Convegno archeol. in Sardegna, 1926, 13 fig. 6a; 15 fig. 8; F. v. Duhn, a. O. 105.

<sup>3</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 19, 455 fig. 36-37; Convegno 16 fig. 9.

<sup>4</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 23, 353 fig. 26-27; daneben stehen kleinere Votive, a. O. 34, 22 fig. 12; 25 fig. 14 a; tav. III 1-2.

<sup>5</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 25, 55 fig. 33-35; vergl. 63 fig. 4.

<sup>6</sup> A. Taramelli, a. O. 23, 353 f.; 399 f.; 25, 56.

Einen späten Nachkömmling dieser bronzezeitlichen Stücke stellt, wie man gesehen hat, der schöne Stierkopf von Orani dar; er entstammt bereits der punischen oder römischen Periode<sup>1</sup>. Aber noch weiter lassen sich die Beziehungen spannen. Längst bemerkt sind die zahlreichen Gemeinsamkeiten<sup>2</sup>, die die sardische Kultur mit der vorgeschichtlichen der Balearen, die die Welt der Nuraghen mit der der 'Talayots'<sup>3</sup> verknüpfen. Dementsprechend begnugt dort auch die Stierprotome, durch solche Beigaben wie die Doppelaxt als Bild eines Gottes gekennzeichnet. Und wiederum hat, so darf man vermuten, darin eine alte Vorstellung ihren Ausdruck gefunden, mögen die Stücke selbst auch erst unter die römische Herrschaft gehören<sup>4</sup>. Wie weit das Gleiche für Spanien gelten kann, wieweit also unter der dort übernommenen Form des griechischen Mannstieres ('Bicha de Balazote')<sup>5</sup> älteres und einheimisches Gut verdeckt liegt, lässt sich heute noch nicht abschliessend beantworten. Immerhin haben die Funde innerhalb der iberischen Schicht von Numantia nicht nur Stierköpfe und -hörner als Amulette, das tönerne Bild eines Stieres und seine Darstellung auf Vasen erbracht. Sondern auf ihnen erscheinen auch tanzende Männer, deren Arme in Stierhörnern stecken, also doch wohl irgendeinen Kult eines so gestalteten Wesen voraussetzen<sup>6</sup>. Wie man sich hier auch entscheiden mag, soviel ist deutlich, dass dieses Auftreten des Stiergottes in den vor- und frühgeschichtlichen Hochkulturen des westmediterranen Beckens von dem, was sich für den Osten hat nachweisen lassen, unmöglich getrennt werden kann.

<sup>1</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 23, 405 fig. 96.

<sup>2</sup> C. Schuchhardt, *Alteuropa* 56 f.; P. Bosch-Gimpera, *Etnología de la península Ibérica*, 187 f.

<sup>3</sup> E. Seeger, *Vorgesch. Steinbauten der Balearen* 33 f.

<sup>4</sup> P. Paris, *Revue archéologique* 30, 138 f.; P. Baur, *Amer. Journ. of archeol.* 1907, 188 fig. 6; A. Taramelli, *Convegno* 1926, 118 fig. 11; 121 f. fig. 18; Mon. Linc. 23, 404; P. Bosch-Gimpera, a. O. 200 fig. 153; 203; *Studi etruschi* 3, 19 Anm. 2.

<sup>5</sup> A. García y Bellido, *Archivo español de arte y arqueología* 21, 1 f.; P. Bosch-Gimpera, *25 Jahre röm.-germ. Komm.* 86; 87.

<sup>6</sup> A. Schulten, *Geschichte von Numantia*, 146; Abb. 9-10. Zurückhaltung möchte ich vorläufig auch gegenüber den Heiligtümern von Malta bewahren. Dortige Darstellungen des Stieres gibt Th. Zammit, *Prehistoric Malta* 25 f. pl. VIII; vergl. auch pl. VI 2.

Man hat die sehr mannigfachen Beziehungen, die das vorgeschichtliche Sardinien mit der altaegeischen Welt verknüpfen, schon immer bemerkt. Hier kann die Frage, ob eine unmittelbare Berührung stattgefunden, anders gewendet: ob in den *Sardana* der ägyptischen Inschriften sardische Raub- und Wanderscharen zu erblicken seien, nicht erörtert werden<sup>1</sup>. Aber die Funde mykenischen oder kyprischen Barregeldes auf Sardinien<sup>2</sup> weisen auf das Bestehen irgendeiner Verbindung hin. Und überraschender noch ist der Fund, der in dem Heiligtum von S. Vittoria di Serri gemacht worden ist. Denn hier hat sich, ganz nach kretischem Vorbild gefertigt und aufgestellt, die Doppelaxt wiedergefunden<sup>3</sup>; bis in die Einzelheiten lassen sich die Stücke verglichen, die auf dem Sarkophag von Hagia Triada dargestellt sind<sup>4</sup>.

Diesen Fällen, wo unmittelbarer Zusammenhang mit dem aegaeischen Bereich erwogen werden darf, treten andere zur Seite, wo man sich vorläufig auf die Feststellung gewisser Ueber-einstimmungen oder Tendenzen beschränken möchte, ohne damit etwas über die Herkunftsfrage zu praejudizieren. So glaubt man etwa im weiblichen Schmuck<sup>5</sup> solche Uebereinstimmungen zu bemerken oder auch in der Bewaffnung<sup>6</sup>; ähnliches gilt für die Keramik und die Formen der Architektur<sup>7</sup>. Vor allem der Gewölbekbau vermittelst vorgekrugter Steinlagen<sup>8</sup>, der sich nicht nur im

<sup>1</sup> W. v. Bissing, Wien. Zeitschr. f. d. Morgenl. 34, 230 f.; F. Schachermeyr, *Etrusk. Frühgesch.* 48 f.; 81 f.; abweichend C. Albizzati, Historia 4, 89 Anm. 36; P. Kretschmer, Glotta 21, 243.

<sup>2</sup> Pigorini, Bull. paleoetn. 30, 91 f.; D. Fimmen, *D. Kret.-myken. Kultur*<sup>2</sup>, 122 f.; R. B. Bandinelli, Cahiers d'art 1928, 502; W. v. Bissing, Studi etruschi 4, 83 f.; J. Sundwall, Z. Vorgesch. Etruriens (Act. Acad. Aboens. 1932) 194; P. Bosch-Gimpera, Studi etruschi 3, 12 f.

<sup>3</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 34, 34 f.; Bull. paleoetn. Ital. 52, 41 f.

<sup>4</sup> Zu der sehr umstrittenen Deutungsfrage: M. P. Nilsson, *Min.-myc. relig.* 368 f.; B. Schweitzer, *Gnomon* 4, 191 f.; I. Malten, a. O. 139; U. v. Wilamowitz, *D. Glaube d. Hellen.*, 1, 125 f.

<sup>5</sup> G. Karo, *D. myken. Schachtgräber*, 188 Anm. 1.

<sup>6</sup> W. v. Bissing, a. O. 51 f.; anders C. Albizzati, Historia 4, 90 f.

<sup>7</sup> G. G. Porro, *Atene e Roma* 18, 154 f.; W. v. Bissing, a. O. 72 f.; P. Bosch-Gimpera, a. O. 11; 19 f.; anders C. Albizzati, a. O. 89 Anm. 33.

<sup>8</sup> C. Schuchhardt, a. O. 190; F. Schachermeyr, a. O. 89 f.

Osten und auf Sardinien<sup>1</sup>, sondern auch auf den Balearen<sup>2</sup>, in Italien und auf Malta<sup>3</sup>, ja im fernen Portugal<sup>4</sup> findet — daneben die weite Verbreitung des Rundhauses luden zu solcher Betrachtung ein.

Hier ist nun auch das Vorkommen des Stiergottes einzuordnen; wiederum berühren sich Sardinien und seine Nachbarkulturen mit der altaegaeischen Welt. Wie man sagen darf, dass in Rundhütte sowie in jener Art des Scheingewölbes ein gemeinsamer Stil des Bauens sich offenbare, der in der Frühzeit den ost- und westmediterranen Bereich zugleich umfasst, ebenso in der Religion. Auch da lässt sich, so scheint es, ein gemeinsamer 'Stil'<sup>5</sup> innerhalb des Vorstellungsschatzes aufzeigen, und als ein entsprechendes Stilelement hat sich der Stiergott erwiesen.

Diesen Gedanken gilt es noch etwas weiter zu verfolgen. A. Taramelli<sup>6</sup> hat auf eine sehr merkwürdige Weihgabe aufmerksam gemacht, die sich in S. Maria di Tergu (Prov. Sassari) gefunden hat. Zwei gewaltige Stierhörner mit kugelartig verdickten Enden umrahmen einen Mittelteil, der in rohen, summarischen Formen ein menschliches Antlitz wiedergibt. Der Stiergott — denn so dürfen wir bereits sagen — wird demnach nicht ohne weiteres in seiner tierischen Erscheinungsform dargestellt, sondern neben und vermischt mit ihr erscheint die menschliche Bildung. Prinzipiell, eben als solche Mischbildung, gehört dieses Verfahren in eine Reihe mit dem gewisser, an anderem Orte besprochener<sup>7</sup> Kleinbronzen, bei denen sich mehrere Gliedmassen an einem Körper vereinigt finden. In beiden Fällen sind — zunächst rein negativ — der Mensch und die menschliche Gestalt als solche noch nicht zur alleinigen und massgebenden Form des Göttlichen geworden. Vielmehr strebt die Vorstellung darüber hinaus, um sich in irgendwie hypertrophen, jedenfalls ausser- und übermenschlichen Bildungen zu ergehen.

<sup>1</sup> A. della Seta, *Italia antica*<sup>2</sup>, 59 fig. 47.

<sup>2</sup> E. Seeger, a. O. 35; 81 f.; C. Schuchhardt, a. O. 149 f.

<sup>3</sup> C. Schuchhardt, a. O. 154; Taf. 19, 1; 195; D. *Burg im Wandel d. Weltgesch.* 58 f.; F. Schachermeyer, a. O. 123 f.

<sup>4</sup> C. Schuchhardt, *Alteuropa* 61 f.; vergl. 149; 218.

<sup>5</sup> Die Formulierung nach K. Kerényi, *Gnomon* 10, 138.

<sup>6</sup> Mon. Line. 23, 401 f.; fig. 95.

<sup>7</sup> Verf., *Epochen der röm. Geschichte* 33 f.

Vielleicht aber lässt sich die zugrundeliegende Vorstellung noch schärfer fassen. Denn wie das *ελδος πολύγυρον* der altsardischen Kultur mit dem des vorgriechisch-aegaeischen Kreises gemeinsam ist, so auch die Verbindung der tierischen Erscheinungsform mit der menschlichen. Hinsichtlich unseres besonderen Falles, des Stieres oder richtiger: des Stiermenschen, bringt die Abhandlung L. Maltens<sup>1</sup> Belege in Fülle. Ueberhaupt ist es für die vorhomerische Zeit bezeichnend — und ähnliches hat man für die Religion der sogenannten Primitiven bemerkt<sup>2</sup> — dass tierische und menschliche Gottesvorstellung sich nicht ausschliessen. Für solche Anschauung vermag ein Mensch über dieses sein engstes und eigentliches Wesen hinaus beispielsweise auch ein Tier oder eine Pflanze zu sein. Und dasselbe gilt für den Gott: Wiederum sind die verschiedensten, für unser Denken völlig unvereinbaren Erscheinungsformen nebeneinander möglich. Um ein Beispiel anzu führen, so ist der göttlich gedachte Fluss «dieses konkrete Wasser, das ich fliessen sehe, rauschen höre und mit der Hand schöpfen kann; gleichzeitig ist er aber auch ein Stier und ausserdem ein menschlich gedachtes Wesen, genau wie eine primitive Stammesgruppe aus Männern besteht, die gleichzeitig Adler oder der gleichen sein können»<sup>3</sup>.

Es ist deutlich, dass die menschlich-tierische Mischbildung, die in dem Kultbilde entgegentritt, eben jenes eigentümliche Schwanken, jene Beweglichkeit der Gottesvorstellung zum Ausdruck bringt<sup>4</sup>. Wenn wir nun nicht nur im Osten, sondern auch in Sardinien auf entsprechende Bildungen, auf den Stiermenschen neben der blossen Stiergestalt, stossen, so erweist dies, dass grundsätzlich dieselbe Art, sich den Gott vorzustellen, damit gegeben ist. Neben der äusseren Uebereinstimmung, die im beiderseitigen Vorkommen des Stiergottes liegt, sind wir auf eine innere gestossen — auf eine Uebereinstimmung im Bilde des Göttlichen überhaupt.

<sup>1</sup> a. O. 122 f.

<sup>2</sup> L. Lévy-Brühl, *D. Seele der Primit.* (Dte Uebersetz.) 38 f.; vergl. aber auch A. Alföldi, Arch. Anz. 1931, 398 f.

<sup>3</sup> W. F. Otto, *D. Götter Griechenlands* 37.

<sup>4</sup> L. Lévy-Brühl, a. O. 43 f.; W. F. Otto, a. O. 37 f.

Nach der Verbindungs linie, die die altsardische Kultur mit dem Osten verknüpft, sei nunmehr eine andere gezogen: Sie führt uns zu den Ergebnissen zurück, die aus der Betrachtung der Festlandkulturen Italiens erwachsen waren. Der Vergleich Sardiniens mit Etrurien bietet sich ohne weiteres an; schon zuvor war uns der beiden gemeinsame Bezug des Stieres auf Grab und Unterwelt aufgefallen. Aber auch zum stiergestaltigen Mars der Sabeller und Latiner lassen sich die Fäden knüpfen. Dort war die Besonderheit entgegengetreten, dass ein Geschlecht oder ein ganzer Stamm sich nicht nur nach dem Gotte benannte, sondern seine Zuordnung auch in der Form von Kriegstracht und Bewaffnung, durch die Anbringung der Stierhörner am Helm, zum Ausdruck brachte. Dasselbe kehrt in Sardinien wieder.

Unter den sardischen Kleinbronzen erscheinen Darstellungen von Kriegern, die sich durch eben jene Art des Helmschmuckes auszeichnen<sup>1</sup>. Denn auch hier besteht er in gewaltiger Stierhörnern, den Bildungen vergleichbar, die in dem Grab von Anghelu Ruju oder auf der zuletzt besprochenen Bronze von S. Maria di Tergu begegnet waren. Und die Aehnlichkeit setzt sich darin fort, dass, wie in den genannten (und ebenso noch in einigen anderen) Fällen die Hörner an ihrem oberen Ende kugelförmige Verdickungen zeigen, so es auch jene anderen tun, die von den sardischen Kriegern als Zierrat ihrer Helme getragen werden<sup>2</sup>.

Es besteht kein Zweifel, dass auch diese Krieger als 'Stiere' haben gelten wollen. Und dies nicht nur in dem einfachen Sinne, dass sie über ihr menschliches Sein hinaus einem bestimmten tierischen Bereiche sich verwandt fühlten. Sondern sie müssen sich in eine — wie auch immer zu denkende — Beziehung zu jenem Gotte gesetzt haben, den man sich in entsprechender Tiergestalt dachte<sup>3</sup>. Denn nur so ist es verständlich, dass man jene besondere, eben dem Stiergott zugehörige Hörnerform für den eigenen Helm übernahm.

<sup>1</sup> Guida tav. 24 fig. 35; tav. 25 fig. 37; tav. 26 fig. 39; R. Bandinelli, a. O. 508 fig. 14; 509 fig. 17 ab; 510 fig. 18-20.

<sup>2</sup> Guida tav. 27 fig. 41; R. B. Bandinelli, a. O. 509 fig. 16 ab mit Mon. Linc. 23, 401 fig. 95; 34, 25 fig. 14 a.

<sup>3</sup> A. Taramelli, Mon. Linc. 23, 402; G. G. Porro, a. O. 172.

## 5.

Ein Kenner der antiken Religionen hat jüngst mit Nachdruck darauf hingewiesen<sup>1</sup>, dass unser Wissen um den ursprünglichen Glauben der Italiker wie um den der vorindogermanischen Stämme der Halbinsel fast ein Nichts sei. Er hat es für nötig gehalten, vor jeder daraufhin ziellenden Vermutung zu warnen.

Ob sich jemand freiwillig auf jenes so unsichere und dornenvolle Gebiet vorwangen würde, das der eigentlichen Geschichte Italiens<sup>2</sup> vorausfliegt, erscheint mir zweifelhaft. Aber in unserem Falle liegt es so, dass eben diese Geschichte dazu nötigt, die Fragen weiter rückwärts zu treiben, ja dass es der Name Italiens selbst ist, von dem solche Nötigung ausgeht.

Ueberblicken wir noch einmal unseren Weg! Begonnen wurde mit einer etymologischen Untersuchung; um ihre Ergebnisse von der sachlichen Seite her zu stützen, wurde dem Stiergott in seinen mannigfachen Erscheinungsformen und in seiner nicht weniger mannigfachen Verbreitung nachgegangen. Zweierlei hat sich dabei herausgestellt. Einmal hatten die Stämme, die in späterer Zeit die Träger von Italiens Geschichte waren, also die indogermanischen Italiker und die Etrusker, den einheimischen Stiergott nur noch in Resten erhalten; alles wies darauf hin, dass die Zeit seiner eigentlichen Verbreitung, seiner Blüte und Gültigkeit den geschichtlichen Zeiten voraufgegangen war. Zum anderen hatte es sich nachweisen lassen, dass die vorindogermanischen Frühkulturen in Picenum, in Sardinien und auf den Balearen jenen Gott bereits gekannt haben und dass sie sich eben darin mit der altaegaeischen Welt berührten. Ein grosses Reich des Stiergeistes zog sich quer durch den altmediterranen Bereich von dem alten Vorderasien bis nach Spanien.

Bei Erwägung dieses Tatbestandes muss sich, so meine ich, eine Folgerung aufdrängen. Die indogermanischen Stämme Italiens, die von Norden und Nordosten her, von jenseits der Alpen und aus dem Innern des Balkan auf die Halbinsel einwanderten,

<sup>1</sup> M. P. Nilsson, Röm. Mitt. 48, 246.

<sup>2</sup> Verfasser, *Epochen d. röm. Geschichte*, 11 f.

sind damit in das zuvor umschriebene 'Reich' des Stiergottes eingebrochen. Sie müssen ihn damals von den altmediterranen Kulturen, auf die sie stiessen, übernommen und dem Bestand ihrer eigenen religiösen Vorstellungen einverleibt haben. Hier mag er zunächst eine Zeitlang eine bedeutsame Rolle gespielt haben, aber mit dem Untergang jener altmediterranen Welt, der er wesensmässig zugehörte — einem Untergang, der nicht zuletzt das Werk der einbrechenden Indogermanen selbst gewesen ist — musste auch er allmählich zurücktreten. Anderes rückte an seine Stelle, und nur dem suchenden Blick werden die Umrisse der einstigen Vorstellung noch deutlich.

Man wird nicht erwarten, dass der damit umschriebene Vorgang sich noch in Einzelheiten rekonstruieren lasse. Eine besondere Schwierigkeit bildet die nach wie vor bestehende Unklarheit in der Etruskerfrage. Solange die Herkunft des rätselhaften Volkes aus dem Osten noch nicht einwandfrei feststeht, wird man sich jeder Vermutung darüber enthalten müssen, ob es den Stiergott bereits nach Italien mitgebracht und ob es ihn dort bestimmten Stämmen übermittelt habe. Eine andere Unklarheit besteht darin, dass die Gleichsetzung der latino-faliskischen Dialektgruppe mit den 'verbrennenden' Italikern<sup>2</sup> wieder unsicher geworden ist<sup>3</sup>; auch da muss man vorläufig auf jede Hypothese verzichten. Noch anderes wie die Ueberraschungen, die etwa von der weiteren Erhellung der Illyrierfrage zu erwarten sind, deute ich nur an; schon mehren sich die Stimmen, die ihnen eine gewichtige Rolle bei der Bildung der mykenischen Kultur zuschreiben<sup>4</sup>. Auch dies ist Grundes genug, von jeder Festlegung abzusehen.

<sup>1</sup> Zu grundsätzlich identischen Ergebnissen ist jüngst F. R. Schröder, German.-roman. Monatschr. 1934, 182 f. hinsichtlich des Hirschgottes (und Stiergottes, vergl. S. 208 f.) im germanisch-keltischen Bereich gelangt.

<sup>2</sup> F. v. Duhn, *Ital. Gräberkunde*, 1, 98 f.; F. Schachermeyr, *Etrusk. Frühgesch.*, 308 f.; Verf., *Röm. Religionsgesch.* 1, 10 f.

<sup>3</sup> Von neueren Äusserungen führe ich an: G. Devoto, *Gli antichi Italici*, 40 f.; G. Q. Giglioli, Not. scav. 1931, 340 f.; U. Rellini, Mon. Linc. 34, 229 f.; 254; Nuova Antologia 1933, 71 f.; F. Messerschmidt, Studi etruschi 6, 509 f.; W. Technau, Arch. Anz. 1931, 676 f.; O. Brendel, a. O. 1933, 567; P. Kretschmer, Glotta 21, 124 f.; M. Mayer, Klio 25, 348 f.; dazu L. Banti, Studi etruschi 6, 1 f.

<sup>4</sup> C. Schuchhardt, Antike 9, 306 f.; U. v. Wilamowitz, *D. Glaube der Hellen*, 1, 69; 309 f.; Verf., *Epochen d. röm. Gesch.*, 49 f.; F. R. Schroeder, German.-rom. Monatschr. 1934, 209 f.

Gleichwohl bleibt auch dann, wenn diese Unsicherheiten in Rechnung gestellt werden, ein grundsätzliches Ergebnis bestehen. Es scheint mir bedeutsam genug, um es gegen Schluss noch einmal herauszustellen.

An anderer Stelle<sup>1</sup> ist der Nachweis versucht worden, dass die Vor- und Frühgeschichte Italiens mit der Griechenlands eine sehr viel weitergehende Uebereinstimmung aufweist als man dies bisher angenommen hat. Nicht nur, dass beidemal die indogermanischen Stämme in den Bereich älterer mediterraner Kulturen eindringen, auch zwischen diesen selbst besteht eine engere Verbindung. In einer ganzen Reihe eigentümlicher Schöpfungen, überhaupt im 'Stil' jener Kulturen lässt sich eine Verwandtschaft erkennen; es ist, zumindesten auf das Grundsätzliche hin betrachtet, dieselbe geschichtliche und Lebensform, die in den altmediterranen Schichten der Aegaeis sowie des Westens herrscht.

Diese Aufstellungen haben durch unsere Untersuchung eine Bestätigung erhalten, insofern sich Stiergott und Stierkult als ein neues Band erwiesen haben, das beide Bereiche miteinander verknüpft. Aber noch ein Schritt weiter darf gewagt werden. Es hat sich herausgestellt, dass das Volk der mykenischen Schachtgräber bereits Griechen gewesen sind<sup>2</sup>. Vom Balkan her kommend sind sie in die Zone aegaeischer Altkultur eingetreten und haben hier, lange vor der historischen Griechenkultur, zum ersten Male eine solche geschaffen. Dabei haben sie vorhandene Formen übernommen, haben zumal von Kreta her starke Einflüsse erfahren; aus solcher Uebernahme und aus der Auseinandersetzung mit dem Uebernommenen vermochte sich die mykenische Kultur zu den Anfängen einer eigenen Wesenheit zu erheben.

Nicht anders scheint es bei den Italikern nach ihrem Eintritt in die altmediterrane Zone gewesen zu sein. Zwar ist eine Kultur, die der mykenischen entspräche, zum mindesten in solcher Vollständigkeit und Bedeutung, auf der Apenninalbinsel nicht mehr greifbar. Aber auch im Westen muss es eine Zeit gegeben haben, da bei den Italikern die eigene Form sich noch nicht durchgesetzt

<sup>1</sup> Verf., a. O. 27 f.

<sup>2</sup> Zum Folgenden vergl. G. Karo, a. O. 344 f.; B. Schweitzer, *Gnomon* 4, 173 f.; 176 f.

hatte und der Charakter des Vorhandenen durch starke Uebernahmen altmediterraner Formen bestimmt war. Diesen Vorgang wenigstens in Spuren noch zu fassen war ein Ziel unserer Be trachtungen.

Sie haben einen beträchtlichen Umkreis durchmessen. Zum Schlusse darf gegenüber dem, was bei dieser Gelegenheit besprochen wurde, an das erinnert werden, worin nicht nur der beschränkte Raum, sondern mehr noch das beschränkte Wissen und Können des Verfassers Schranken gezogen haben.

Einmal darin, dass bei dem Versuch, das 'Reich' des Stiergottes festzustellen, im Westen schon bei der nächsten Umgebung Italiens Halt gemacht, dass auf den Süden der Mittelmeerzone gar nicht eingegangen worden ist. Gerade hier hat jüngst die Initiative L. Frobenius' ganz neue Ausblicke eröffnet. Es muss genügen, auf die sich hier anbietenden Möglichkeiten hingewiesen zu haben.

Eine zweite Frage, die wohl verdiente, in Angriff genommen zu werden, ist die nach der Bedeutung jener seit der altorientalischen Kunst so häufig wiederkehrenden Gruppe des 'Würgers'. Unter den verschiedenen Formen, die begegnen, ist gerade der Stier, der von dem Löwen niedergerissen wird, eine der häufigsten; auch im italischen Bereich liessen sich zahlreiche Denkmäler namhaft machen. Aber eine Erklärung kann, wenn überhaupt, so unmöglich von dort allein her gewagt werden; sie hätte das gesammte Verbreitungsgebiet ins Auge zu fassen.

Damit sind wir bereits bei dem dritten Punkte angekommen, der Frage nach der Bedeutung des Stieres überhaupt. Sie wurde im Vorangegangenen häufig genug gestreift und auf mancherlei gegenseitige Uebereinstimmungen verwiesen. Eine zusammenfassende Untersuchung auch da zu geben wurde indessen bewusst vermieden, um das Bild fürs erste nicht zu komplizieren. Das geschichtliche Ergebnis, auf das es hier zunächst ankam, sollte in möglichst einfachen und klaren Linien hervortreten.

*Frankfurt am Main.*

FRANZ ALTHEIM

# AN ANCIENT SEMITIC MYSTERY-PLAY

FROM A CUNEIFORM TABLET DISCOVERED  
AT RAS ESH-SHAMRA

The following text was found inscribed in alphabetical cuneiform upon a large clay tablet unearthed in 1930 at Ras Shamra on the north coast of Syria.

The tablet dates about 1350 B. C., though the text itself is certainly more ancient still. It is now preserved in the Louvre at Paris (AO. 17189) and was first transcribed and translated by the French scholar Charles Virolleaud in the periodical « *Syria* », xiv (1933) pp. 128-151.

The present translation is made from a fresh collation of the original tablet, for access to which the writer is indebted to the kindness of M. René Dussaud, Conservator of Oriental Antiquities at the Louvre. This fresh collation serves only to deepen one's admiration at the skill and accuracy of M. Virolleaud's first copy.

The text is here interpreted in a new way<sup>1</sup> as being the *libretto* of a miracle-play. This play, enacted at the autumn festival which ushered in the season of « early rains » (shita), represents the birth of the saviour-god or « eniautou-daimon » who brings back fertility to the languishing earth. The drama really consists in a connected mystagogical interpretation of various religious ceremonies performed at the festival, and the text, actually interspersed with rubrics, was evidently recited by a priest in explanation of the action.

<sup>1</sup> A suggestive, though partial, edition by W. F. Albright appeared in the Journal of the Palestine Oriental Society, 14. 1934, pp. 133-8. G. A. Barton's edition in the Journal of Biblical Literature, April 1934, is based on a very doubtful theory and introduces a number of highly questionable renderings.

The festival at which the play was enacted was, in all probability, the prototype of the great feast of Sol Invictus held in Syria at the beginning of autumn down to Roman times. This will explain why the saviour-hero is identified with the Morning Sun (Shahar).

The writer's detailed commentary upon this text will appear anon in another place.

*Prologue<sup>1</sup>*

ll. 1-7: I call upon the Gods Gracious and Fair,  
even the Princes,  
who set men's cities in an high estate,  
whose hand encircles their heads  
amid windswept wastes,  
and who give them succour.

Eat ye of the bread of....  
and drink ye of the pleasant wine !  
Thou Shalem,  
do thou be king, O Shalem,  
over the kingdom of Arabim and Shinanim !<sup>2</sup>

## I.

*Vintners are shewn pruning the vine; this symbolises the «pruning» of MOT, the vanquished god of the Summer Drought.*

ll. 8-11: Mot sate whilom upon his throne,  
in his one hand was the sceptre Childlessness,  
in his other hand the sceptre Widowhood;  
yet lo, they that prune the vines now prune him,  
they that bind the vines now bind him,  
they tear from him his stones as from a vineyard!

<sup>1</sup> This is the *dhikr* or 'opening invocation' which forms the initial act of all Semitic ritual.

<sup>2</sup> The Arabim are the dwellers in the *arabah* or 'steppe-land', i. e. the nomads. The meaning of *Shinanim* is not yet clear.

## II.

*ll. 12-13: Rubric:* Transfer the images of the crescent-moon to the table-stone. Then let the Arabim take up this refrain in chorus:

« Oh, the field is now a very field of God,<sup>1</sup>  
a very field of Asherat and the Virgin! »<sup>2</sup>

## III.

*Certain milk-bearing animals, called ḡazarim, are burnt<sup>3</sup>. This is really a milk-charm, but is taken to symbolize the discomfiture of Mot, whose other name is indeed Gazar.*

*ll. 14-22: Rubric:* Sacrifice milk-bearing beasts (*ḡzrm*) over the fire; seethe a kid in milk and a potent male animal (?)<sup>4</sup> in curd. Perform the immolation over a basin....

*Accompanying recitation:*

« Behold, here cometh the Virgin  
and is on the hunt;  
Behold, she bindeth Gazar,  
darling of gods and men! »

*Rubric:* Then shall the Arabim erect thrones for the Eight Gods and seats for the seven Ladies of Might<sup>5</sup>.

## IV.

*Second Invocation*

*ll. 23-29:* I am jealous for the names of the Gods Gracious,  
even the Princes;  
I call upon the Gods Gracious,

<sup>1</sup> ‘field of God’ is a Semitic idiom for a rain-blessed and hence god-visited field.

<sup>2</sup> The Virgin (*Rḥam*) is a title of the goddess Anat, the vanquisher of Mot.

<sup>3</sup> This is the custom underlying the Israelitic prohibition against « seething a kid in its mother’s milk ».

<sup>4</sup> In the original *annkh*, which is not a Semitic word. I have identified it with Hittite *amanukh-as*, an adjective variously applied to cows and goats.

<sup>5</sup> The identity of these deities is unknown.

dwellers in islands, sons of the sea,<sup>1</sup>  
who suck at the breast of Asherat!  
Thou Sun, . . . . .  
Oh, who is it that (fatteneth) the lean kine  
and maketh the grapes to blossom?  
'Tis Shalem!  
Therefore do the Arabim and Shinanim now come  
with sacrifices in return for these favours!

*Refrain:*

« Oh, the field is now a very field of God,  
a very field of Asherat and the Virgin! »

*Rubric:* (this) they repeat.

## V.

*The priests fetch water from the ocean and pour it out, as a rain-charm, in the temple<sup>2</sup>. This is taken to symbolise the power of El, the high god, which is boundless like the ocean. Meanwhile, the sacred women raise a lament for Mot.*

ll. 30-38a: See, now they come to the edge of the sea,  
and proceed to the edge of the ocean,  
they take in their hands ladles in pairs,  
— a pair of ladles to an ewer.

Then lo, one woman lets them down  
and lo, another lifts them up,  
and lo, a third exclaimeth:

« Ah, AD AD (Daddy, Daddy) »,<sup>3</sup>  
yea, lo, she exclaimeth:

<sup>1</sup> The Gods Gracious are a Kabeiric group. The title 'dwellers in islands' (*agryyn*) harmonizes with the Greek tradition that the Kabeiroi came from the islands of Samothrace and Lemnos.

These Kabeiroi, as in classical myth, form the 'holy family' of the saviour-god. Not impossibly they represent the Pleiades whose setting ushers in the rainy season.

<sup>2</sup> For parallels cp. Lucian, *De Deo Syrii*, 13; Mishnah, *Sukkah*, 4. 9-10.

<sup>3</sup> AD.AD: a 'baby-word' meaning 'Daddy'. The word recurs in the familiar Attis. Mot is here regarded as bisexual, combining in him both aspects of generation.

« Ah, RM RM (Mummy, Mummy),  
surely, the hand of El is long like the sea,  
yea, the hand of El is like the flowing main;  
long is the hand of El like the sea,  
the hand of El like the flowing main! ».

Then doth El take the pairs of ladles,  
— a pair to every ewer —  
he takes them, and places them in His temple.

Then El breaks his (Mot's) sceptre,  
El blunts the staff of his hand.

Then he proceeds (to send) the early rain  
from his heaven,  
even the early rain from heaven.

## VI.

*Now ensues the Sacred Marriage. El (in the form of a priest) mates with the goddess (in the form of a priestess). The goddess thereupon exclaims that this very fertility rite completes the rout of Mot, god of sterility and drought.*

*Prior to the Marriage, a bird is flayed and roasted. This is taken to symbolise the burning of Mot.*

ll. 38b-49a: Now they flay a bird  
and set it over the coals.

Now, when El cozens his consort,<sup>1</sup>  
his consort cries out:

« Ah, Mot Mot,  
now is he breaking thy sceptre,  
snapping the staff of thy hand!  
How now art thou burned like a bird in fire,  
how now art thou roasted over the coals! ».

<sup>1</sup> In the original throughout 'the two wives', but this is a purely grammatical construction and refers to the fact that the consort of El is in reality a compound figure made up of the two goddesses Asherat and Rakham.

Even so doth the consort<sup>1</sup> cry out,  
the consort<sup>1</sup> of El and her attendants.

Thus too doth the consort<sup>1</sup> cry out:

« Ah, AD AD (Daddy, Daddy),  
now is he breaking thy sceptre,  
snapping the staff of thy hand!  
How now art thou burned like a bird in fire,  
how now art thou roasted over the coals! ».

Even so doth the maiden<sup>1</sup> cry,  
the maiden<sup>1</sup> of El and her attendants.

Thus too doth the consort<sup>1</sup> cry:

« Ah, Mot, Mot,  
now is he breaking thy sceptre,  
snapping the staff of thy hand!  
How now art thou burned like a bird in fire,  
how now art thou roasted over the coals! ».

Even so doth the consort<sup>1</sup> cry out,  
— the consort<sup>1</sup> of El and her attendants.

## VII.

*The marriage is consummated.*

*In point of fact, a number of priests mate with a number of priestesses. Subsequently, after a presumed interval of time, these come separately and announce to El that the women have born sons. In reality, of course, each one of them himself represents El, but this is the only practical way of representing scenically the birth of the children. These are the Seven Gods Gracious, the greatest of whom is the seventh, the saviour god Shalem Shahar (Prosperity and Dayspring).*

ll. 49b-61: See, he stoops,  
he lifts her lips to his,

<sup>1</sup> V. la nota 1 di pag. 160.

sweet indeed are her lips,  
sweet like a ripe grape.

In embrace and in conception,  
in passion is she enmeshed<sup>1</sup>  
and beareth Shalem-Shahar !

See, he bringeth the tidings unto El :  
“ My wife, O El, hath given birth ! ».  
“ What hath she born ? ».  
“ My child is Shalem-Shahar ! ».

*Rubric* : Proceed, offer a large animal to the Sun-goddess and the prescribed offerings<sup>2</sup> to the Stars.

See, he stoops,  
he lifts her lips to his,  
sweet indeed are her lips.

In embrace and in conception,  
in passion is she enmeshed....

*Rubric* : They repeat this five times more in respect of the whole family of the Princes....

Behold, the brides become pregnant  
and give birth ;  
they give birth to the Gods Gracious  
dwellers in islands, sons of the sea,  
who suck at the breast of our Lady !

See, each one brings the tidings to El :  
“ My wife, O El, hath given birth ! ».  
“ What hath she born ? ».  
“ 'Tis the Gods Gracious (that are born),  
dwellers in islands, sons of the sea,  
who suck at the breast of our Lady ! ».

<sup>1</sup> i. e. made pregnant. Cp. semasiologically the Arabic *khabala* lit. ‘bind’, then ‘be pregnant’, orig. *qns*.

<sup>2</sup> i. e. *knm* which is the Assyrian *ginnu* ‘the regular offering’; Hebrew *tamid*.

## VIII.

*A prayer that the seventh son may soon be born (?).*

ll. 61b-65a:

Let now the earth have speech,  
 let now the skies have speech,  
 that also which passeth athwart them  
 — even the fowl of the air  
 and the fishes which are in the sea!  
 So may they fare forth in the midst of them  
 to the right hand and the left,  
 and so may they (raise a song?).

« O thou wife whom I impregnate (?).<sup>1</sup>  
 bear thou now the seventh son  
 who shall upbuild what now lies ruined ».<sup>2</sup>

*Rubric:* Proceed, offer a sacrifice.

## XI.

*This episode is obscure. Apparently, the goddess is portrayed in search for the missing eniautos-daimon. The motif is then the same as Demeter searching for Kore, Isis for Osiris etc.*

ll. 65b-76: "Tis the middle of the wilderness of Kadesh!

See, she goes a wandering 'mid stocks and stones  
 for seven whole years<sup>3</sup>.

• • • • •  
 • • • • •  
 See, they are roaming to the bourne of the desert,  
 over the prairies.

See, they encounter a lad sowing seed,  
 and they cry unto him :

<sup>1</sup> This rendering is provisional. The word rendered 'whom I impregnate' is in the original *etrakh* which I connect with Assyr. *rēkhu*. Viroilleaud thinks it is a proper name identical with the moon-god Terach. He renders: « Now bear the seventh, thou wife of Etrakh ».

<sup>2</sup> i. e. [w]ṣd (from ṣdd). Viroilleaud thinks of the city Ashdod and so restores. If so, we must see a pun.

<sup>3</sup> The next line is quite obscure.

« Ho, thou lad, thou lad,  
open (to us thy door) ! ».  
And see, he opens it.  
Then swarm they into the dwellingplace,  
and enter the portals (crying):  
« If thou have bread,  
give that we may eat;  
if thou have wine,  
give that we may drink ! ».  
Then the lad sowing seed replies unto them:  
« Only such wine have I  
as is contained in my jug;<sup>1</sup>  
howbeit, ye are foresent ».  
So he gives them a  $\lambda\bar{o}g$ <sup>2</sup> of wine  
and fills his large jug for them.  
*(The rest is wanting).*

## POSTSCRIPT :

I should like to add that this text at last gives us an example of the Mediterranean mystery-play out of which the essential forms of Greek drama evolved. Note that we have here (a) an opening choral song, (b) an *agon*, (c) a *xορυδιας*, or lamentation, (d) the ritual sacrifice of a goat, as at the performance of Greek tragedies and whence possibly the name *τραγωδια*. I am working this out fully in my complete edition.

*London.*

THEODOR HERZL GASTER

<sup>1</sup> Lit. « as hath entered into my jug ».

<sup>2</sup> A liquid measure of roughly half a pint.

## SEALS OF THE GODS

At Babylon during the excavations two big lapis lazuli cylinder seals were found; they are now in the Vorderasiatischen Museum, Berlin, and have frequently been reproduced in illustration<sup>1</sup>. They measure 12cm. in height, and are bored lengthwise. The first represents the god Marduk standing in a stiff but dignified attitude, and holding in one hand the measuring rod and line of an architect, and in the other hand, which is lowered and pressed against his side, he grasps a curved weapon<sup>2</sup>. His high crown is adorned with rings and rosettes, and topped with a row of feathers, and his robe is ornamented with disks of varying sizes so that it resembles a starry mantle. Three big disks, probably of metal, and each one engraved with a different design, are suspended one below the other from the ends of a broad chain which passes round his neck. Disks like these, and worn in the same manner, can be seen on the ritual mantle of a goddess who is portrayed on numerous clay reliefs of the period of the First Dynasty of Babylon<sup>3</sup>, and also on the dresses of two goddesses who appear on the *kudurru* of Nabû-shumi-ishkin<sup>4</sup>. Evidently they were symbols of a divinity with markedly astral characteristics. The god stands on a base engraved with rippling lines to indicate the heavenly ocean, and at his feet crouches his holy animal, the horned serpent-dragon. This seal belongs to the middle of the ninth century, for a long inscription announces that it was dedicat-

<sup>1</sup> Koldewey, MDOG Nr. 5 (1900), 12-15, Abb. 2-3.

<sup>2</sup> Koldewey, *Das wieder-erstehende Babylon*<sup>2</sup>, 216, Abb. 135; *Tempel von Babylon und Borsippa*, 48, Abb. 74; Weissbach, *Babyl. Misc.*, 16f., fig. 1; Jastrow, *Bildersmappe*, Taf. 5, Abb. 14; Heuzey, *Origines Orientales*, 340, fig. 5; Meissner, AO XV (1915), 76, Abb. 133; Prinz, *Altorientalische Symbolik*, 124; Gressmann, AOBAT<sup>2</sup>, 90, Abb. 314; Unger, *Babylon*, 209f., Taf. 25, Abb. 39; RV IV, 2, 'Götterbild', 421, § 14, Taf. 195, a.

<sup>3</sup> Van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*, 83f., No. 431, fig. 113.

<sup>4</sup> VA 3031; RV IV, 2, S. 421, Taf. 202, b.

ed for the prolongation of his life by Marduk-zakir-shum I to Marduk, his lord, who dwelt in *Esagila*; finally it states that the king « a seal of shining lapis lazuli, with splendid gold bedight, an ornament for his glossy neck, has prepared and offered ».

This is not the first time that we hear of a seal of Marduk, for the Creation Legend relates how Marduk took from Kingu the tablets of fate<sup>1</sup>:

<sup>121</sup> « He took from him the tablets of fate, which it was not proper for him [to have].

<sup>122</sup> With a seal he sealed them, laid them in his bosom,

<sup>123</sup> After he had overcome, had slain his enemy ».

The second cylinder seal represents Adad, and is very similar to the first, in spite of the fact that it was dedicated more than two hundred years later, for it is inscribed: « To the god Marduk, the great lord, his lord, Asarhaddon, king of the world, king of Assyria, that he may live, has dedicated [this seal] »<sup>2</sup>. Adad has, like Marduk, a feather-trimmed crown and a starry robe with pendent disks, but on his chest a ziggurat is delineated. In each hand he holds the lightning; it has double flames in the symbol he holds upright in his left hand, and triple flames in the symbol which he brandishes like a weapon in his raised right hand. In his left hand he also holds the cords attached to two animals crouching at his feet, his traditional bull and, in the foreground, a winged lion. The base on which he stands is engraved with conventional mountains. The important detail about this seal is the second inscription which it bears: « Seal of the god Adad from the temple *Esagila*. Treasury of the god Marduk ». Both seals are peculiar in that the representation is not engraved as it is on

<sup>1</sup> *Enûma elîs*, Tab. IV, 121-3; Jensen, KB VI, 1, p. 28; Ungnad, *Religion*, 44; Ebeling, AOTAT<sup>2</sup>, 119.

<sup>2</sup> Koldewey, *Das wieder-erstehende Babylon*, 216, Abb. 134; *Tempel von Babylon und Borsippa*, 48, Abb. 75; Weissbach, *Babyl. Misc.*, 17f., fig. 2; Jastrow, *Bildersammlung*, Taf. 5, Abb. 15; Eisler, *Weltkriegsmantel I*, 60f., Abb. 7; Cook, *Zeus* II, 1, p. 769, n. 1, fig. 731; Jacobsthal, *Der Blitz*, 4; Boissier, OLZ XIII (1910), 74-6; Heuzey, *Origines Orientales*, 343; Meissner, AO XV (1915), 76, Abb. 134; Gressmann, AOBAT<sup>2</sup>, 93, Abb. 326; Unger, *Babylon*, 210, Taf. 25, Abb. 38; RV IV, 2, 'Götterbild', 417, Taf. 195, b; Furlani, *Il Bidental*, SMSR VI (1930), 13-16; Fulmine, *Studi Etruschi* V (1931), 219; *Bilderatlas d. Religionsgesch.* hrsg. von H. Haas, 6. Lief., Abb. 11 a-b.

ordinary seals, but is carved in low relief, so that a cast taken from either of them produces an incuse design. Both seals are of lapis lazuli, and consequently are of the blue colour which served to protect the wearer from the Evil Eye.

These two pieces belong to a rare class of works of art, that of cylinder seals which were the personal property of a divinity. They were bored lengthwise so that they could be strung as the central bead of a necklace. Perhaps this was partly to ensure their safe custody, for these seals were not purely ornamental, but were also used for their proper purpose, namely to seal such documents or objects as were intimately connected with the divine owner of the seal. Clay figurines illustrate how the ornament was worn<sup>1</sup>. It was placed in the very middle of the string of beads, arranged in such a way that it rested at the base of the wearer's throat. If it were very large it was attached to the necklace like a pendant, and hung down on the owner's chest.

Marduk and Adad must both have possessed seals long before the donations recorded above. The seals of divinities, however, like those of mortals, must have become blurred with use; perhaps on such occasions privileged worshippers were permitted to offer a new seal carved with the divine image to replace the worn one.

About the time that Marduk-zakir-shum made his dedication to the god Marduk one of his officials, a certain Ibni-Ishtar Šangū (*dingir*) Ušur-amāt-sa, presented to his patron goddess a fine seal which was to be strung on her necklace. The seal itself has disappeared, but a record of his gift was inscribed on a tablet discovered at Erech<sup>2</sup>. The obverse is now illegible, but the reverse reads: « For the prolongation of his days, the safeguarding of his race, to come and to go without let or hindrance before his king; to Ušur-amātsa, who dwells at Uruk, his Lady, he has dedicated this ».

(A line is left blank.)

« This is what is [inscribed] on the seal which is part of the necklace of the goddess Ušur-amātsu ». The goddess Ušur-amātsa

<sup>1</sup> Van Buren, *Clay Figurines*, 89, Nos. 449-50, fig. 123; p. 33f., Nos. 171-2, fig. 48; perhaps also 73f., No. 393, fig. 100.

<sup>2</sup> AO 7038; Thureau-Dangin, RA XVI (1919), 123.

(variant *Uşur-amāt-su*) was a secondary divinity who was worshipped in the temple *E-anna*<sup>1</sup>. Ibni-Ishtar, her priest, held important official posts, and certain lands were bestowed upon him by Marduk-zakir-shum, as the king records on a *kudurru* from Erech.

This is not the only time that the seal of a divinity is mentioned in connexion with the goddess Uşur-amātsa. A letter from a king of the later Babylonian period was found at Erech and is now in the British Museum, No. 117666. It has been published by Mr. Sidney Smith<sup>2</sup>, and his translation runs as follows: « The King's order to Inurta-shar-uşur, Nabû-nadin-shum, and Marduk-eṭir. It is well with me; let your hearts rejoice within you. When you have seen [this] tablet, take no rest; that seal, whether it be of Ea of Eridu or Ea of Nimid-Lagudu, do you therefore search for either before the divine standard or before Uşur-amātsu or before the gods of the temple or among the stones, and wherever it is take [it] up for me and bring it quickly ». One may infer from this royal missive that the king ordered search to be made for a seal of the god Ea which had been mislaid. He suggests that it may be found strung on the necklace around the neck of the statue of Ea of Eridu, or the other statue of the same god portrayed in the aspect under which he was worshipped at Nimid-Lagudu. On the other hand, it might be among the objects from the treasury displayed in front of the divine standard or the statue of the goddess Uşur-amātsu, or possibly among the stones strung into necklaces to adorn the sacred images upon festive occasions. Wherever it is, it is to be taken and brought immediately to the king.

That Ea possessed a seal we knew already from quite another source, for a clay tablet from Nippur, apparently of the time of Samsu-iluna, relates to the sale of temple offices in the temple of Enki and Damgalnunna<sup>3</sup>. The deities themselves were the high

<sup>1</sup> Nies and Keiser, *Babyl. Inscr. Coll.* Nies II, No. 31; Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 23, 57, 92; Jean (\* Uşur-amātsu et Uşur-amātsa », RA XXXI (1934), 167-9) suggests that Uşur-amātsu was a creation of the theologians to personify the consort of Uşur-amātsa, an epithet of Ishtar in her aspect as goddess of Erech. But in this dedication both forms of the name are used to refer to the same goddess.

<sup>2</sup> *The Seal before the God*, JRAS 1926, pp. 442-6.

<sup>3</sup> Constantinople Mus. No. 1483; Poebel, BE VI, 2, pp. 13, 52f., pl. 44, No. 66; Lindl, *Priester- und Beamtenstum*, 209, Nr. 910.

contracting parties, and the document bears three impressions of their seal inscribed : (*ilu*) *Enki* (*ilu*) *Dam-gal-nun-na*. Another tablet, dated the fifteenth year of the reign of Hammurabi, records a money loan bearing 'the interest of Shamash'<sup>1</sup>. The loan was made on the part of 'Shamash and Aia', and this appears to be another instance in which the deities themselves were the contracting parties. It is unusual, however, to find a document sealed with the personal seal of a divinity, for as a rule the *šangû* of the temple was empowered to authorize ordinary transactions<sup>2</sup>.

Evidently all gods, of whatever rank, possessed cylinder seals which could be used for practical purposes, or worn as ornaments. Mention of such an ornament strung on a necklace worn by a goddess occurs in the Epic of Gilgamesh where we are told<sup>3</sup>:

<sup>162</sup> « The gods like flies gathered above the sacrificer.

<sup>163</sup> As soon as ' the Mistress of the Gods ' came thither

<sup>164</sup> She held aloft the great ornament, which Anu according to her wish had made for her.

<sup>165</sup> ' Ye gods here, as surely as I the lapis stone at my neck may not forget,

<sup>166</sup> So will I remember these days, and forget not forever ' ».

On this passage Jensen comments that all the evidence shows that this sumptuous ornament, NIM, which he translates 'intaglio', was a 'worked' stone, adorned either in relief or in incuse, that is to say, a carved stone of some kind. This explanation must be correct, for the ornament of lapis lazuli was the goddess's personal seal which was strung on her necklace, and which, she implies, it would be inconceivable that she should forget, not merely because it was the token of Anu's affection for her, but because with it she made a mark which signified the unalterable expression of her will.

<sup>1</sup> VAT 1076; VS Heft VIII, 128; Lindl, *Priester- und Beamtenamt*, 103, Nr. 373.

<sup>2</sup> Ungnad, VS Heft VIII, Nr. 117-18; also Nr. 93-4.

<sup>3</sup> Tab. XI, 162-6; Jensen, KB VI, 1, S. 240, 502; Jastrow, *Civilization of Babylonia and Assyria*, 450f.; Ungnad, *Religion*, 107; Ebeling, AOTAT<sup>2</sup>, 179; Campbell Thompson, *Epic of Gilgamesh*, 63, pl. 49; Langdon, *Semitic Mythology*, 221.

In the myth of Labbu, the Great Serpent, the god Enlil gives instructions to Tishpak<sup>1</sup>:

- Rev. <sup>2</sup> « 'Cause a cloud to go up, a hurricane [unchain],  
<sup>3</sup> The seal of thy mouth [hold] before thy face;  
<sup>4</sup> Throw it, slay the Labbu'.  
<sup>5</sup> He caused a cloud to go up, a hurricane [he unchained],  
<sup>6</sup> The seal of his mouth [he held] before his face,  
<sup>7</sup> Threw it, and slew the Labbu ».

The title of the seal has been variously interpreted as 'thy seal of life', 'the seal of thy soul', 'the seal of the throat'; nevertheless, 'the seal of thy mouth' may be closest to the original meaning, for by means of the seal the god set his irrevocable mark to the words which issued from his mouth when they had been written down and thus rendered concrete. The original form of this legend must go back to a remote period, and it proves that it was customary for a god to own a seal even in very early times. With the invention of writing the need must have arisen of some implement by which a distinctive personal token could be impressed on the soft clay to give to the written word the full weight of sanction and authorization. Evidently Tishpak's seal was an unusually big one if it could be used as a weapon of offence, unless, of course, its efficacy was enhanced by the aid of magic.

Many primitive cylinder seals were of much larger dimensions than was customary in later times, and the earliest extant seal of a god which is so far known measures 41mm. in height, diam. 28mm. It belongs to the period of Agade and is of mottled marble<sup>2</sup>. The scene engraved on it depicts a worshipper led by a secondary divinity into the presence of the god Ningizzida, who stands on the back of his horned and crowned 'dragon'. Four serpents rear their heads above the god's shoulders, and he holds a mace in his outstretched left hand. Like the lesser divinity he is crowned with a flat cap resting on a single pair of horns, and wears a

<sup>1</sup> CT XIII, 33f.; Jensen, KB VI, 1, S. 46; Ungnad, *Religion*, 62; Ebeling, AOTAT<sup>2</sup>, 139; Langdon, *Semitic Mythology*, 288; Jacobsen, *Tell Asmar and Khafaje*: OIC No. 13, 1932, p. 53f.

<sup>2</sup> B. M. 122125; B. M. Quarterly V (1930), p. 97f., pl. XLVIII, b, fig. 3; Van Buren, *Iraq* I (1934), 71, pl. IX, b.

skirt with vertical folds. The bearded worshipper, on the contrary, is bareheaded and is clad in a fringed shawl. He supports on one arm the goat which he has brought as a sacrifice. This might be considered an ordinary scene of presentation to a divinity were it not for the accompanying legend<sup>1</sup>:

<i>a-na tur ba-dub</i>	« What as a gift [to the temple] is brought in,
<i>kišib ug-hu</i>	The seal of the lion-bird
<i>BAD ni-bal</i>	As a votive offering sets a mark upon it.
<i>a-na e2-si-zu</i>	What as thy offering to the temple,
<i>a-na e2-si</i>	Whatsoever as an offering to the temple [thou gavest]
<i>Ur-(dingir)Nin-a-zu</i>	Ur-Ninazu,
<i>dumu-zu</i>	Thy son,
<i>a-mu-na-[ru]</i>	Dedicates it to him ».

This seal is obviously the 'seal of the lion-bird', that is to say, of the god Ningizzida whose attribute the lion-bird was. The legend proves that whatsoever was dedicated as a votive offering for the personal use of the god was branded with his own mark, and thus rendered sacrosanct; it could never be used for any mundane purpose. Naturally at that early period this applied only to durable gifts which were intended exclusively for the use of the god, and did not refer to such perishable offerings as the goat brought for a sacrifice, because then only certain portions were reserved for the deity, while other portions were the perquisites of the priests.

A cylinder seal of black stone may also have belonged to this class<sup>2</sup>. It is pierced lengthwise, and measures 30mm. in height, diam. 21mm. The scene portrays a divinity who rises above or between two elevations. He wears a skirt with vertical folds girt round his waist, and a horned cap. Rays spring up above his shoulders, and in his left hand he holds a serrated weapon. To right and left of him the great wings of a door are held open by

<sup>1</sup> This transliteration and translation I owe to the kindness of the Rev. Pater Anton Deimel, S. J.

<sup>2</sup> Speleers, *Mus. R. du Cinquantenaire: Cat. des Intailles et Empreintes Orientaux*, 116f., No. 594, and fig. p. 84.

two attendant gods, clad like the principal figure. They turn their heads backward, away from the centre of interest, as if to call the attention of the spectator to the miracle which was being revealed. The inscription is in four columns, intermingled with the figures; it reads:

<i>(Dingir) Ma-ni-iš-ti-su</i>	« [For the god] Manishtisu,
<i>Da-ri-bu</i>	Daribu,
<i>dam Lugal-ezem</i>	Wife of Lugal-ezem,
<i>mu-na-dim</i>	Has made [this seal].

The scene apparently represents the sun-god Shamash rising above the mountains, and the connexion of the subject with the god Manishtisu is obscure. If this deity was really the deified king of that name it is possible that he was assimilated to Shamash, and was made manifest to his worshippers in that guise.

Deeds concerning the administration of the god's temple were often impressed with the seal of the scribe who drafted the document, or, in more important affairs, with the seal of the *šangū* acting as the representative of the god. The seal of the deity was used only on very special occasions. Yet there are instances in the time of Nabonidus and in the Persian period in which slaves or cattle were branded or stamped indelibly with the seal of the god to prove exclusive and permanent possession<sup>1</sup>. The slaves of Ishtar, *Belit* of Erech, were marked on the hand with a little star and another device<sup>2</sup>. Ishtar's own personal seal cannot have been used for this purpose because such an indelible mark could only have been made by a branding iron; but apparently it reproduced that part of the design on the goddess's seal which consisted of her two most characteristic emblems. The late Professor Raymond P. Dougherty made a careful study of the *Sirkūtu*, an order of male and female persons whose consecration to the deity con-

<sup>1</sup> Strassmaier, *Inschr. von Nebukadnezar*, 360: 10; Dougherty, *Goucher College Cuneiform Inscr.*, No. 194.

<sup>2</sup> Lutz, *Neo-Babyl. Doc. from Erech*, 39, No. 37; Dougherty, YOS: *Researches* V, 2, p. 33, No. 154; Tremayne, *Records from Erech*: YBT VII, No. 66; compare Professor Franz Cumont's discussion (*Harvard Theological Review* XXVI (1933), 151-60) of a fragment of papyrus relating to a ritual of initiation into the mysteries. The ritual directs: « à l'aide d'aiguilles acérées / on gravera sur ses mains deux sceaux / de façon à marquer le myste à jamais ».

stituted possession not only for the duration of their own lifetime, but for that of their descendants at least to the third generation<sup>1</sup>.

The seals which have been here discussed prove that in earlier times the seal of a divinity might be made of any suitable, hard substance, and might display a subject in which the divine owner figured prominently. Later, on the contrary, seals of this class seem to have been made exclusively of lapis lazuli, and this rule became so invariable that when the 'Mistress of the Gods' spoke of the lapis lazuli stone at her neck anybody hearing her words would have at once understood that she referred to her seal. Moreover, from the time of the First Dynasty of Babylon, and perhaps even earlier, accessory figures were eliminated from the scene illustrated on this class of seals, and the scene itself was restricted to the image of the divinity represented in full majesty, and identified by a brief inscription stating to whom the seal belonged.

*Roma, 20 Settembre 1934.*

E. DOUGLAS VAN BUREN

<sup>1</sup> *The Shirkatu of Babylonian Deities*: YOS: *Researches* V, 2, 1923; see especially 33-8, 82-5, 88.

## I CULTI DI ANDANIA

Nel 1860, quando il Sauppe ebbe pubblicato la grande iscrizione trovata due anni prima nel villaggio di *Kostantīnoi* e relativa ai misteri di Andania<sup>1</sup>, quest'antica città della Messenia acquistò d'un tratto presso gli studiosi una importanza molto maggiore di quella che fino allora avevano potuto darle sia Tito Livio, ricordandola come il luogo in cui nel 191 av. Cr. convennero T. Quinzio Flaminino e Diofane capo degli Achei<sup>2</sup>, sia Pausania, descrivendone la località e i culti e le vetuste tradizioni<sup>3</sup>. Ma quella epigrafe che la terra messenica ci restituiva quasi completamente integra e fresca era un documento notevolissimo, il quale, oltre a fornire sicure e preziose notizie, dava origine a numerosi problemi, mentre altre e complesse domande sorgevano dal confronto fra l'epigrafe ed il testo di Pausania. Non appare, quindi, cosa strana che su Andania molto sia stato scritto; e si può dire che dal Sauppe al Wilamowitz, il quale per ultimo si è occupato dei misteri di Andania, la critica non abbia mai tacito su questo argomento<sup>4</sup>. Eppure, se gli studi frequenti e spesso molto acuti sono riusciti ad illuminare alcuni punti oscuri nel testo della grande iscrizione di *Kostantīnoi* e a dare una risposta defini-

<sup>1</sup> Sauppe, « Goett. Abh. », VIII (1860), 217 ss. Delle edizioni posteriori mi limiterò a citare: *I. G.*, V 1, 1390; Ziehen, *Leges Graec. sacrae*, 58; *Syll.*, 736.

<sup>2</sup> Livio, XXXVI, 31: *circa Andaniam parvum oppidum inter Megalopolim Messenensemque posulum*.

<sup>3</sup> Pausania, IV, *passim*. Andania è ricordata anche nell'Iliade (*B*, 596 e 730), da Apollodoro (cfr. Strabone, VIII 339 [cfr. 360]; IX 438, 448), da Polibio (V 92 6), e da Plutarco in un frammento della vita di Aristomenes (ed. Bernardakis, VII p. 145, l. 18).

<sup>4</sup> Cito per brevità soltanto i due ultimi studi, nei quali è contenuta tutta la bibliografia precedente: Ziehen, *Der Mysterienkult von Andania*, in « Arch. für Religionswiss. », XXIV (1926), 29 ss.; v. Wilamowitz, *Glaube*, II 536 ss.

tiva ad alcune fra le domande che si erano presentate alla mente degli studiosi, bisogna tuttavia riconoscere che la parte centrale e più attraente della questione di Andania — la storia dei suoi culti — è ancora tutt'altro che chiara; direi, anzi, che le ipotesi numerose e varie, e alcune non prive di acutezza, proposte dagli studiosi per risolvere il problema di questi culti messenici abbiano formato intorno ad essi quasi una matassa intricata, la quale non fa che aumentare l'incertezza. Ad illuminare, per quanto è possibile, quella parte oscura tendono queste mie ricerche: a stabilire, cioè, in quale ordine i numi di Andania si siano presentati alla venerazione dei fedeli, quale sia l'origine loro, quale — a un dipresso — il tempo in cui essi furono accolti nel santuario messenico; quali rapporti uniscano fra loro queste figure divine, ed a chi propriamente spetti l'onore dei famosi misteri che in Andania venivano celebrati.

\* \*

In ogni caso, ma specialmente quando si tratti — come nel nostro — di una questione molto dibattuta e variamente risolta, ottimo metodo è quello di risalire alle fonti, di tornare ad esaminarle con la massima semplicità, liberandosi possibilmente da ogni preconcetto; e, dopo averle ponderate e valutate, allora tenere conto di quanto altri abbia scritto, per poi giungere attraverso nuovi elementi — se vi sia da proporne — alla conclusione. E tanto più necessaria è, in questo caso, la semplicità in quanto si tratta di indagare per lo più nel dominio delicatissimo della religione, cercando di risalire attraverso i secoli una corrente spirituale della quale in molti tratti non si avverte ma bisogna intuire la presenza.

Per la conoscenza dei culti di Andania le fonti (intendo le principali e più dirette) sono poche: il IV libro di Pausania, la grande iscrizione di *Kostanfinoi*, una epigrafe di Argo, un'altra iscrizione trovata non molti anni fa nella medesima località di *Kostanfinoi*.

Il testo di Pausania deve essere esaminato con molta cura, direi anzi con un'attenzione speciale, essendo esso composto di

elementi diversi che occorre sapere distinguere l'uno dall'altro, per dare poi a ciascuno di essi il posto che gli appartiene. Pausania, dunque, ci narra che Andania fu fondata insieme con altre città, e fra esse scelta come capitale, dal primo re della Messenia, Polykaon, e da sua moglie Messene principessa di Argo (IV 1, 1 s.). Durante il regno di questi antichi dinasti sarebbe giunto in Andania un uomo di Eleusi, Kaukon, figlio di Kelainos e nipote di Phlyos, il quale avrebbe introdotto presso la regina Messene i misteri delle Μεγάλαι Θεαί, cioè delle grandi divinità eleusinie (IV 1, 5). In seguito, dopo molti anni, nuovo incremento fu dato alla celebrazione dei misteri da Lykos figlio di Pandion; a proposito del quale Pausania ricorda un boschetto chiamato ancora ai suoi tempi Λύκου δρυμός perchè in quel luogo Lykos avrebbe purificato gli adepti, e cita un verso del poeta cretese Rhianos, vissuto circa la seconda metà del III sec. ed autore di un'opera Μεσσηνιακά che è tra le fonti principali di Pausania per la storia messenica, verso nel quale appunto si ricorda il boschetto di Lykos (πάρ τε τρηχὺν Ἐλαιον ὑπὲρ δρυμόν τε Λύκοι [IV 1, 6]). Per provare che questo Lykos è proprio il figlio di Pandion, Pausania riporta l'epigramma inciso sotto una statua appartenente al νλίσιον dei Licomidi, nel demo attico di Phlya. La statua era di un certo Methapos ateniese, il quale aveva compiuto alcune modificazioni nel rituale dei misteri di Andania (μετεκόσμησε γὰρ καὶ Μέθαπος τῆς τελετῆς ἔστιν), ed aveva anche il merito di avere istituito i misteri dei Cabiri a Tebe, sì da rendere perfettamente plausibile che Pausania lo chiami τελεστῆς ε ὀργίων παντοίων συνιθέτης. Dell'epigramma, che forse era abbastanza lungo, Pausania non riporta se non quello che gli serve per convalidare le proprie assensioni intorno ai culti di Andania:

Ἅγγισα δ' Ἑρμείαο δόμους <σειμῆς> τε κέλευθος  
Δάματρος καὶ πρωτογόνου κούρας, δὴ φασί<sup>1</sup>  
Μεσσήνην θεῖναι Μεγάλαις Θεαῖσιν ἀγῶνα  
Φλυάδεω κλεινοτὸς γόνου Καυκωνιάδαο.  
Θαύμασα δ' ὡς σύμπαντα Λύκος Πανδιόνιος φώς  
Ἄτθιδος ἵερά ἔργα παρ' Ἀνδανίη θέτο κεδνῇ.

Dall'oscuro e forse corrotto quarto verso Pausania trae la conferma che Kaukon nipote di Phlyos avrebbe suggerito alla regina

Messene l'istituzione dei misteri; poi fa notare quel Λόχος Ηχυδιόνιος φώς, che viene a provare quanto egli ha detto sopra; infine dall'espressione παρ' Ἀνδανίη ricava la notizia che in antico le feste dovevano essere celebrate proprio in Andania, nella città della regina Messene, mentre più tardi, come ci dirà egli stesso, il luogo dei misteri era un *temenos* presso Andania (IV 1, 7-9). Cinque generazioni dopo Polykaon, seguita Pausania, mentre regnava Perieres, arrivò alla corte di costui Melaneus, uomo che sapeva maneggiare bene l'arco e perciò era ritenuto figlio di Apollo. Perieres lo accolse ospitalmente, e gli assegnò presso Andania una località che a quei tempi fu detta Oichalia dalla moglie dello stesso Melaneus, mentre all'età di Pausania si chiamava Karniasion<sup>1</sup> ed era il luogo dei misteri (IV 2, 2). Il ricordo delle Μεγάλαι Θεαὶ di Andania ricompare dopo un lungo intervallo nel racconto del periegeta, quando egli ci dice che nel pericolo della prima guerra messenica la famiglia sacerdotale alla quale era affidata la celebrazione dei misteri trovò rifugio in Eleusi (IV 14, 1); e riemerge altre due volte dalla narrazione della seconda guerra messenica, alla quale sembra che i sacerdoti di Andania prendessero viva parte (IV 15, 7; 16, 2). Passano i lunghi anni della dominazione spartana, poi viene finalmente la libertà con la battaglia di Leuttra e con le fervide opere di Epaminonda. Andania ed Oichalia erano quasi distrutte, ed i Messenii non volevano tornare ad abitare quei luoghi che risvegliavano nei loro animi tanti tristi ricordi. Ma ecco due sogni provvidenziali, che rinverdiscono ai Messenii le speranze e risollevarono dal secolare abbandono il culto delle Μεγάλαι Θεαὶ: il sogno di Epaminonda e quello dello stratego argivo Epiteles, il quale aiutava Epaminonda nel riordinamento della Messenia. All'uno ed all'altro appare, in sembianza di venerabile ierofante, Kaukon, quello stesso che per primo aveva introdotto nella Messenia i misteri delle Μεγάλαι Θεαὶ: a Epaminonda egli annuncia che è cessata l'ira funesta dei Dioscuri, e lo esorta a restaurare la patria dei Messenii; a Epiteles, invece, dà un ordine un poco più misterioso.

<sup>1</sup> La lezione Καρνιάσιον è stata giustamente preferita dallo Ziehen (*op. cit.*, 30, n.<sup>o</sup> 4) a quella generalmente adottata Καρνιάσιον; la prima, infatti, si accorda assai meglio della seconda al καρνιάσιον tramandato dai codici di Pausania (IV 2, 2), lezione che fu corretta in Καρνιάσιον dal Camerarius.

Lo stratego argivo dovrà cercare sulle pendici dell' Itome un luogo dove il tasso ( $\sigma\mu\lambda\xi$ ) cresca insieme col mirto, e, trovatolo, dovrà scavare la terra in quel punto e trarre a salvamento la vecchia che già è vicina a dare l'ultimo respiro, stretta com'è nella sua cella di bronzo. Epiteles obbedisce subito, trova il luogo indicato, e, scavando, viene a scoprire una idria di bronzo che egli porta subito ad Epaminonda. Aperta l'idria, si vede ch'essa contiene una sottilissima lamina di stagno arrotolata, nella quale è scritto il rituale delle Μεγάλαι Θεαί: tesoro che l'eroe Aristomenes aveva affidato al suolo della Messenia perchè non andasse distrutto durante la guerra che allora divampava (IV 26, 6 ss.). Ecco, dunque, risorta l'antica religione delle dèe eleusinie, intorno alla quale si affaccendano i discendenti della primitiva famiglia sacerdotale, sistemando e interpretando il rituale dei misteri in appositi libri (IV 27, 5), e provvedendo affinchè alle Μεγάλαι Θεαί ed a Kaukon venga sacrificato nella lieta occasione della fondazione di Messene (IV 27, 6). I misteri di Andania fiorivano ancora ai tempi di Pausania; avevano, anzi, tale fama nella Grecia che egli non esitò a dare loro il secondo posto dopo quelli di Eleusi. Pausania visitò il luogo sacro per antica venerazione (IV 33, 4 ss.), che egli ci dice essere situato presso il corso del fiume Charadros a circa otto stadi dalle rovine di Andania: il *temenos* che una volta si chiamava Oichalia e poi, dal nome di Apollo Carneo, fu detto Καρνιάστον ἀλσός. In questo sacro bosco florido di cipressi il peregrina vide le statue di Apollo Carneo, di Hagne figlia di Demeter, e di Hermes *Kriophoros*; vide la fonte che sgorgava su dal suolo ( $\alpha\varepsilon\varepsilon\sigma\tau\gamma$ ) presso la statua di Hagne<sup>1</sup>; si fece mostrare la celebre idria di bronzo ritrovata da Epiteles ed il luogo dove si conservavano le ossa di Eurytos figlio di Melaneus, quell'Eurytos in onore del quale, secondo una precedente notizia di Pausania (IV 3, 10), il re messenio Sybotas aveva istituito in antico (quando il Karniasion si chiamava ancora Oichalia) dei sacrifici funerari ( $\delta\eta\gamma\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ), che dovevano essere offerti prima delle feste per le Μεγάλαι Θεαί. Il buon Pausania, sempre pieno di scrupoli, ci dice

<sup>1</sup> Il Valmin (*Etudes topographiques sur la Messénie ancienne*, 97) ha riconosciuto la fonte di Hagne nella sorgente che appunto sgorga su dalla terra nella località oggi detta *Divári*.

che un sogno da lui fatto non gli impediva di propalare l'esistenza nel *temenos* della idria di Epiteles e delle ossa di Eurytos, mentre evidentemente gli proibiva (ed è cosa facilmente spiegabile) di diffondere le notizie raccolte intorno al rituale delle Μεγάλαι Θεατ, in onore delle quali, ma non solamente delle quali, i misteri venivano celebrati (δρῶσι γὰρ καὶ ταῦταις ἐν Καρυνθίᾳ τὴν τελετήν). Notiamo quel καὶ, che in seguito ci sarà utile.

Queste sono *esattamente* le notizie che intorno ai culti di Andania si possono ricavare dal testo Pausania. Vediamo ora quali elementi ci offre la grande iscrizione di *Kostantīnoi*, la quale — come è noto — fu incisa più di due secoli avanti Pausania, e precisamente nel 91 av. Cr.<sup>1</sup>. Essa sembra ricollegarsi ad una grande riforma nell'amministrazione del santuario, riforma che fu fatta in quell'anno ed a cui sembra avere preso larga parte un certo Mnasistrato, il quale oltre ad essere uno fra i più ricchi uomini della Messenia<sup>2</sup>, era legato da strettissimi vincoli familiari al santuario di Andania, era anzi — secondo l'iscrizione argiva della quale fra poco ci occuperemo — lo ierofante dei misteri andanici. Peraltro l'epigrafe di *Kostantīnoi* non attribuisce mai questo titolo a Mnasistrato<sup>3</sup>; essa ricorda, invece, la cessione che costui avrebbe fatta di una κάμπτρα, cioè — a quanto sembra — di un'arca, e di certi libri (βιβλία) relativi ai misteri (ll. 12 ss.), e ci dimostra la considerazione nella quale egli era tenuto dai suoi concittadini rammentando, oltre una corona d'oro conferitagli dalla città (ll. 52 ss.), alcuni insigni privilegi che gli erano stati concessi nei riguardi del santuario di Andania: il diritto di aprire la solenne processione (ll. 28), l'onore di presiedere al culto della fonte (ll. 84 ss.), la distinzione di sedere con tutta la sua famiglia ai banchetti sacri insieme con i sacerdoti (ll. 96 ss.). Quanto alle divinità alle quali erano dedicati i misteri, l'iscrizione ricorda in generale gli θεοὺς οὓς τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται ovvero γίνεται

<sup>1</sup> Per la data v. Wilamowitz, *op. cit.*, 540.

<sup>2</sup> Il Wilhelm («Oest. Jahresh.», XVII [1914], 87 ss.) riconobbe giustamente che il nostro Mnasistrato è quel medesimo che ricorre nell'iscrizione messenica *I. G.*, V 1, 1532, col. 1, 4; il quale viene gravato con il contributo di 11 mine e almeno 15 stateri, tassa di gran lunga superiore a quelle degli altri cittadini messenici ricordati nella medesima iscrizione.

<sup>3</sup> V. sotto, p. 186, nota 1.

(ll. 2 s., 28): ma, parlando dei sacrifici (ll. 33 s.), nomina singolarmente Demeter, Hermes, i Μεγάλοι Θεοί, Apollo Carneo, Hagna, ordine che ricompare a ll. 68 s., con la differenza che Hermes viene qui a trovarsi fra i Μεγάλοι Θεοί ed Apollo. Nel santuario, chiamato ora ἱερὸν τοῦ Καρνείου (l. 8) ora Καρνείστον (ll. 54 ss.), i due luoghi più importanti e venerati sembrano essere la fonte chiamata dagli antichi documenti (*διὰ τῶν ἀρχαλεών ἐγγράφων*) Hagna, presso la quale sorgeva una statua della divinità (ll. 84 ss.), e il *tempio* dei Μεγάλοι Θεοί (l. 91): tant'è vero che i due θησαυροί di pietra che si stabilisce di costruire vengono destinati l'uno alla fonte Hagna, l'altro al tempio dei Μεγάλοι Θεοί. Ricordiamo, infine, che nell'ordine della solenne processione (ll. 28 ss.) sono menzionati un sacerdote ed una sacerdotessa dei misteri, poi, dopo l'agonoteta e gli altri addetti ai sacrifici ed alle esigenze del culto, la sacerdotessa di Demeter τὰς ἑψί *'Ιπποδρόμιον*, cioè — con ogni probabilità — di un altro santuario messenico<sup>1</sup>, e la sacerdotessa di Demeter venerata in Aigila, nella località che si trovava ai confini tra la Messenia e la Laconia<sup>2</sup>. Non compare in questa enumerazione la sacerdotessa di Apollo Carneo, la quale pure è ricordata fra coloro cui spetta di partecipare al sacro banchetto (l. 97); mancanza che si spiega o per una omissione del lapicida, o — come è stato acutamente supposto<sup>3</sup> — per avere la sacerdotessa del Carneo l'incarico di ricevere la processione che si muoveva verso il santuario, di fare — per così dire — gli onori di casa.

L'iscrizione di Argo, che ho già più di una volta ricordata, fu rinvenuta nel 1904 presso il tempio di Apollo Pythios<sup>4</sup>. Essa è la parte superiore di una stele nella quale, per decreto degli arconti e dei sinedri di Argo, era stato riportato un oracolo reso alla città di Messene, avendo lo ierofante Mnasistrato consultato il dio intorno al sacrificio ed ai misteri. Ll. 24 ss.: 'Ο θεὸς ἔχρησε· Μεγάλοις

<sup>1</sup> La specificazione ἑψί *'Ιπποδρόμιον* potrebbe farci pensare sia allo ippodromo del Liceo (Paus., VIII 38, 5) sia a quello di Olimpia (Paus., VI 21, 1), dove sappiamo essere stata venerata Demeter Χαριόνη; ma non sarebbe strano, ed è anzi la cosa più probabile, che l'iscrizione alluda al santuario di Demeter a Messene, santuario che ci è noto attraverso Pausania (IV 31, 9).

<sup>2</sup> Cfr. Pausania, IV 17, 1.

<sup>3</sup> Dallo Ziehen, «Hermes», LX (1925), 344 s.

<sup>4</sup> Syll.<sup>3</sup>, 735; Schwyzer, 94.

Θεοῖς Καρνετοῖς καλλιεροῦντι κατὰ τὰ πάτρια. Λέγω δὲ καὶ Μεσ[σανί]ο[ι]ς ἐ[πι]τελεῖν τὰ μυστήρια --. Non potendosi mettere in dubbio l'identità di questo Mnasistrato con quello della iscrizione di Andania<sup>1</sup>, veniamo a sapere dal testo argivo chi veramente fosse colui che ci appariva come persona quanto mai raggardovile ma quasi circondato da un'aria di mistero nella iscrizione messenica. La risposta dell'oracolo di Argo si riferisce, almeno nella parte purtroppo assai breve che ce ne è pervenuta, a due domande di Mnasistrato, la prima riguardante lui stesso, la seconda invece relativa alla città di Messene nei suoi rapporti con i misteri di Andania: questo è, infatti, il significato che giustamente si dà alla frase che sopra ho citata, da quando il Wilhelm<sup>2</sup> riuscì a spiegare quel molto discusso καλλιεροῦντι, riferendolo a Mnasistrato e portando a confronto altri esempi di un simile dativo in alcune iscrizioni oracolari. La conclusione è che Mnasistrato deve sacrificare secondo i riti ai Μεγάλοι Θεοὶ Καρνετοί, ed i Messenii devono celebrare i misteri. Dal fatto che l'oracolo argivo ordina ai Messenii di occuparsi dei misteri si è voluto dedurre che questo appunto sia il momento in cui l'amministrazione del santuario di Andania sarebbe passata dai cittadini di Andania a quelli di Messene<sup>3</sup>; ma ora tutti gli studiosi sono d'accordo nel ritenere che questo passaggio non sia avvenuto e che i misteri di Andania siano stati, anche prima di questa iscrizione, governati dai Messenii, dal momento che una cittadina così piccola e povera quale sappiamo essere stata Andania nell'età ellenistica, non sarebbe stata certamente in grado di mantenere dei culti così complicati e costosi come quelli che ci vengono descritti dalla epigrafe di *Kostantinoi*. Vedremo, in seguito, quale piccola parte abbia in verità il centro di Andania nella storia dei misteri; intanto cerchiamo di chiarire completamente un punto rimasto fino ad ora un poco oscuro nella epigrafe di Argo, cioè quel Θεοῖς Μεγάλοις Καρνετοῖς. Il Καρνετοῖς è stato

<sup>1</sup> Di questa identità aveva dubitato il primo editore dell'iscrizione di Argo, il Vollgraff (« Bull. Corr. Hell. », XXXIII [1909], 180).

<sup>2</sup> In *Neue Beitr. zur Griech. Inschriftenkunde*, III (1913) [= « Sitz.-Ber. Akad. Wien », CLXXV, Abh. I], 22 ss., n. 17.

<sup>3</sup> Cfr., a questo proposito, Pasquali, « Atti Acc. Tor. », XLVIII (1912-3), Disp. I, 7 ss.

inteso ora come maschile, ora come neutro («nelle feste Carnee»)<sup>1</sup>. In realtà esso è maschile e si riferisce ai Μεγάλοι Θεοί, in quanto codeste divinità erano venerate appunto nel santuario di Apollo Carneo; così come Athena era detta in alcune città della Grecia Ἡράστια ed Ἀρεία, Afrodite Ἀρεία a Sparta, Zeus Ἀρεῖος ad Olimpia ed altrove, per non citare molti analoghi esempi italici, nei quali ugualmente si nota l'assimilazione di una divinità ad un'altra per mezzo di un epiteto, assimilazione dovuta in ogni caso a comunità di culto<sup>2</sup>.

L'ultimo documento epigrafico riguardante i misteri di Andania è una piccola iscrizione della prima metà del II sec. d. Cr., rinvenuta nella medesima località di *Kostantīnoi* e relativa ad un Tiberio Claudio Crispiano, adepto τῶν Μεγάλων Θεῶν<sup>3</sup>.

\* \*

Se mettiamo ora a confronto il testo di Pausania con la grande iscrizione di *Kostantīnoi*, ci accorgeremo subito che esistono fra l'uno e l'altra concordanze innegabili da una parte, e profonde differenze dall'altra. Pausania, visitando il santuario messenico più di due secoli dopo che l'iscrizione era stata incisa, trovò ancora vivo nel boschetto di cipressi il culto di Apollo Carneo, di Hermes e di Hagna, vide anzi di quest'ultima la statua che sorgeva presso la fonte e che doveva essere, più o meno restaurata, quella medesima che l'epigrafe ricorda (ll. 84 s.). Invece, dei Μεγάλοι Θεοί e del tempio a loro consacrato (l. 91), che secondo l'iscrizione era l'unico esistente nel *temenos*, il periegeta non ci dice neppure una parola, ricordandoci al posto loro quali divinità principali del santuario le Μεγάλαι Θεοί, cioè Demeter e sua figlia Kore, identificata con Hagna: identificazione che ancora non esisteva ai tempi dell'iscrizione perchè, come è stato giustamente osservato, Demeter e Hagna sono rammentate in quel testo separatamente, l'una al principio, l'altra alla fine

<sup>1</sup> Come neutro lo intende il Pasquali (*op. cit.*, 10), seguito dallo Hiller v. Gaetringen (ad *Syll.*<sup>3</sup>, 735).

<sup>2</sup> Cfr. Kerényi, in questa medesima Rivista, IX (1933), 24 ss.

<sup>3</sup> Valmin, *Inscriptions de la Messénie*, Arsberättelse (Lund), 1928-9, 140.

nella enumerazione delle divinità andaniche, e però non possono, sia pure con tutta la nostra buona volontà, essere comprese sotto il nome comune di Μεγάλαι Θεῖ. La medesima differenza vale anche per l'iscrizione di Argo, dove sono menzionati chiaramente i Μεγάλοι Θεοί; mentre il genitivo τῶν Μεγάλων Θεῶν dell'epigrafe più recente trovata a *Kostantīnoi* può lasciare incerti se si tratti di maschile o di femminile.

Come dovremo noi spiegare questa notevole discordanza fra Pausania e le fonti epigrafiche? Non certo accusando, come al solito, il povero Pausania di faciloneria e ammettendo che egli abbia confuso i Μεγάλοι Θεοί con le Μεγάλαι Θεῖ, e nemmeno pensando, col Wilamowitz, che questo cambiamento si debba ricercare nella fonte di Pausania e sia dovuto o ad un semplice errore o al desiderio di esaltare la religione di Eleusi<sup>1</sup>. Infatti, se in altri punti (e lo vedremo fra poco) il racconto di Pausania è discutibile, non saprei per quale ragione non gli si dovesse credere quando egli, ricordandoci il culto delle Μεγάλαι Θεῖ in Andania, ci parla di cosa non letta nelle famose compilazioni o sentita dire da altri, ma constatata necessariamente da lui stesso durante la sua visita al santuario. Dunque, lasciando da parte i supposti errori e le supposte alterazioni volute, la verità è che nel 91 av. Cr., cioè al tempo dell'epigrafe di *Kostantīnoi* e di quella di Argo, le divinità principali del santuario delle quali si celebravano i misteri erano i Μεγάλοι Θεοί, mentre al tempo di Pausania questa preminenza e quest'onore spettavano alle Μεγάλαι Θεῖ, intese come le dèe eleusinie, con questa particolarità che il nome di Hagna veniva interpretato come epiteto di Kore. Per conseguenza nella iscrizione minore di *Kostantīnoi*, di non molto anteriore a Pausania, il genitivo τῶν Μεγάλων Θεῶν dovrà essere inteso come femminile.

Chi erano i Μεγάλοι Θεοί di Andania? Certamente questo nome non ha il significato generico che gli attribuì il Wilamowitz<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> v. Wilamowitz, *op. cit.*, 539 s. Il Wil. crede perfino di riconoscere una conferma della sua opinione nella fretta con la quale gli sembra che Pausania sorvoli sui misteri di Andania: appunto perché, egli pensa, le condizioni del santuario ed il carattere dei suoi riti non corrispondevano a ciò che Pausania aveva in animo di raccontarne.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 544.

comprendendo in esso quelle divinità tanto grandi quanto oscure che si manifestavano entro il venerato recinto con lo sgorgare della fonte e col rigoglioso crescere degli alberi. Si tratta, invece, di numi ben conosciuti ai quali l'epiteto di Μεγάλοι Θεοί sostituì, con l'andare del tempo, il nome stesso. È noto che le divinità alle quali propriamente si addice il titolo di Μεγάλοι Θεοί sono i Cabiri; però bisogna osservare che a partire circa dal II secolo av. Cr., per essersi le figure dei Cabiri associate e spesso confuse con quelle dei Dioscuri, l'epiteto di Μεγάλοι Θεοί fu dato anche a questi ultimi<sup>1</sup>. Perciò i Μεγάλοι Θεοί di Andania furono intesi ora come Cabiri, ora come Dioscuri, ora anche come quelle ambigue figure emerse dalla fusione tra Dioscuri e Cabiri e chiamate dagli antichi stessi Διόσκουροι Κάβειροι. Che si tratti di Dioscuri non sembra, perchè, per ammetterlo, bisognerebbe scendere ad un'età troppo recente, almeno al primo secolo av. Cr., dal momento che soltanto in questa età il titolo di Μεγάλοι Θεοί, dopo avere accompagnato il nome collettivo di Διόσκουροι Κάβειροι, compare accanto a quello singolo dei Dioscuri; ed a siffatta datazione si oppongono le notizie della grande iscrizione di *Kostantīnoi* intorno all'antichità del culto misterico in Andania<sup>2</sup>. Così che i Μεγάλοι Θεοί di Andania devono essere Cabiri, e sono con ogni probabilità derivati non già dagli originari e lontani Cabiri di Lemno e Samotracia, ma dai più vicini Cabiri di Tebe.

Se poi ci si chieda quando il culto cabirico abbia potuto stabilirsi in questo luogo della Messenia, dovremo anzitutto escludere il lungo periodo della signoria spartana sulla Messenia, tra la seconda guerra messenica e la liberazione della Messenia per opera di Epaminonda, liberazione seguita — com'è noto — dalla fondazione della capitale Messene (370-69); perchè col ferreo e militare dominio degli Spartani non s'accorda punto la fioritura di culti stranieri, i quali — naturalmente — presuppongono rapporti più o meno intensi con altre regioni. Nè, d'altra parte, è possibile risalire ad epoca più antica della seconda guerra messenica, perchè a quei tempi il santuario cabirico di Tebe non era

<sup>1</sup> Cfr. B. Müller, Μέγας Θεός, Diss. Halle XXI (1913), 288.

<sup>2</sup> Questa antichità ci è confermata, in certo modo, anche dal racconto di Pausania, nonostante che il periegeta parli di Μεγάλοι Θεοί invece che di Μεγάλοι Θεοί ed attinga — come vedremo — ad una fonte piuttosto recente.

ancora stato fondato<sup>1</sup>. Dovremo, dunque, tenerci sotto il 370-69 av. Cr.; ma è molto probabile che appunto questa data, o uno degli anni immediatamente successivi, segni la prima comparsa dei Cabiri in Andania. È infatti un indizio significativo, e fino ad ora abbastanza trascurato, che il liberatore della Messenia e fondatore di Messene sia un *tebano*, Epaminonda<sup>2</sup>. Ora, non può fare meraviglia, ed appare anzi cosa molto verisimile, che dopo le gesta del celebre generale nel Peloponneso, mentre per impulso di lui si edificavano città e si istituivano o si rinnovavano culti sia nell'Arcadia sia nella Messenia, il santuario tebano dei Cabiri abbia voluto fondare una propria filiale nella Messenia liberata<sup>3</sup>. Certo in nessun altro punto della storia si potrebbe più opportunamente collocare l'inizio di un culto cabirico in Messenia. Anche nell'Arcadia, a Megalopoli, a Pallantion, a Clitore, sappiamo avere esistito il culto dei Μεγάλοι Θεοί, culto testimoniato per Megalopoli da una iscrizione non anteriore al I sec. av. Cr.<sup>4</sup>, per Pallantion e Clitore da Pausania, il quale nel primo caso (VIII 44, 6) varia il nome dei Μεγάλοι Θεοί con quello di Θεοί Καθαροί, mentre nel secondo (VIII 21, 4) attribuisce ai Dioscuri l'epiteto di Θεοί Μεγάλοι. Potrebbe darsi che questi Μεγάλοι Θεοί fossero, come quelli di Andania, Cabiri, e dovessero essere aggiunti alle rarissime tracce che noi conosciamo del culto cabirico nel Peloponneso. Ma, come è facile intendere, gli elementi sono troppo scarsi perché si possa sopra di essi fondare un giudizio ragionevole, e però è meglio lasciare la questione insoluta.

Occupiamoci piuttosto delle Μεγάλαι Θεαί, e vediamo se si

<sup>1</sup> L'esame archeologico delle rovine del Kabirion permette di attribuire la fondazione del santuario al VI-V secolo: risultato il quale rende possibile, almeno per la cronologia, la notizia tramandata da Pausania (IX 25, 10) che alcuni soldati di Mardonio sarebbero impazziti per l'empietà da essi dimostrata verso i Cabiri tebani.

<sup>2</sup> Il Pettazzoni (*I Mysteri*, 81) mette giustamente in rapporto con Epaminonda i misteri cabirici di Andania; se non che egli parla di riforma, non di istituzione dei misteri stessi.

<sup>3</sup> Le simpatie che Epaminonda aveva suscitato in Messenia e quindi anche i rapporti da lui stabiliti fra la Messenia e la Beozia sono confermati dal fatto che nel 362 i Messenii combatterono a favore dei Tebani nella battaglia di Mantinea.

<sup>4</sup> *I. G.*, V 2, 466.

possa stabilire una data sia pure approssimativa per l'istituzione del loro culto, tenendo come *terminus post quem* la grande iscrizione di *Kostantīnoi*<sup>1</sup>. Purtroppo le notizie che abbiamo non ci permettono di dare a questa domanda una risposta sicura. Lo Ziehen<sup>2</sup> pensò che il principio della decadenza dei Μεγάλοι Θεοί si debba ricercare all'inizio del I sec. av. Cr., e per l'appunto nei dubbi che spinsero i Messenii a consultare l'oracolo argivo a proposito dei Μεγάλοι Θεοί; ma si tratta, come ognuno vede, di una pura e semplice ipotesi. Piuttosto si potrebbe pensare alla fervida e larghissima devozione che l'imperatore Adriano tributò alle dèe di Eleusi, facendosi iniziare egli stesso ai misteri eleusini<sup>3</sup>, e forse anche spingendosi nel cuore dell'Arcadia montuosa per dimostrare la propria venerazione alle Μεγάλαι Θεαί di Lykosoura<sup>4</sup>; e in realtà non è improbabile che alla devozione di Adriano si debba attribuire, se non proprio l'istituzione del culto delle Μεγάλαι Θεαί in Andania (istituzione che potrebbe anche essere anteriore ad Adriano), almeno però un notevole incremento del culto stesso. Ad ogni modo conviene notare che l'introduzione del culto delle Μεγάλαι Θεαί si colloca assai meglio nell'età imperiale che non durante l'agitato ultimo secolo dell'età repubblica.

<sup>1</sup> Qualcuno potrebbe osservare che nell'iscrizione di Argo Mnasistrato è indicato col titolo di ierofante, e che questo titolo si riferisce essenzialmente ai misteri di Eleusi. Ma, se è vero che per lo più questo termine viene usato in rapporto ad Eleusi, non si può negare che talvolta ἱεροφάντης sia detto nel significato generico di «rivelatore dei misteri» (cfr., p. es., Erodoto, VII 153). In questo senso appunto dovremo intenderlo nell'iscrizione di Argo; e la prova ne è che, se veramente si trattasse di misteri eleusini, mancherebbe il nome proprio di Mnasistrato, giacchè lo ierofante dei misteri di Demeter, per lo più in età classica e costantemente in età romana, era ieronimo. Notiamo poi che nell'iscrizione di *Kostantīnoi* il termine ἱεροφάντης nemmeno compare: mancanza che si dovrà spiegare non tanto pensando che Mnasistrato, col cedere i libri sacri, abbia rinunciato alla sua dignità sacerdotale quanto osservando che i Messenii non sentivano il bisogno di definire con un titolo specifico la parte grandissima e multiforme che Mnasistrato aveva nel *temenos* di Andania, parte che forse eccedeva le mansioni di un comune ierofante, mentre in una città straniera la menzione di un titolo, anche se non esattamente corrispondente all'ufficio, si rendeva necessaria.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 32.

<sup>3</sup> Cfr. Cassio Dione, LXIX 11, e *I. G.*, II 1, 900 (epigramma ben noto, nel quale la ierofantide eleusinia si vanta di avere compiuto quella eccezionale iniziazione).

<sup>4</sup> Forse ad una visita dell'imperatore si riferiscono le iscrizioni trovate a Lykosoura, *I. G.*, V 2, 525 e 533.

cana, e che l'uso ufficiale in Andania del titolo di Μεγάλαι Θεαί dev'essere relativamente tardo, non comparendo esso per un lungo spazio di tempo se non presso gli scrittori<sup>1</sup>. Parlando del testo di Pausania relativo alla celebrazione dei misteri quale avveniva ai suoi tempi, ho messo in luce la frase δρῶσι γὰρ καὶ ταῦταις ἐν Καρνιασίῳ τὴν τελετήν (IV 33, 5). Da essa, infatti, si può ricavare che i misteri venivano celebrati non soltanto in onore della Madre e della Figlia, ma anche di altre divinità. Non oserei affermare che in quel καὶ si possa rintracciare un residuo del culto cabirico perchè, se così fosse, Pausania non avrebbe mancato di ricordarci — sia pure brevemente — i Μεγάλοι Θεοί, ai quali invece egli non fa la minima allusione. Dovremo piuttosto pensare agli dei minori, decaduti — come vedremo — dalla loro primitiva importanza, i quali furono associati dapprima ai Μεγάλοι Θεοί poi alle Μεγάλαι Θεαί.

Dal confronto della grande iscrizione di *Kostantīnoi* col testo di Pausania risulta, come abbiamo veduto, che il culto delle Μεγάλαι Θεαί fu posteriore a quello dei Μεγάλοι Θεοί. Ma, siccome lo stesso Pausania ci riferisce che fino da tempi antichissimi le Μεγάλαι Θεαί furono venerate in Andania (a sentir lui, in età più antica della prima guerra messenica), non potrebbe darsi che questo culto, dopo essersi affermato in età più o meno vetusta, avesse a poco a poco ceduto alla venerazione dei Cabiri, per poi riaccquistare l'antico predominio? Sulla difficoltà di accettare il racconto di Pausania per quanto riguarda le più antiche vicende dei misteri di Andania parlerò fra poco; per il momento mi basta di notare che il culto delle Μεγάλαι Θεαί non può essere anteriore alla solita data del 370-69, perchè, se è difficilissimo ammettere che durante la soggezione della Messenia a Sparta i Messenii abbiano avuto rapporti — sia pure di carattere cultuale — con la Beozia, queste relazioni appaiono ancora più inverisimili col santuario di Eleusi; e ad età precedente la seconda messenica non si può, anche in questo caso, risalire<sup>2</sup>. Se, dunque, le Μεγάλαι Θεαί sono comparse nel santuario di Andania non prima delle gesta di Epaminonda, bisognerebbe restringere in uno

<sup>1</sup> Cfr. Müller, *op. cit.*, 297.

<sup>2</sup> A quei tempi il santuario di Eleusi non esisteva ancora.

spazio di tempo relativamente angusto l'oscillazione del loro culto; e questa oscillazione, già di per sè poco probabile, lo diverrebbe ancora meno quando si accettasse per l'introduzione dei Μεγάλαι Θεοί la data del 370-69 circa, data che — come ho detto — ci offre ogni apparenza di probabilità. Infatti non è possibile che i due culti, provvisti ambedue di ampie tradizioni e di riti caratteristici, si siano impiantati ed abbiano esistito insieme dentro la cerchia del santuario messenico, come uniti non furono nè a Tebe nè — a quanto sembra — a Samotracia.

Vediamo, dunque, come tutto ci induce a ritener che veramente il culto delle Μεγάλαι Θεοί sia posteriore all'epigrafe di *Kostantīnoi*. Per culto delle Μεγάλαι Θεοί intendo — naturalmente — la celebrazione regolare dei misteri eleusinii, la quale è cosa ben diversa dal semplice culto di Demeter, quale ci rammenta la medesima epigrafe. Il Wilamowitz<sup>1</sup> pensò che codesta venerazione demetriaca venisse istituita nel santuario appunto nel 91 av. Cr., in seguito alla riforma del Mnasistrato, anzi per opera dello stesso Mnasistrato: cosa non impossibile, ma che non può essere in alcun modo provata. Chè anzi la precedenza accordata a Demeter nella enumerazione degli dei e la deferente ospitalità concessa durante la celebrazione dei misteri alle due sacerdotesse di Demeter, quella del santuario ἐφ' Ἰπποδρόμῳ e quella del tempio di Aigile, sembrano indicarci che il santuario di Andania aveva già subito — e abbastanza profondamente — l'influsso di Eleusi.

Questa prima infiltrazione del culto eleusinio nel *temenos* di Andania potrebbe essere avvenuta già nel IV sec. av. Cr. ed essere, quindi, contemporanea o di poco posteriore all'istituzione del culto cabirico, perchè fino dal IV secolo le dèe di Eleusi erano conosciute nella prossima Messene, come ci induce a credere, per i suoi caratteri epigrafici, una dedica a Demeter ed a Kore<sup>2</sup>, e come pienamente ci conferma la bellissima testa di De-

<sup>1</sup> *O.P. cit.*, 542.

<sup>2</sup> *I.G.*, V 1, 1444 A. Cfr. *ibid.*, 1447 (III-II sec.), ll. 4 s., per un ricordo di Demeter Μέλατινα. Un rapporto fra la Messenia ed Eleusi è testimoniato nel IV-III sec. dalla *Attis* di Demon (pr. Ateneo, III p. 96 D): dove si narra che Melanthos messenio si sarebbe stabilito ad Eleusi per consiglio dell'oracolo di Delfi. Si potrebbe anche pensare ai rapporti fra la Messenia ed Atene intorno alla metà del IV secolo (cfr. Beloch, *Griech. Gesch.*, III 1, 546).

meter coronata di spighe, la quale compare insieme con la figura di Zeus Ithomatas sulle monete messeniche del IV e del III secolo<sup>4</sup>. Ma forse l'ammissione del culto di Demeter nel santuario di Andania va collegata con quel fervido risveglio dei culti eleusinii che sappiamo essere avvenuto in Arcadia nella prima metà del II secolo av. Cr., e del quale una eco potè facilmente penetrare nel sacro recinto dei Μεγάλοι Θεοί; tanto più che forse in quell'epoca Andania apparteneva all'Arcadia<sup>2</sup>. A dir vero, le notizie che abbiamo riguardano solamente Lykosoura e Megalopoli, ma è molto verisimile che a questa corrente religiosa favorevole ad Eleusi si assocassero anche altre città dell'Arcadia. A Lykosoura, nel recinto in cui fino da tempi antichi regnava Despoina, la unica e grande divinità femminile che in altre località dell'Arcadia era venerata sotto altri nomi, si introdusse — a quanto sembra — proprio in quest'epoca il culto ufficiale delle dèe eleusinie, e naturalmente si cercò di accordare la nuova religione con l'antica riconoscendo in Despoina la figlia di Demeter. Il tempio primitivo, estremamente semplice, venne ampliato sul davanti con un portico marmoreo, e lo scultore messenio Damofonte scolpì in un blocco di marmo, prodigiosamente trovato nel peribolo del tempio, il gruppo della Madre e della Figlia, con l'aggiunta di due figure laterali, Artemis e il Titano Anytos, colui che una tradizione riportata da Pausania indica come allevatore di Despoina, e che invece fu — con ogni probabilità — un antichissimo dio od eroe venerato prima di Despoina nel santuario<sup>3</sup>. L'età di questo rinnovamento cultuale nel *temenos* di Lykosoura ci è dimostrato dalle iscrizioni dedicatorie ritrovate nel santuario (nelle quali fino ad un certo punto noi vediamo comparire isolato il nome di Despoina<sup>4</sup>), dai famosi frammenti del gruppo di Damofonte, dalle rovine del tempio, e specialmente dai

<sup>1</sup> Cfr. Head, *Hist. Num.*, 431 s.

<sup>2</sup> Cfr. Niese, *Gesch. der Griech. u. Maked. Staaten*, III, 55, 4, il quale da alcuni passi di Strabone (VIII 339, 350 [cfr. 360]; IX 438, 448) risalenti ad Apollodoro deduce che dopo la morte di Filopemene (183-2) Andania dové essere annessa all'Arcadia.

<sup>3</sup> Per la descrizione del gruppo di Damofonte v. Pausania, VIII 37, 3 ss. Per Anytos cfr. Dickins, *op. cit.*, 129.

<sup>4</sup> Le citazioni sono raccolte da E. Meyer, in Pauly-Wissowa, s. v. Lykosura, col. 2426 s.

caratteri epigrafici di alcune iscrizioni, e di Lykosoura e di Messene, relative allo scultore Damofonte ed alla sua famiglia<sup>1</sup>. Il medesimo Damofonte ebbe l'incarico di scolpire le statue del culto per il tempio delle Μεγάλαι Θεαί di Megalopoli<sup>2</sup>; ed anche qui sembra si possa riconoscere, come a Lykosoura, l'istituzione ufficiale del culto eleusinio, il quale avrebbe sopraffatto ed assorbito la venerazione della più antica divinità femminile, Kore o Soteira<sup>3</sup>. Tale movimento religioso a favore di Eleusi si manifestò certamente, come ho detto, anche in altri luoghi di Arcadia, facendo sì che in essi venisse istituita o prendesse nuovo incremento la religione demetriaca<sup>4</sup>, e forse penetrò anche nel recinto di Andania, specialmente per il tramite di Lykosoura, che ad esso era vicinissima. Ad ogni modo è certo che, se già Demeter godeva culto nel santuario di Andania, l'esempio delle città arcadiche dove darle nuovo prestigio e, forse, assegnarle quel primo posto che la vediamo occupare nell'epigrafe di *Kostantīnoi*. Che poi la figura di Demeter non disdica in un santuario di Cabiri ce lo dimostrano da una parte il fatto che a Samotracia, a Tebe e ad Anthedon vicino al santuario dei Cabiri si trovava quello di Demeter e di Kore<sup>5</sup>, dall'altra l'epiteto significativo di Καβερώνια che aveva Demeter presso i Tebani<sup>6</sup>: vicinanza di culto, la quale

<sup>1</sup> *I. G.*, V 2, 539 ss.; *I. G.*, V 1, 1443 I e II. Per Damofonte e per la cronologia che qui ci interessa, v. Dickins, «Ann. Br. School», XII, (1905-6), 127 ss.

<sup>2</sup> Pausania, VIII 31, 2.

<sup>3</sup> Nel santuario delle Μεγάλαι Θεαί Kore si chiamava Σύτσιρα (Pausania, VIII 31, 1); e a destra del medesimo santuario si trovava il tempio di Κόρη (Pausania, VIII 31, 8). Il Dickins (*op. cit.*, 129) fa osservare che un Sosigenes è ricordato da Pausania (VIII 31, 7) fra i quattro che iniziarono i Megalopoliti ai misteri di Eleusi, e che un altro Sosigenes compare quale padre di un demiurgo di Megalopoli in una iscrizione di quella città (*I. G.*, V 2, 443 B 2), la quale per i suoi caratteri epigrafici può essere attribuita alla fine del II o al principio del I secolo av. Cr. Siccome il nome Sosigenes è rarissimo nel Peloponneso, il Dickins tenderebbe a identificare i due personaggi; e allora si otterrebbe una conferma per collocare ai tempi di Damofonte l'istituzione ufficiale del culto eleusinio.

<sup>4</sup> Rapporti fra Eleusi e l'Arcadia si possono indicare a Mantinea (Pausania, VIII 9, 2), a Pheneos (*id.*, VIII 15, 1-4), a Thelphusa (*id.*, VIII 25, 2 ss.), a Basilia (*id.*, VIII 29, 5), a Phigalia (*id.*, VIII 5, 8 e VIII 42); mancano però elementi cronologici.

<sup>5</sup> Per Samotracia cfr. Livio, XLV 6, e Plutarco, *Aem. Paul.*, 26; per Tebe: Pausania, IX 25, 5 ss.; per Anthedon: *id.*, IX 22, 5.

<sup>6</sup> Cfr. Pausania, *loc. cit.*

però non ci consente (per Tebe almeno questo è certo) di assimilare la coppia cabirica di Madre e Figlia con le dèe eleusinie né di confondere i misteri cabirici con quelli di Eleusi. Notiamo, infine, che a Messene ed in alcune città dell'Arcadia Pausania rammenta il culto delle divinità eleusinie vicino a quello dei Dioscuri<sup>1</sup>; e, siccome sappiamo che in età ellenistico-romana i Dioscuri furono spesso e volontieri confusi con i Cabiri<sup>2</sup>, potremo dubitare con ragione — ma soltanto dubitare — se i Dioscuri di Pausania adombrino, in qualche caso, dei più antichi Cabiri, e siano quindi da citarsi come analoghi esempi per confermare l'introduzione di Demeter nel santuario cabirico di Andania.

Riassumendo, i risultati delle considerazioni che finora ho fatte intorno alla *vexata quaestio* dei Μεγάλοι Θεοί e delle Μεγάλαι Θεαί sono i seguenti: i Μεγάλοι Θεοί sono con ogni probabilità Cabiri, trapiantati in Andania dal Kabirion di Tebe dopo la fondazione di Messene per opera di Epaminonda (370-69); più tardi, forse nella prima metà del II secolo per impulso di alcune città dell'Arcadia, ma in ogni modo prima del 91 av. Cr., si aggiunse il culto di Demeter; più tardi ancora, dopo il 91 av. Cr. e forse in età imperiale, il culto dei Μεγάλοι Θεοί fu sostituito da quello delle Μεγάλαι Θεαί; e questo unicamente conobbe Pausania.

\*\*\*

Riprendiamo ora il testo di Pausania e consideriamolo in rapporto alle conclusioni stabilite, tenendo presente che a formare il racconto di Pausania relativo alle cose della Messenia contribuirono, oltre le due fonti che di solito vengono citate — Myron da Priene (prima metà del III secolo av. Cr.) e Rhianos cretese (seconda metà del medesimo secolo)<sup>3</sup> —, anche informazioni più recenti e quelle stesse che il periegeta raccolse visitando la regione. Naturalmente è difficile, ed anche pericoloso, lo stabilire quale

<sup>1</sup> Id., IV 31, 9 (Messene); VIII 9, 2 (Mantinea); VIII, 21, 3 s. (Kleitor); VIII 44, 5 s. (Pallantion).

<sup>2</sup> V. sopra, p. 184.

<sup>3</sup> Cfr. Hiller-Lütermann, *Hira und Andania*, LXXI Winckelmanns-Progr. (1911), 5 s.

parte ciascuno di questi elementi abbia nella narrazione; tuttavia, almeno per quanto riguarda i culti di Andania, si può — come vedremo — fissare una certa cronologia relativa fra le varie notizie che ad essi si riferiscono.

Anzitutto è chiaro che, essendo il culto eleusinio penetrato nella Messenia dopo le gesta di Epaminonda, la storia degli antichi rapporti fra Andania ed Eleusi (istituzione del culto misterico per opera di Kaukon, innovazioni di Lykos, fuga dei sacerdoti di Andania ad Eleusi in occasione della prima guerra messenica, parte presa dalla famiglia sacerdotale alla seconda guerra messenica) perde d'un tratto ogni fondamento e qualsiasi apparenza di valore storico; e si capisce pure chiaramente che i misteri furono istituiti non da Andania, piccola città che ai tempi di Epaminonda era quasi distrutta e non fu ricostruita<sup>1</sup>, ma dalla stessa Messene. Tuttavia la narrazione di Pausania serba importanza (ed è ovvio) quale documento di un'età più recente. Si tratta, dunque, di stabilire — se è possibile — dove e quando sia stata creata quella narrazione. Ma prima di cercare di rispondere a questa domanda, mi sembra opportuno l'osservare con attenzione quella sibillina figura di Methapos, che tanto filo da torcere ha dato a tutti coloro i quali fino ad ora si sono occupati dei culti di Andania.

Di Methapos noi sappiamo soltanto quel che ce ne dice Pausania, ossia ben poco. Ateniese d'origine e molto addentro nella scienza dei riti, egli sarebbe stato il fondatore del Kabirion tebano e il rinnovatore, dopo Lykos, dei misteri di Andania; avrebbe poi dedicato nel κλίστον dei Licomidi a Phlya la propria statua recante inciso quel tale epigramma che sopra ho trascritto<sup>2</sup>. È stato osservato, prima di tutto, che il nome Methapos non sembra affatto ateniese, ma ha tutta l'aria di essere peloponnesiaco, richiamando i nomi Althebos di Sicione, Argebos dell'Arcadia, e via dicendo<sup>3</sup>; però si è trovato una via per eludere la difficoltà pensando che Methapos si possa dire attico solo in quanto sia stato

<sup>1</sup> Pausania, IV 26, 6. Andania venne riedificata più tardi, ma certo in forma assai modesta (nel 191 av. Cr. era un *parvum oppidum*: v. p. 174, nota 2).

<sup>2</sup> V. sopra, p. 176.

<sup>3</sup> Hiller-Lütermann, *op. cit.*, 6.

*magna pars* nel santuario attico dei Licomidi<sup>1</sup>. In secondo luogo, si è trovato molto da discutere intorno all'età cui Methapos dovrebbe venire attribuito, sostenendo alcuni ch'egli debba essere vissuto nel VI secolo, nell'età dominata dal pensiero degli Orfici e di Onomacrito<sup>2</sup>, altri invece facendolo contemporaneo di Epanimonda e pensando che le riforme di codesto conoscitore di riti abbiano tenuto dietro alla liberazione della Messenia per opera del generale tebano<sup>3</sup>. Alcuni, poi, hanno veduto in Methapos non solo l'istitutore dei misteri eleusinii in Andania ma anche l'autore delle tradizioni riportate da Pausania, secondo le quali il santuario di Andania dovrebbe essere collegato con l'Attica e, in particolare, con la sede dei Licomidi<sup>4</sup>; mentre altri hanno messo in rapporto la figura e l'opera di Methapos sia con le ricostruzioni del IV secolo che si possono osservare nelle rovine del Kabirion di Tebe<sup>5</sup>, sia coi doni offerti da Samotracia a Tebe per la riedificazione della città dopo il 316<sup>6</sup>.

Quanto poi all'epigramma, esso ha destato in tutti gli studiosi che hanno avuto ad occuparsene difficoltà e sospetti, sia per l'incertezza del testo in alcuni punti<sup>7</sup>, sia perché esso non sembra rispondere — con l'attribuire il santuario a Hermes (*Ἔγγισα δὲ Ἐρμίας δόμους*) — alla condizione reale dei culti in Andania, sia per gli elementi di età relativamente recente e di carattere locale ch'esso ci offre: cioè la menzione delle *Μεγάλαι Θεαῖ*, nome che — come ho detto — cominciò ad essere usato in età piuttosto tarda, e l'epiteto *Πρωτογόνος* dato a Kore, che è precisamente l'attributo col quale, secondo Pausania (I 31, 4), Kore veniva adorata nel

<sup>1</sup> Cfr. Kaibel, « Goett. gel. Anz. », 1892, 103 (ad Preger, *Inscr. Graecae metricae*, n. 155).

<sup>2</sup> Così Kern, « Hermes », XXV (1890), 12 (cfr. id., in Pauly-Wissowa, s. v. *Andania e Kabeiros u. Kabeiroi*, col. 1441).

<sup>3</sup> Così Toepffer, *Attische Genealogie*, 218; Hiller-Lattermann, *loc. cit.*; Pettazzoni, *loc. cit.* Anche il Sauppe (*op. cit.*, 9) collocava Methapos in quest'età.

<sup>4</sup> Toepffer, *op. cit.*, 219; Hitzig-Blümner, ad Paus., IV 1.

<sup>5</sup> Rubensohn, *Mysterienheiligtämer*, 137.

<sup>6</sup> Fredrich, *I. G.*, XII 8, p. 37.

<sup>7</sup> A 1. 1 il Wilamowitz supplisce <*μεγάλης*>, ma questo epiteto sembra meno adatto di <*αρνής*>, per la vicinanza di *Μεγάλαις θεαῖς* (l. 3). Incerto è *κέλευθος*, nel quale il Lobeck (*Aglaophamus*, II 1251) riconobbe, non so con quanta probabilità, le gare di corsa che avrebbero avuto luogo nel santuario (egli supplì, ma solamente per restituire il senso, [*σταδίου*] τε *κέλευθος*).

demo di Phlya accanto alla madre Δημήτηρ Ἀνησιδώρα. Che l'epigramma sia brutto e disadatto è innegabile; ed è pure certo ch'esso appartiene ad un'età recente, dal momento che vi sono ricordati i misteri delle Μεγάλαι Θεαί, i quali — come abbiamo veduto — devono essere attribuiti con ogni probabilità ad epoca imperiale. Tutto questo, però, non ci obbliga a ritenerne col Wilamowitz<sup>1</sup>, che l'epigramma non fosse veramente inciso sotto la statua di Methapos, ma che fosse, invece, una delle poesie conservate nell'archivio dei Licomidi, poesia che Pausania avrebbe utilizzata per illustrare il proprio racconto. Infatti non abbiamo ragione alcuna per dubitare che l'epigramma si trovasse iscritto sulla base della statua di Methapos, e che Pausania lo avesse veduto e copiato visitando il ςλίσιον dei Licomidi. Piuttosto dobbiamo pensare che Pausania, e forse anche quelli che lo informarono intorno ai fasti dei Licomidi, non avessero delle idee molto chiare intorno a Methapos, dal momento che nel testo di Pausania vengono attribuiti a questo singolare uomo due meriti i quali non possono, per l'età, andare d'accordo: l'istituzione dei culti cabirici a Tebe, che ci riporta al VI-V secolo av. Cr.<sup>2</sup>, e una riforma nel rituale misterico di Andania, per la quale — come abbiamo veduto — è necessario scendere almeno al IV secolo. Uno sbaglio, dunque, c'è di sicuro; ci dev'essere, anzi, un insieme di sbagli, i quali deformano ai nostri occhi la figura di Methapos e ci impediscono di giudicarla con sicurezza. Tuttavia qualcosa mi sembra si possa intuire attraverso le parole incerte e contraddittorie di Pausania. Methapos, ateniese o peloponnesiaco che sia, può benissimo essere stato un sapiente conoscitore di riti addetto al santuario dei Licomidi, il quale abbia avuto l'occasione di occuparsi e del santuario cabirico di Tebe e dei culti di Andania; ed egualmente probabile è che di lui sia rimasta una statua nel ςλίσιον dei Licomidi. Naturalmente la discordanza che risulta dalle parole di Pausania, difficoltà che sopra ho messa in luce, si dovrà eliminare pensando che si tratti non di una istituzione ma di una riforma nel culto cabirico di Tebe e che le innovazioni relative ai misteri di Andania si riferiscano non già alle Μεγάλαι.

<sup>1</sup> V. Wilamowitz, *op. cit.*, 539.

<sup>2</sup> V. sopra, p. 185, nota 1.

Θεοί, come ci vorrebbe far credere l'epigramma, bensì ai Μεγάλοι Θεοί. In altri termini, Methapos potrebbe essere stato colui che introdusse, o in tempo successivo regolò, i misteri dei Cabiri nel *temenos* di Andania; anzi, nel rapporto di cui parla Pausania fra il santuario di Tebe e quello di Andania si può, forse, vedere una conferma della conclusione alla quale per altra via siamo giunti: che, cioè, i Μεγάλοι Θεοί di Andania derivino da quelli di Tebe. In età posteriore, quando già le Μεγάλαι Θεοί avevano soprafatto in Andania i Μεγάλοι Θεοί, i Licomidi si ricordarono che Methapos, uno dei loro, aveva avuto rapporti col *temenos* della Messenia, e fecero incidere sotto la statua di lui un epigramma il quale riferiva a Methapos, con anacronismo, il mutato aspetto dei culti di Andania. Così mi sembra si possa ricostruire la storia di Methapos, naturalmente con tutte quelle riserve che la scarsità e la incertezza delle notizie impongono.

Methapos apparteneva al santuario dei Licomidi; e proprio in questo santuario bisogna — io credo — ricercare l'origine di quel racconto con il quale Pausania ricollega i misteri di Andania all'Attica e ad Eleusi, racconto che forse è contemporaneo all'epigramma e fu creato come quello per glorificare l'Attica ed il santuario di Eleusi, con il quale i Licomidi avevano intensi rapporti<sup>1</sup>. Forse la tradizione riferita da Pausania che i Messenii accolsero in un primo tempo l'eleusinio Kaukon figlio di Kelainos e nipote di Phlyos, e, in un secondo, l'ateniese Lykos figlio di Pandion<sup>2</sup>, serba una traccia dell'influsso che per due volte certamente i culti eleusinii esercitarono sul santuario di Andania: una prima volta forse — come ho cercato di mostrare — nel II secolo av. Cr., quando fu ammessa nel santuario cabirico la figura di Demeter, una seconda più tardi, probabilmente in età imperiale, quando i Μεγάλοι Θεοί cedettero il posto alle Μεγάλαι Θεοί. Comunque sia, è certo che tutta la storia è molto recente e si fonda sopra elementi che non sono certo vagliati con un rigido criterio storico. Bastava ai Licomidi mettere in luce l'eroe epo-

<sup>1</sup> I Licomidi erano tra le famiglie alle quali spettava il celebrare i misteri di Eleusi.

<sup>2</sup> Sebbene nessun autore antico metta Lykos figlio di Pandion in rapporto con la famiglia dei Licomidi, questa relazione si dovrà ammettere — almeno per l'età romana — considerando l'epigramma di Methapos.

nimo del loro demo, cioè Phlyos, e Lykos figlio di Pandion, nome che alla meglio si può riconnettere alla famiglia dei Licomidi<sup>1</sup>. A Lykos si arrivò direttamente, facendolo iniziatore di riforme nel santuario messenico; a Phlyos, invece, si giunse interponendo la figura di Kaukon, che appartiene al Peloponneso<sup>2</sup>, e quella di Kelainos, nome abbastanza comune nelle origini oscure delle genealogie, e che ha pure il vantaggio di riferirsi in certo modo anche a Lykos<sup>3</sup> e di assomigliare al nome di Κόλαυος, principe mitico degli attici Mirrinusii<sup>4</sup>. Alla conclusione che le notizie di Pausania intorno agli antichissimi rapporti fra l'Attica e il santuario di Andania siano di età così recente sembrerebbe opporsi quel verso del poeta cretese Rhianos citato da Pausania, πάρ τε τρηχὸν Ἔλασον, ὃπερ δρυμόν τε Λύκοτο. Infatti, essendo vissuto Rhianos nel III secolo av. Cr., la menzione del boschetto di Lykos potrebbe far credere che già in quel tempo esistesse la tradizione riportata da Pausania. Ma siamo noi sicuri che si tratti del medesimo Lykos? Non è certo necessario ammetterlo in una regione come il Peloponneso, dove il nome Lykos ed i suoi affini sono largamente diffusi. Così che molto verisimile appare la ipotesi che il Lykos rammentato da Rhianos non sia l'ateniese figlio di Pandion, bensì un eroe peloponnesiaco. Forse questo Lykos fu un antico eroe della Messenia, e può essere messo in rapporto con quell'oscuro Lykos messenio del quale Pausania (II 7, 2, sq.) ricorda il tumulo sorgente nel territorio fra Corinto e Sicione<sup>5</sup>; e allora il δρυμὸς Λύκοτο di Rhianos potrebbe essere veramente quel boschetto prossimo ad Andania, che Pausania ricorda — sia pure erratamente — come sacro alla memoria di Lykos figlio di Pandion. Ma il contemporaneo ricordo del monte Ἔλασον, il quale è stato identificato sicuramente con la montagna oggi detta *Hágios Ilías* che sorge ai confini tra l'Arcadia e la Messenia<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> V. sopra.

<sup>2</sup> Cfr. Toepffer, *Attische Genealogie*, 215 s.

<sup>3</sup> Due personaggi mitici di nome Lykos sono figli di Kelaino (Pauly-Wissowa, s. v. *Lykos*, 15 s.).

<sup>4</sup> Cfr. Toepffer, *op. cit.*, 217.

<sup>5</sup> Secondo Pausania sembrerebbe che si trattasse di un πάνταθλος (cfr. Hitzig-Bluemner, ad Paus., loc. cit.).

<sup>6</sup> Cfr. Valmin, *op. cit.*, 120 ss., ed il mio articolo in «Riv. Filol.», XII N. S. (1934), 72.

potrebbe farci credere che Rhianos volesse alludere ad un celebre recinto sacro vicinissimo a quella montagna: il santuario di Lykosoura, il quale porta un nome strettamente imparentato con quello di Lykos; al quale si ricollegano anche il mitico fondatore di Lykosoura, Lykaon<sup>1</sup>, e lo stesso monte Liceo sulle cui pendici si trova Lykosoura. Del resto che Pausania abbia citato inopportunamente il verso di Rhianos, sia ch'esso riguardi un Lykos messenio sia che si riferisca al santuario di Lykosoura, non deve fare troppa meraviglia. Ad ogni modo — ripeto — non si tratta del Lykos ateniese<sup>2</sup>.

Prima di abbandonare questa parte della narrazione di Pausania voglio notare, ciò che del resto è stato già osservato<sup>3</sup>, che la tradizione secondo la quale i misteri sarebbero stati celebrati in origine nella città stessa di Andania e poi trasferiti nel *temenos* distante da essa circa otto stadi è una pura fantasia, e dipende con ogni probabilità da una falsa interpretazione data da Pausania alle parole *παρ' Ἀνδανίη* nell'epigramma relativo a Methapos.

Ed ora passiamo a quella colorita e quasi romantica narrazione con la quale Pausania ci racconta il provvidenziale rinvenimento del rituale misterico delle Μεγάλαι Θεαί al tempo di Epaminonda. Che ne dovremo pensare? Cominciamo con l'osservare che questo racconto ci è noto soltanto attraverso Pausania. Esso, poi, non ha l'aria di essere troppo antico ed appartiene certamente all'ambito religioso delle Μεγάλαι Θεαί, come si può ricavare dalla menzione delle due piante, il tasso ed il mirto, le quali venivano usate per incoronare la statua di Demeter, mentre di solo mirto si ornavano i sacerdoti e le sacerdotesse di lei<sup>4</sup>. Se fossimo sicuri di potere accettare come originaria la identificazione con Kaukon del venerando ierofante apparso in sogno ad Epaminonda e ad

<sup>1</sup> Pausania, VIII 2, 1.

<sup>2</sup> Quanto alla notizia di Pausania (IV 20, 4) che i Messenii si sarebbero serviti delle sentenze di Lykos figlio di Pandion durante la prima guerra messenica, si dovrà pensare o che si tratti di una informazione d'età recente o che un primitivo eroe locale di nome Lykos sia stato da Pausania (oppure dalla fonte di lui) identificato con l'ateniese, figlio di Pandion.

<sup>3</sup> Ziehen, «Arch. für Religionswiss.», XXIV (1926), 37.

<sup>4</sup> Istro, in *Frag. Hist. Graec.*, I 421, n. 25. Μέλαξ (att. per συτλαξ) e πορρινή sono ricordati insieme da Platone, *Rep.*, 372 B.

Epiteles, potremmo considerare la leggenda posteriore alla formazione dei rapporti genealogici fra l'Attica ed il santuario di Andania. Ma nessuno ci assicura che la identificazione dello ierofante con Kaukon non sia un'aggiunta più tardiva, magari dello stesso Pausania, per collegare una tradizione già esistente alle nuove tradizioni filo-attiche. In ogni modo la leggenda deve essere attribuita — come ho detto — all'epoca recente in cui le Μεγάλαι Θεοί predominavano nel santuario di Andania. Si può aggiungere ch'essa ha un forte colore locale, e però è probabile che Pausania l'abbia raccolta non già nell'archivio dei Licomidi, ma nel santuario stesso di Andania. Ci sono, infatti, in questo grazioso racconto alcuni elementi che senza dubbio appartengono alla tradizione ed agli usi popolari, e si ritrovano anche nella vicina Arcadia. Così il particolare del sogno di Epiteles, mediante il quale i Messenii giunsero alla scoperta della idria di bronzo si può in certo modo avvicinare al sogno che, secondo Pausania (VIII 37, 3), permise di trovare nel santuario di Despoina a Lykosoura il grande blocco di marmo nel quale poi Damofonte scolpì le statue del culto; così la tradizione dei Messenii che ritrovarono i documenti relativi ai misteri sulle pendici del monte Itome ricorda gli abitanti di Mantinea, i quali, mentre fervidamente ricostruivano per impulso di Epaminonda la loro città, andarono in processione alle falde del Menalo per riesumare le ossa venerande dell'eroe Arkas<sup>1</sup>; e la stessa immagine del rituale chiuso nella idria di bronzo (la vecchia 'che sta per soffocare) rammenta i vetusti rituali di Demeter Kidaria a Pheneos, custoditi fra due pietre<sup>2</sup>.

\* \* \*

Finora abbiamo considerato solamente i Μεγάλοι Θεοί e le Μεγάλαι Θεοί, cercando di stabilire la parte che gli uni e le altre ebbero nel santuario di Andania e confrontando i risultati otte-

<sup>1</sup> Pausania, VIII 9, 3; 36, 8.

<sup>2</sup> Id., VIII 15, 1 s. Il Rohde (*Der Griech. Roman*, 292 s., n.º 2) cita alcuni esempi di documenti che, nell'età classica, si dicevano essere stati miracolosamente dissotterrati. Fra questi il Rohde rammenta naturalmente anche la storia della idria di Andania, storia che egli attribuisce — a torto, come abbiamo veduto — al IV secolo av. Cr.

nuti con le notizie di Pausania. Ma ci sono anche altre divinità, le quali aggiungono nuovi elementi alla storia dei culti in Andania, specialmente per l'epoca anteriore alle gesta di Epaninonda.

Quando i Μεγάλοι Θεοί fecero la loro prima comparsa nella Messenia liberata, il florido ed irriguo boschetto che fu scelto come loro sede era già abitato dagli dei. Signore del luogo doveva essere, a quei tempi, Apollo Carneo, il quale, pur essendo decaduto dalla sua primitiva importanza, seguitò ad essere venerato e a dare il proprio nome al santuario, il quale infatti anche al tempo di Pausania si chiamava Καρνιάστον. È facile comprendere che Apollo Carneo non era un nume indigeno, sibbene importato dai conquistatori Spartani, i quali nella loro patria lo veneravano con speciale fervore. Ma dietro la figura di Apollo è possibile intravedere quella di un altro dio, o meglio di un eroe, adorato nel santuario di Andania in tempi ancora più antichi, forse — anzi — anteriori alla occupazione della Messenia per opera degli Spartani; e spetta allo Ziehen il merito di avere per primo affermato l'esistenza di questo culto primitivo indicandone la traccia nel testo di Pausania<sup>1</sup>. Come abbiamo veduto, Pausania ci narra che sotto il regno del re messenico Perieres capitò alla corte di Andania Melaneus, arciere famoso e ritenuto figlio di Apollo, e che a costui Perieres donò il luogo dove più tardi si celebravano i misteri, luogo che in origine fu chiamato Oichalia dal nome della moglie di Melaneus. Sappiamo poi, sempre da Pausania, che al figlio di Melaneus, Eurytos, si offrivano in Andania dei sacrifici funebri (*ἐναγίσματα*), e che le ossa di lui si conservavano nel santuario. Attraverso queste notizie, sia pure un po' confuse, del periegeta si può intuire — come bene osservò lo Ziehen — la figura di un eroe spodestato, il quale, secondo il solito, sarebbe stato collegato all'usurpatore da una relazione di parentela<sup>2</sup>; ed avrebbe avuto, questo antico eroe che presso Pausania compare sdoppiato nelle due figure di Melaneus e di

<sup>1</sup> Ziehen, *op. cit.*, 49 ss.

<sup>2</sup> Anche nel santuario di Apollo Carneo menzionato da Pausania (IV 31, 1) presso Fere non sarebbe impossibile che il dio degli Spartani avesse sopraffatto un culto più antico.

Eurytos, un carattere essenzialmente chtonio e funerario, come si può dedurre sia dal nome stesso di Melaneus, il quale appartiene ad una serie numerosa di numi ed eroi «neri», tutti aventi rapporto col misterioso mondo sotterraneo<sup>1</sup>, sia dal genere dei sacrifici offerti ad Eurytos, e forse anche dal nome Οἰχαλία, qualora si accetti l'idea dello Ziehen che questo nome si ricolleghi al verbo οἴχομαι, significando il viaggio senza ritorno verso il regno dei morti. Naturalmente, poi, questo culto primitivo avrà avuto come suo centro la fonte che sgorgava nel *temenos*, la quale doveva essere considerata — secondo un'ovvia concezione religiosa — tramite fra la regione sotterranea e quella terrena<sup>2</sup>.

Un'altra figura notevole nel santuario di Andania è Hagna. Ho già insistito sulla distanza che separa il nome di questa divinità da quello di Demeter nella grande iscrizione di *Kostantinoi* per affermare che in origine Hagna non ebbe che vedere con la dea di Eleusi, e solo in età posteriore fu considerata sua figlia. Nell'iscrizione di *Kostantinoi*, ed anche presso Pausania, Hagna ci appare come la divina custode e signora della fonte, cioè dell'elemento più notevole di tutto il santuario; anzi l'epigrafe ci fa sapere che secondo gli antichi documenti la fonte stessa si sarebbe chiamata Hagna. Lo Ziehen volle riconoscere in questa figura non già una semplice ninfa della sorgente, ma una divinità chtonica molto antica, alla quale avrebbe corrisposto come elemento maschile l'eroe Melaneus<sup>3</sup>.

Che Hagna sia stata in origine la sposa di Melaneus non è improbabile; ma non c'è bisogno di stabilire una linea di confine così netta fra dea chtonica e ninfa della sorgente, perchè nulla ci impedisce di credere che Hagna sia stata ad un tempo l'uno e l'altro. Piuttosto non si può dimenticare, a proposito di Hagna, una sorgente che sgorgava in una regione abbastanza prossima al santuario di Andania, e precisamente nelle alpestri solitudini del monte Liceo. Quivi, infatti, era una fonte sacra alla ninfa Hagno (diminutivo di Hagna), luogo ben conosciuto per i riti

<sup>1</sup> Cfr. Ziehen, *op. cit.*, 50 ss.

<sup>2</sup> Eurytos di Oichalia (Andania) è ricordato anche nell'Iliade (*B.* 596 e 730) e da Strabone, VIII 338, 350 (cfr. 360).

<sup>3</sup> Id., *op. cit.*, 40 ss.

magici provocatori di pioggia che vi si celebravano<sup>1</sup>, e tutto animato dalle leggende relative alla nascita di Zeus, le quali in quel fresco e tranquillo recesso avevano avuto modo di fiorire. Infatti Hagnō sarebbe stata, insieme con Nēdā e Theisoa, custode del fanciullo divino,<sup>2</sup> così come la rappresentavano e la tavola scolpita che si trovava 'nel tempio delle Μεγάλαι Θεαί a Megalopoli<sup>3</sup> e l'altare del tempio di Athena Alea a Tegea<sup>4</sup>. Ora, si può supporre che fra Hagna messenica e Hagnō arcadica sia esistita una qualche parentela, sia che queste due figure appartengano ad un primitivo strato religioso, il quale avrebbe corrisposto allo strato etnico predorico comprendente anche l'isola di Creta (ricordiamoci Arianna, cioè Ἀριάνη), sia che la figura di Hagnō sia penetrata nella Messenia stabilendosi presso la fonte del santuario di Andania. Ed i rapporti fra Hagnō e Hagna sono confermati in certo modo dal fatto che anche per il monte Itome era conosciuta non soltanto, in generale, la tradizione dell'infanzia di Zeus, ma anche la figura di Neda, della compagna di Hagnō<sup>5</sup>. Ad ogni modo, anche se non si accetti la sua parentela con Hagnō arcadica, Hagna del *temenos* di Andania deve essere considerata come anteriore a Demeter e, in origine, indipendente da essa<sup>6</sup>.

Infine bisogna ricordare Hermes, menzionatoci fra le divinità del santuario dall'iscrizione di *Kostantīnoi* e da Pausania, il quale rammenta di lui una statua in attitudine di κριοφόρος. Ma davanti a Hermes la critica perde, in questo caso, tutte le sue risorse. Infatti Hermes è una figura troppo complessa perchè si possa stabilire con quale fra gli dei del Karniasion essa sia più particolarmente collegata, quando e per quale ragione sia stata introdotta nel santuario: forse nell'aspetto di nume delle forze naturali, come di solito Hermes veniva adorato in Arcadia, oppure come

<sup>1</sup> Pausania, VIII 38, 2 ss.

<sup>2</sup> Id., VIII 31, 4.

<sup>3</sup> Id., VIII 47, 3. Per l'altare di Tegea cfr. Dugas etc., *Le sanctuaire d'Aléa Athéna*, 66 ss.

<sup>4</sup> Pausania, IV 33, 1.

<sup>5</sup> A proposito di Hagna si può anche notare che per la Messenia è testimoniato il nome Ἀγναγόρα (la sorella di Aristomenes: Rhianos, pr. Stefano Bizantino, s. v. Φιγάλαια; Pausania, IV 24, 1), e per l'Arcadia Ἀγναγόρας (I. G., V 2, 43, 1. 7 [II secolo av. Cr.]).

protettore del sacro recinto, oppure come accessorio della figura di Demeter. Tutte le ipotesi sono buone. Notiamo soltanto che il culto di Hermes esisteva anche nel santuario di Lykosoura, come ci dimostrano le numerose tavolette fittili coll'attributo del *kerykeion* rinvenute presso il *megaron* di Despoina<sup>1</sup>.



Ed ora non ci resta se non di riassumere le conclusioni che abbiamo stabilite nel corso di questa ricerca, e di delineare brevemente la storia dei culti di Andania, in base agli elementi che ci sono conosciuti.

Una fonte che sgorgava nella pianura messenica ed aveva formato intorno a sè una corona di verde, attirò in tempi molto antichi il sentimento religioso dei Messenii; i quali, sembrando loro che quella fonte e quella verzura fossero una diretta manifestazione delle grandi forze sotterranee ch'essi temevano e adoravano nel medesimo tempo, pensarono di stabilire nel sacro luogo la venerazione di un eroe, il quale aveva certamente una larga potenza nel mondo dei trapassati, e da quel regno misterioso e ricco di tutti i tesori poteva benissimo comunicare ai vivi aiuti e conforti. Questo eroe fu Melaneus, al quale i Messenii solevano offrire sacrifici funebri, e sua sposa fu — forse — Hagna. Conquistata la Messenia dagli Spartani, nel pio recinto si stabilì da padrone Apollo Carneo, il dio degli usurpatori. Passata la lunga signoria spartana ed essendo stata liberata la Messenia per opera di Epaminonda, i Messenii che stavano costruendo la loro capitale (370-69) non tardarono ad accogliere il culto cabirico di Tebe, patria del loro liberatore, ed ospitarono i Μεγάλοι Θεοί nel *temenos* che fino allora aveva appartenuto ad Apollo Carneo. Iniziatore ai misteri cabirici fu, forse, Methapos. Liberatisi dalla dura signoria spartana, i Messenii cominciarono ad intessere rapporti anche col santuario di Eleusi ed accettarono i culti di Demeter e di Kore. Nel santuario di Andania fu accolta per prima Demeter, forse

<sup>1</sup> "Αρχ. "Ερ., 1912, 160.

nel II secolo av. Cr. in seguito al movimento religioso favorevole ad Eleusi che si può osservare in alcune città dell'Arcadia. All'inizio del I secolo av. Cr., e precisamente nel 91, furono fatte nel santuario notevoli riforme, nelle quali ebbe grande parte Mnasistrato, uno dei più ricchi cittadini di Messene, il quale era anche ierofante (o qualcosa di simile) dei misteri. Non si capisce bene se in questa occasione Mnasistrato cedesse allo stato messenico i diritti ereditari della sua famiglia riguardo ai misteri: di sicuro sappiamo soltanto che egli, certo prima della riforma, consultò l'oracolo di Apollo argivo<sup>1</sup>, il quale comandò a lui di compiere i sacrifici ai Μεγάλοι Θεοί ed ai Messenii di celebrare i misteri; e che poi egli cedette allo stato certi preziosi documenti relativi ai misteri, prendendosi però in cambio molti onori e privilegi<sup>2</sup>. Dopo la riforma un altro e più potente influsso di Eleusi si fece sentire nel *temenos* di Andania, molto probabilmente in età imperiale, forse durante il regno di Adriano. Questa volta i misteri dei Μεγάλοι Θεοί furono sostituiti con quelli delle Μεγάλαι Θεαὶ, e così radicalmente che dei Μεγάλοι Θεοί non rimase neppure il nome; e mentre in Andania si andavano intessendo — sulla trama di leggende già note — tradizioni destinate ad illustrare e a rendere possibilmente molto antichi i rapporti fra il santuario messenico ed Eleusi, nell'Attica la famiglia sacerdotale dei Licomidi si compiaceva di affermare queste antiche benemerenze della propria regione, e tanto più ne godeva in quanto Methapos, uno dei suoi, si era reso benemerito del santuario di Andania istituendovi, dopo la fondazione di Messene, i misteri cabirici. Siamo così arrivati a quell'aspetto dei culti andanici che ci viene descritto nel testo di Pausania.

<sup>1</sup> Il Wilamowitz (*op. cit.*, 540) mette in rapporto la consultazione dell'oracolo argivo da parte di Mnasistrato con la tradizione di Epiteles argivo, il quale avrebbe ritrovato la famosa idria di bronzo sulle pendici dell'Itome. La cosa è molto incerta; se mai, bisognerebbe fare dipendere la leggenda relativa ad Epiteles dai rapporti fra Mnasistrato ed Argo, dal momento che la tradizione del ritrovamento del rituale all'epoca di Epaminonda sembra essere nel suo complesso posteriore al 91 av. Cr.

<sup>2</sup> È forse un po' troppo scettica l'opinione del Wilamowitz (*op. cit.*, 541) che Mnasistrato sia l'autore dei famosi documenti, da lui ceduti con tanta solennità allo stato messenico. Ad ogni modo, anche se più antichi, i βιβλία erano certamente di produzione locale.

Per questa ricostruzione valgono, naturalmente, le riserve che ho fatte man mano durante il corso della ricerca. Altre cose vorremmo sapere intorno ai culti di Andania, altre conoscere più chiaramente; e bisogna sperare che le ricerche e gli scavi futuri ci rivelino meglio questo antico recinto dei Messenii, fiorente per le grazie della natura e fervidamente animato di vita religiosa.

*R. Università di Roma.*

MARGHERITA GUARDUCCI

## HÄTIM AUS DEM STAMME TĀI IN EINEM SIAMESISCHEN MÄRCHEN

Der in den Legenden und Ueberlieferungen islamischer Völker so häufig als Idealbild der Gastlichkeit und Freigebigkeit auftretende Hätim Tā'i ist die mit dem schimmernden Mantel des Märchens bekleidete historische Gestalt des gleichnamigen Ritters und Dichters, der in der letzten Hälfte des 6. bis in den Anfang des 7. Jahrhunderts lebte, und wegen seiner verschwenderischen, auf seine Person keine Rücksicht nehmenden Freigebigkeit bald sprichwörtlich wurde: *ağwadu min Hätimin*, « freigebiger als Hätim », besagt ein altes Wort. Mit dem Islam hat dieser vorislamische Araber einen Siegeszug über Iran, Turkestan und Nordindien angetreten; bis nach Siam ist sein Ruhm gewandert, wo er als der Held der 9. Erzählung des sogenannten 'Zwölf-eckenbuches' (*ryōng sibsong liem*) trotz der leichten Verstümmelung, die sein Name hier erfahren hat, zu erkennen ist.

Die genannte Märchensammlung — sie führt auch den Titel « Geschichten von der Gerechtigkeit der iranischen Könige » — geht auf ein persisch geschriebenes, in Nordindien zusammengestelltes Original zurück, das in einer nicht näher bekannten Weise nach Siam gelangte und dort in die einheimische Sprache übersetzt wurde.

Für die Beliebtheit dieser Sammlung zu Beginn des 19. Jahrhunderts spricht Folgendes: Als König Rama III (Phra Nang Klaor) seine Restauration des Klosters Vat Phra Xetuphön<sup>1</sup> unternahm (ab 1832), liess er, von dem Wunsch geleitet, dieses Kloster zum Sitz des Lernens für alle Klassen von Menschen in allen Lebenslagen zu machen, eine gewaltige Menge von Inschriften

<sup>1</sup> So benannt nach dem berühmten Hain Jetavana, den ein reicher Mann namens Anāthapindaka, in der Stadt Sravasti, dem Buddha schenkte.

und Bildern anbringen, die zusammengenommen eine Art Encyclopädie des damaligen Wissens darstellen. Wenn wir nun darunter auch unsere Märchensammlung verewigt finden, beweist dies wohl eine gewisse Schätzung, die man ihr entgegenbrachte; für das Alter des Werkes ist daraus freilich nichts zu entnehmen (z. p. 164-5).

In dieser Frage kommen wir etwas weiter, wenn wir erfahren (1, p. 8), dass sich in der königlichen Bibliothek eine Handschrift des Zwölfeckenbuches befindet, die von einem königlichen Schreiber im «7. Monat des Jahres des Tigers» (4) hergestellt wurde, d. i. im Jahr der Buddha-Aera 2325 oder anders ausgedrückt in unserem Jahr 1782 n. Chr., also in dem Jahr, in welchem König Phra Phuttha Jod Fa den Thron bestieg. Da nicht gesagt wird, dass es sich um eine Uebersetzung handelt, ist mit Recht zu schliessen, dass das Werk, als ein geschätztes Erbe, aus der Zeit von Ayudhya hinübergenommen wurde.

Seine königliche Hoheit Prinz Damrong, der zu der von uns benützten siamesischen Ausgabe der *Sibsong liem* eine kluge Vorrede geschrieben hat (1, p. 8 ff.), schliesst mit Recht schon aus der altertümlichen Sprache der Uebersetzung auf ein gewisses Alter des Werkes; des Näheren verlegt er die Einführung der ursprünglichen Märchensammlung nach Siam in die Regierungszeit des Königs Nārai (1656-1688 n. Chr.). Nach ihm (1, p. 8-9) schickte in dieser Zeit der König von Persien eine Gesandtschaft nach Siam, da er den Wunsch hatte, den König dieses Landes zum Islam zu bekehren, — sowie auch gleichzeitig von Frankreich aus Versuche gemacht wurden, König Nārai für das Christentum zu gewinnen. Es wäre daher leicht möglich, dass die persische Gesandtschaft unter anderen Werken über Religion und Geschichte ihrer Heimat auch unsere Märchensammlung nach Siam brachte, die der König, weil es sich um ein Werk über die Gerechtigkeit der Könige handelte, übersetzen und seiner Bibliothek einverleiben liess.

In der Tat bestand reger Verkehr zwischen Siam und den islamischen Staaten in Persien und Indien während des 17. Jahrhunderts, sodass die Annahme des Prinzen Damrong eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Andererseits scheint sie aber doch zu wenig durch positive Belege gestützt zu sein; es bleibt die

Möglichkeit, dass das Original des siamesischen Zwölfeckenbuches aus dem nördlichen Indien, wo persisch geschriebene Werke ja stets auf das Interesse der gebildeten Kreise rechnen konnten, im 17., vielleicht aber auch schon im 16. Jahrhundert, nach Siam gelangte, ohne dass der Mechanismus der Einführung näher erkennbar ist.

Ueber den Inhalt des Werkes sei kurz Folgendes gesagt: Als der gerechte König Nushirwan<sup>1</sup>, der Herrscher von Mada'in, gestorben war, lässt sein Sohn und Nachfolger Hormuk<sup>2</sup> auf dem Gipfel eines Berges ein Mausoleum erbauen, hergestellt aus reinem Gold und mit den neun Arten der Edelsteine geziert, sodass es als ein würdiger Ruheplatz für die Leiche seines Vaters dienen könne. In den zwölf Ecken des Grabgewölbes werden Inschriften auf goldenen Tafeln angebracht, in denen Lehren und Erzählungen von der Herrschergerechtigkeit verewigt sind, damit grosse Könige und deren Minister in ihnen Vorbilder fänden, denen folgend sie den Bewohnern ihrer Reiche Frieden und Wohlstand schaffen könnten. König Mamun von Bagdad<sup>3</sup> erfährt von der Existenz des Grabmals und beschliesst, es zu besuchen. Da ihm seine Minister über dessen Lage keine Auskunft geben können, begibt er sich nach Mada'in, dessen Bewohner ihm zum Zeichen der Verehrung Getreideähren überreichen, die zwei Ellen lang sind, und deren Körner die Grösse von Granatäpfeln erreichen. Solche Aehren werden von den Bauern bei der Feldarbeit in Tongefässen unter der Erde gefunden. Auf die Frage des Königs, aus der Zeit welches Königs diese Aehren stammen, und wo das Grabmal des Nushirwan gelegen sei, wissen die Leute von Mada'in keine Antwort, sie verweisen den König aber an einen 320 Jahre alten Mann namens Muayyad, welcher nicht nur weiss dass die riesigen Aehren aus der Zeit des gerechten Nushirwan stammen<sup>4</sup>, sondern

<sup>1</sup> Choschrau I (531-579 n. Chr.) mit den Beinamen Anošak-Ravān mit unsterblicher Seele) oder Dādgār (der Gerechte).

<sup>2</sup> Ohrmazd IV, Sohn und Nachfolger von Choschrau I Anushirwan.

<sup>3</sup> Prinz Damrong (1, p. 9) meint, dies sei Mahmūd von Gazna (998-1030 n. Chr.). Ich glaube aber, es handelt sich um Ma'mūn (813-833 n. Chr.), den Sohn des märchenberühmten Harrūn ar Rašīd. Dies ist auch die Meinung des Prinzen Dhani Nivat (2, p. 165).

<sup>4</sup> Zum Motiv mit den Getreideähren vgl. die ähnliche Geschichte im türkischen Tuti-Nameh (16, p. 391 ff.).

auch die genaue Lage des Mausoleums angeben kann. Mamun lässt durch Steinarbeiter einen Weg auf den Berg bauen, und betritt allein das Mausoleum, welches die einbalsamierte Leiche des grossen Sassaniden enthält. Auf den verschiedenen Schmuckstücken des toten Herrschers sowie an den Wänden des Grabgewölbes sind zahlreiche Sprüche angebracht, welche allgemeine Lebensmaximen, vor allem aber Lehren der Staatskunst enthalten<sup>1</sup>.

Solche Sprüche sind z. B.: «Der König gleicht einem Baum, der in voller Kraft dasteht, die Untertanen aber sind seine Wurzeln. Werden die Wurzeln des Baumes von Termiten zerfressen, so verdorrt auch der Stamm rasch, und stürzt nieder; bleiben sie aber von ihnen unbelästigt, so dauert der Baum in vollem Saft noch lange, und trägt Früchte». «Ein König, der nur einen einzigen Augenblick lang Gerechtigkeit übt, wird mehr Gnade erlagen, als wenn er Gott ein ganzes Jahr lang verehrte». «Ein König, der Gerechtigkeit übt, ist erhabener als das Firmament, allumfassender als der Kosmos, tiefer als das grosse Meer, erfrischender als die heilige Ganga»<sup>2</sup>.

Vor allem aber liest König Mamun die in den zwölf Ecken des Grabgewölbes angebrachten Geschichten durch; nachdem er sich ihren Inhalt eingeprägt hat, macht er sich auf den Heimweg, um fortan bei der Regierung seines Volks die in jenen Erzählungen enthaltenen Gerechtigkeitsprinzipien praktisch anzuwenden.

Der Inhalt der zwölf Erzählungen ist kurz folgender:

Nr. 1. - König Faridun erkrankt an einem Brustleiden, das nach Aussage der Aerzte nur dann heilbar ist, wenn er das noch warme Blut eines Knaben mit Wasser verdünnt als Arznei einnimmt. Für einen Goldklumpen kaufen seine Minister einen Knaben armer Leute, der König steht aber wegen der klugen Worte des Kindes von seinem Vorhaben ab, worauf, zur Belohnung für seine Gerechtigkeit, das Leiden von ihm weicht.

<sup>1</sup> Für die Geltung der iranischen Könige als verklärte Musterbilder der Weisheit und Gerechtigkeit in der arabisch-persischen Literatur vgl. z. B. 17, p. 45. Allbekannt ist das begeisterte Loblied auf die persischen Könige der Vorzeit in «Tausend und eine Nacht» (4, 465. Nacht).

<sup>2</sup> Wohl das schönste Beispiel für das Motiv «Besuch eines Herrschers im Grabmal oder in der Ruinenstadt eines längst verstorbenen, weisen und mächtigen Königs» ist die berühmte Geschichte von der «Messingstadt» in «Tau-

Nr. 2. - König 'Humayun'<sup>1</sup> kommt auf der Jagd, dürstend, zu einer Granatapfelbaumplantage, deren Besitzer ihm aus dem Saft einer Frucht eine Schale kredenzt. Als der König den Gedanken fasst, die Bäume mit einer Steuer zu belegen, ist der Pflanzer selbst aus zehn Früchten nicht mehr imstande, dem König eine zweite Schale zu füllen. Es gelingt ihm erst wieder, als der König seinen Plan aufgegeben hat. Auf Grund der klugen Worte des Pflanzers, der dem König die Nachteile einer zu grossen Besteuerung darlegt, setzt der Herrscher die Steuern im Reich herab, worauf seine Einnahmen gegen früher steigen. — Diese Geschichte wird in « Tausend und eine Nacht » ähnlich von Choshrav I Anoshirwan erzählt (4, 389. Nacht).

Nr. 3. - König Shahriyar erschießt auf der Jagd einen rinderhütenden Knaben, indem er ihn mit einem Hirsch verwechselt. Darüber tief betrübt, schichtet er einen Haufen Goldes von seiner eigenen Körpergrösse auf und überlässt den Eltern des Kindes die Wahl, diesen anzunehmen, oder ihn — den König — mit demselben Bogen zu erschiessen, durch dessen Pfeil der unglückliche Knabe den Tod fand. Die Eltern nehmen das Gold und werden darüber hinaus reichlich beschenkt.

Nr. 4. - König Bahram<sup>2</sup> zieht die Jagd den Regierungs geschäften vor. Sein erster Minister, dem er volles Vertrauen schenkt, presst das Volk aus, leert die Schatzkammern und fädelt mit einem fremden König eine Verschwörung zum Sturz seines Herrn ein. Auf der Jagd trifft Bahram einen Knaben, der seinen Hund geschunden und auf einen Pfahl aufgespiesst hat. Ueber den Grund befragt, erzählt der Knabe, dass dieser Hund, den er von klein auf genährt hatte, die Dankbarkeit so weit vergessen hätte, dass er, statt für seinen Herrn die Herde zu hüten, sie verräterscher Weise einem 'Tigerweibchen'<sup>3</sup>, mit dem er sich zusammen tat, ausgeliefert hätte. Zur Warnung für die übrigen Hunde musste

send und eine Nacht » (4, x, p. 99 ff.). — Für Parallelen aus der rabbinischen Ueberlieferung vgl. 14, III, p. 39 ff., 46, 142 ff.

<sup>1</sup> Dies ist nur ein Beiname, der soviel wie « erlaucht » bedeutet. Die Annahme des Prinzen Damrong (1, p. 10), es handle sich um den « Grossmogul » Humayun (1530-1556), erscheint mir unbegründet.

<sup>2</sup> Gemeint ist Bahram V mit dem Beinamen « Gör » (420-438 n. Chr.).

<sup>3</sup> Im persischen Original muss dafür wohl « Wölfin » gestanden sein.

die grausame Strafe vollzogen werden. — Der König nimmt sich daraus eine Lehre, lässt den Minister grausamst hinrichten und weist die feindlichen Anschläge zurück.

Nr. 5. - König Nushirwan lässt an dem Tor seines Palastes eine Glocke anbringen, an welcher jeder läuten soll, der bei den Beamten und Ministern sein Recht nicht finden kann. Zuerst kommt ein alt gewordenes Maultier, das von seinem Herrn schnöde aus dem Stall gejagt worden ist, darauf eine alte Frau, der ein Minister des Königs mit Gewalt den Grund weggenommen hat, auf dem ihr Haus stand, um sich an derselben Stelle einen Palast zu erbauen. — Indisch erscheint das 'Rügenglöckchen' zuerst im ceylonesischen *Mahāvaipasa* (5. Jahrhundert), vgl. 13, p. 26 ff. — In den *Gesta Romanorum* (cap. 105) wird eine ähnliche Sage vom Kaiser Theodosius erzählt; darauf geht die deutsche Sage von Kaiser Karl — bei Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*, II, Nr. 459 — zurück.

Nr. 6. Ein Mann, dem ein anderer den Boden, auf dem sein Haus stand, verkauft hat, findet beim Umgabnen der Erde zwecks Bau eines neuen Hauses einen Schatz. Er will dem früheren Besitzer denselben zurückgeben, dieser aber weigert sich mit der Begründung, er hätte ihm Haus und Boden samt allem, was dazu gehöre, verkauft. Schliesslich kommt der Streitfall vor König Nushirwan, der ihn also schlichtet: Die Kinder der beiden Prozessgegner werden miteinander verheiratet und bekommen den Schatz in die Ehe mit. — Dieses Motiv vom «seltsamen Gerichtsfall» wird im Vorderen Orient im Zusammenhang mit der Ueberlieferung von Alexander dem Grossen (vgl. 14, III, p. 159, 301 ff.) oder von Salomo (15, p. 215-6) erzählt. Es findet sich auch im türkischen *Tuti Nameh* (16, p. 394-5).

Nr. 7. - König Mansur<sup>1</sup> teilt seinen Ministern weinend mit, dass er an beiden Ohren zu ertauben beginne. Um ihn zu trösten, erzählt einer der Minister folgende Geschichte: Die Könige von Yunan<sup>2</sup> brachten es nie über einige kurze Regierungsjahre hinaus, während die Herrscher von Rum lange ihr Reich in Frieden und

<sup>1</sup> Al Mansür, der zweite im Haus der 'Abbasiden, der Begründer von Bagdad (754-775 n. Chr.).

<sup>2</sup> Wie für das 'Yuman' des Textes offenbar zu lesen ist (Yunan = 'Jonien').

Wohlstand regieren konnten. Daher schickte König Jamšid von Yunan eine Gesandtschaft an den König von Rum, um diesen zu fragen, worauf seine lange und friedliche Regierung zurückgehe. — Darauf bestellte der König von Rum die Gesandten für den Freitag an den Ort, wo er allwöchentlich arme Leute beschenkte. Nachdem er reiche Gaben verteilt hatte, forderte er die Bettler auf, den grossen Feigenbaum, der an dem Platze stand, zu verfluchen. Dies geschah, und der Baum verdorrte, sodass er dem Niederstürzen nahe war. Als der König am nächsten Freitag neuerlich Almosen spendete, forderte er die Bettler auf, den morsch gewordenen Feigenbaum zu segnen; dies geschah, und der Baum stand in Kraft da wie jemals zuvor. — Als König Jamšid von den Abgesandten darüber Bericht erhielt, erkannte er, dass die Segenswünsche oder die Verfluchungen der Untertanen das Leben der Könige verlängern oder verkürzen. Er gab reichlich Almosen, und sein Leben wurde lang. — Als König Mansur diese Geschichte gehört hat, erklärt er, er habe nur deshalb geweint, weil ihm seine Untertanen leid täten; wegen seiner Taubheit werde er die Klagen der Leute, die sie bisher vor ihn brachten, wenn sie vor den Behörden kein Recht fanden, nicht mehr anhören können. Daher verfügt er, dass die Leute, die sich bei ihm beschweren wollen, in schwarzen Gewändern vor ihn kommen, damit er gleich an ihrem Aufzug erkenne, worum es sich handle. — Als er diesen Befehl gegeben hat, wird er wieder gesund; denn die Gerechtigkeit wird belohnt.

Nr. 8. König Yinnu findet auf der Jagd einen Knaben, den seine Mutter — die Frau des Hauptmanns einer Räuberbande, die jenes Gebirge unsicher macht — ausgesetzt hat. Er zieht ihn auf und macht ihn schliesslich zum Minister. Badad — so heisst der Minister — saugt das Reich aus, betrügt seinen Wohltäter und flieht schliesslich mit einer Schar Verbrecher in jenes Waldgebirge, wo er den Befehl über die Räuberbande übernimmt, die einst sein Vater geführt hat. Als die Räuber eine wahre Landplage geworden sind, schickt der König Truppen aus, die Badad samt seiner Bande durch eine Kriegslist gefangen nehmen. Badad wird hingerichtet, und auch sein Sohn soll, obgleich noch ganz jung und unschuldig, getötet werden, da der König auf dem Standpunkt steht, dass «gute Lehren so wenig an einem schlech-

ten Menschen haften bleiben, wie eine Zitrone, die man auf ein schräges Dach hinaufwirft, darauf hängen bleibt ». Ein Minister vertritt dem gegenüber die Anschauung, dass selbst ein schlechter Mensch durch gute Erziehung gebessert werden kann; er setzt durch, dass ihm das Kind zur Ausbildung übergeben wird. Trotz bester Erziehung aber tut sich Badad's Sohn später mit den Räubern zusammen, ermordet seinen Wohltäter und dessen Kinder, plündert das Haus und flieht ins Gebirge, wo er Räuberhauptmann wird. — Der König lässt ihn durch Truppen einbringen und hinrichten, wobei er erklärt: « So pflegt es zu gehen, wenn man die weisen Worte der Alten in den Wind schlägt ».

Nr. 9. (s. u.).

Nr. 10. Um festzustellen, ob es seinen Untertanen gut geht, sagt König 'Vädinsä'<sup>1</sup> seinen Ministern, er leide an einer Krankheit, die nur geheilt werden könne, wenn man von einem verfallenen und verlassenen Haus, dessen Bewohner verzogen sind, Erde herbeibringe und daraus eine Statue nach dem Bild des Königs forme, um so — durch Magie die Gefahr abzuwehren. Als die Minister trotz langen Suchens kein solches Haus finden können, erkennt der König, dass Wohlstand in seinem Lande herrscht. (Diese Geschichte wird in Tausend und eine Nacht vom König Anoširwan erzählt, vgl. 4, 464.-465. Nacht). — Ein Händler schenkt einen prachtvollen Rubin, den er im Lande Badökxan<sup>2</sup> erworben hat, dem König, der ihn zur Fassung einem Goldschmied übergibt. Als dieser den Stein in zwei Teile zerbricht, und seine Hinrichtung befürchtet, löst der König das Problem in der Weise, dass er sich einfach zwei Ringe machen lässt. — Als der König drei Tage lang keinen Schlaf in seinem Bett finden kann, erkennt er, dass einem seiner Untertanen Gewalt angetan worden ist und schickt seine Minister aus, um der Sache auf den Grund zu gehen.

<sup>1</sup> Offenbar nichts als das persische 'pādišāh' 'König'.

<sup>2</sup> Dies ist das berühmte, Badakhšān oder Balakhšān genannte Gebiet am nordöstlichen Fuss des Hindukusch, dort, wo der Oxus in seinem obersten Lauf aus der westlichen Stromesrichtung nach Norden umbiegt. Die Gewinnung der Rubine war dort uralt; die 'Rubine von Badakhšān' (badakhšāni oder balakhšāni) werden von den persischen Dichtern oft erwähnt. Der Name des Gebietes lebt weiter im französischen 'rubis balais' bzw. im englischen 'balass rubies'.

Sie finden eine alte Frau, deren Sohn vom Kronprinzen erschlagen worden ist, weil er sich weigerte, einen mit Sprache begabten Sälikä-Vogel dem Prinzen zu verkaufen. Empört will der König seinen Sohn hinrichten lassen und lässt sich nur durch langes Zureden sämtlicher Minister davon abbringen.

Nr. 11. - König Narakchesu besitzt vier Gemahlinnen. Auf die Bitte der jüngsten derselben übergibt er, unter Uebergehung der älteren Prinzen, deren Sohn die Nachfolge. Der rangsjüngste Prinz will aber die Regierung nicht antreten, sondern bietet sie seinen Brüdern an; diese wieder verweisen auf den ausdrücklichen Wunsch ihres verstorbenen Vaters. Ueber Anraten der Minister, die das Land infolge Fehlens eines Herrn nicht in Unruhe verfallen lassen wollen, bringt man den königlichen, weissen Sonnenschirm in die Mitte des Krönungssaales; die vier Prinzen, die in den vier Ecken des Raumes stehen, rufen die schützenden Götter des Reiches und der Stadt an; auf Grund ihrer Gebete bewegt sich der Sonnenschirm zu dem jüngsten Prinzen hin, der so gezwungen ist, die Regierung zu übernehmen. Später gelingt es ihm, seine Brüder durch kluge Behandlung zu Ratgebern zu gewinnen.

Nr. 12. - Nach einem Bad im Flusse Hiranyavadi begibt sich König Vithatha in ein Wäldchen, wo er sich samt der Hauptgemahlin im Schutze eines mächtigen Feigenbaumes zum Schlaf niederlegt. Dort leben vier miteinander befreundete Tiere: ein Schakal, ein Schwein, ein Affe und eine Krähe. Sie stehlen dem schlafenden Königspaar den goldenen Schmuck und flüchten. Vier Gefährten — der Sohn des Königs von Mithilā, ein Ministerssohn, der Sohn eines reichen Mannes und ein Scharfrichterssohn — die bei dem Rishi 'Feuerauge' (Ta fai) im Walde Unterricht in der Magie genossen haben, sind gerade auf dem Rückweg in ihre Heimat begriffen, als sie der vier seltsam geschmückten Tiere ansichtig werden. Sie erlegen dieselben und werden später von den Häschern des Königs Vithatha, der nach dem Erwachen seinen Schmuck suchen lässt, als Diebe gefangen genommen. — Nach siebenjähriger Kerkerhaft beschliessen die vier Gefährten, von ihrer Zauberkunst Gebrauch zu machen. Sie wünschen sich ihre Zauberbogen herbei, schlagen das Heer des Königs Vithatha

und zwingen diesen in seinem Palast zur Unterwerfung. Im Gespräch mit dem König erzählt der Prinz von Mithilā seine und seiner Gefährten Erlebnisse, unter welchen auch die törichte Wiederbelebung eines toten Tigers, die sie beinahe mit dem Leben bezahlen mussten, eine Rolle spielt. — Der weitere Inhalt der Geschichte besitzt auffallende Ähnlichkeit mit dem Jātaka 186 (Dadhivāhana-Jātaka). Als König Vithatha einmal im Fluss badet, treibt ein Mangobaumzweig herab, den er in seinem Garten einpflanzen lässt. Die Früchte dieses Baumes haben solchen Wohlgeschmack, dass der geizige König sie niemand anderem gönnt; er lässt die Früchte daher, wenn er sie anderen Königen als Präsent schickt, mittels Durchbohrung mit einer glühenden Eisenadel keimunfähig machen. Darüber geärgert, schickt der König des Landes Väräbastān<sup>1</sup> einen Jüngling mit dem Auftrag aus, die süßen Mangofrüchte des Königs Vithatha bitter zu machen. Der Abgesandte gibt sich als Flüchtling aus und findet als Hilfskraft beim Gärtner des Königs Aufnahme. Später gelingt es ihm, den Gärtner aus dem Vertrauen des Königs zu verdrängen, sodass er selbst die Aufsicht über den Mangobaum erhält. Nachdem er denselben bitter gemacht hat, indem er bittere Substanzen in den Boden rings um den Stamm des Baumes sowie in das zur Besprengung des Baumes dienende Wasser beigemengt hat, entflieht er. Ein kluger Minister des Königs Vithatha stellt darauf den Wohlgeschmack der Früchte wieder her, indem er die bitter gemachte Erde um den Mangobaum durch neue Erde ersetzt und ihr eine Mischung verschiedener süßer Substanzen beimengt.

Der Held der neunten Erzählung ist ein König Mahātim, der nur eine leichte Verkleidung unseres berühmten Hātim Tā'i darstellt. Die siamesische Namensform ist daraus zu erklären, dass man dem ursprünglich vorhandenen Namen Hātim das geläufige (dem Sanskrit entstammende) 'mahā' (erhaben) vorsetzte, sodass durch Einfachschreibung der zwei Mittelsilben aus mahā hātim unsere Namensform entstand. — Der Inhalt der neunten Erzählung ist folgender:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Wohl nur eine Verstümmelung des Wortes 'Arabistan', 'Arabien'.

<sup>2</sup> (1, p. 30 ff.).

a)

Es war einmal ein mächtiger König namens Mahātim, und er regierte im Lande Arapistan<sup>1</sup>. Er war überaus freigebig und liebte es, den Armen und Bettlern seines Landes reiche Almosen zu spenden. Daher liess er an einem Ort ausserhalb der Stadt einen Pavillon errichten, damit er sich dorthin begeben könne, um an die Reisenden und Bettler Geschenke zu verteilen. Dieser Pavillon wurde mit sieben Toren versehen; es wurde öffentlich ausgerufen, dass die Leute kommen und ihre Almosen in Empfang nehmen sollten; jeden Monat einmal begab sich der König aus seinem Palast in den Pavillon und kehrte dann, nachdem er an allen sieben Toren Almosen gespendet hatte, wieder in sein Schloss zurück<sup>2</sup>.

Ein Minister, der mit dieser Freigebigkeit nicht einverstanden war, gab einmal zu bedenken: « Du gibst jeden Monat einmal grosse Geschenke an die Leute. Hinter diesem Bedarf bleiben die Steuereingänge zurück. Es wäre besser, wenn du nur einmal im Jahr Almosen spenden wolltest ». Darauf erwiderte König Mahātim: « Gold und Silber, die ein König in seinem Schatz aufgespeichert hat, sind mit dem Wasser des Meeres zu vergleichen, das Spenden von Almosen an Bettler aber ist wie der Regen, der, wenn er niedergeht, die Erde und die Bäume erfrischt und erquickt. Wenn das Regenwasser alles gut durchfeuchtet hat, vereinigt es sich wieder mit dem Meer, aus dem es gekommen ist. Niemals wird das Regenwasser aufhören, den Bäumen neues Leben zu verleihen; und niemals wird das Meer leer und trocken werden ».

Kaum hatte König Mahātim diese Worte gesprochen, da fiel, zur gleichen Stunde, ein gewaltiger, aus Gold bestehender Regenschauer auf den Palast nieder, der Minister aber, der sich dem

<sup>1</sup> Persisch arabistān 'Arabien'.

<sup>2</sup> Errichtung eigener Almosenhallen: vgl. z. B. Jātaka 276, wo ein König an den vier Stadttoren und in der Mitte der Stadt und am Tor seines Palastes sechs Almosenhallen bauen lässt, in welchen er täglich die Summe von 600.000 Kahāpanas ausgibt (7, p. 261). — Im sartischen Märchen spendet 'Atametoi' Almosen an 40 Toren, eine Prinzessin tut dasselbe an 160 Toren (3, p. 147, 149).

König widersetzt hatte, verstummte und konnte kein Wort mehr aus seinem Mund herausbringen. Als der König den goldenen Regen fallen und den Mund seines Ministers verstummen sah, sprach er vor versammelten Ministern: « Was die Tugend des Almosengebens anbelangt, so begeht jedermann, der sich ihr widersetzt, eine Sünde, die sowohl hier als dort Strafe nach sich ziehen muss. Das herabgeregnete Gold aber soll eingesammelt und in die Schatzkammer gebracht werden, samt dem Gold und Silber, das an zahlreichen Orten meines Reiches aus dem Erdboden ausgegraben wird. Dann wird sich der Almosenfond meiner Schatzkammer niemals erschöpfen ».

b)

So verteilte also König Mahātim reiche Almosen an die armen Leute, und wenn jemand ihn um irgend etwas bat, so gewährte er es ihm nach seinem Wunsch. Die Kunde davon verbreitete sich auch bis zum König des Landes Xam<sup>1</sup>. Dieser dachte bei sich: « Auch ich spende reiche Geschenke an meine Untertanen, aber doch nicht — wenn das Gerücht nicht trügt — in demselben Masse wie König Mahātim. Um zu prüfen, ob die Sache auf Wahrheit beruht, werde ich eine Gesandtschaft an König Mahātim schicken und ihn um dreihundert völlig schwarze Kamele bitten lassen. In welcher Weise wird er diese schwarzen Kamele auftreiben, deren Wert ja ein ganz ungeheuer grosser ist? ». Wie gedacht, so getan; die Gesandtschaft wurde, mit einem Schreiben an König Mahātim, abgeschickt. Als dieser den Inhalt des Briefes zur Kenntnis genommen hatte, liess er zunächst die Abgesandten gastlich bewirten, darauf aber in allen Dörfern seiner Untertanen öffentlich kundmachen: « Wer ein schwarzes Kamel hat, soll es mir bringen. Wie gross auch immer der Preis sein wird, er soll ihn von mir bekommen ». Darauf brachte jedermann, der ein solches schwarzes Kamel besass, dieses dem König und bot es ihm an; und dieser zahlte ihm nach dem Wert des Tieres. Als die dreihundert schwar-

<sup>1</sup> Damit ist Syrien (das Land um das reiche Damaskus) gemeint (arabisch asša'mu).

zen Kamele bereits vollzählig waren, schickte er sie, als sein Geschenk, durch die Gesandten an den König des Landes Xam. Dieser rief aus: « Mein Reich ist grösser als das des Königs Mahātim, und doch übertrifft mich seine Hochherzigkeit bei weitem. Wie könnte ich seine Kamele so ganz umsonst annehmen? ». Und er liess die Rücken der dreihundert schwarzen Kamele mit Ballen von Seidenstoffen beladen und schickte die Tiere samt diesen und anderen Geschenken an König Mahātim zurück. Dieser liess darauf die früheren Besitzer der Tiere zu sich rufen und sprach: « Jeder soll das Kamel, das ihm früher gehört hat, samt dem, was auf dem Rücken desselben aufgeladen ist, zurücknehmen! ». Das Geld aber, das er für die Kamele gegeben hatte, nahm er nicht zurück, sondern beliess es den Leuten als sein Geschenk. Darauf kehrten die fremden Abgesandten zum König von Xam zurück und meldeten ihm alles, was sie gesehen hatten. Da pries der König von Xam den König Mahātim und sprach: « Was er getan hat, steht in Einklang mit dem Gerücht, und es hat nicht übertrieben ».

c)

Eines Tages spendete der König des Landes Yamōn<sup>1</sup> Gold, Silber und die neun Arten der Edelsteine<sup>2</sup> in grosser Menge an seine Untertanen. Darauf befahl er, man sollte bei den Händlern, die in fremden Ländern Gastgeschenke erhalten hätten, nachfragen, ob sie irgendwo einen König getroffen hätten, der so wie er Almosen spende. Darauf gab ein Händler Bescheid: « König Mahātim, der in einem fernen Lande wohnt, ist sehr freigebig. Wenn jemand ihn um etwas bittet, so verweigert er es ihm nicht. Daher ist auch sein Ruhm über alle Lande gewandert ».

Da stieg Neid im Herzen des Königs auf, und er dachte: « Das Reich des Königs Mahātim ist klein, er ist nur ein unbedeutender

<sup>1</sup> 'Yemen'; Typus eines reichen Landes, im Gegensatz zum armen 'Arabien'.

<sup>2</sup> Diese sind in siamesischer Noménklatur (vgl. 8, *passim*): Diamant (phēt), Rubin (phloi thāb thim oder pathamarāt), Smaragd (mōraköt), Topas (bfltsārakhām), Granat (kömen), Saphir (nlñ), Perle (mūkda), Hyazinth (phethai), Katzenauge (phāithun). — Sie entsprechen den neun Edelsteinarten der indischen Ueberlieferung (vgl. 9, p. 86).

Herrischer, wie kann er da so viele Geschenke spenden? Es ist doch unmöglich, dass er auch nur einen einzigen Tag so viel schenkt wie ich. Und doch ist sein Ruhm höher als der meine! Es heisst, wenn man ihn um etwas bittet, schlägt er es nicht ab. Ich werde ihn daher um seinen Kopf bitten lassen; man wird ja sehen, ob er ihn gibt oder nicht». Darauf stellte er einen Trupp Leute zusammen, die er ins Land Arapistan schickte.

König Mahātim aber hatte eine Sala zur Verteilung von Almosen ausserhalb der Stadt bauen lassen, wohin er sich alle sieben Tage begab, um die Leute zu beschenken. Gerade als er sich in diese Sala begeben hatte, traf er auf die Leute des Königs von Yamōn. Er lud sie ein, Speise und Trank zu sich zu nehmen. Hernach fragte er sie: «Woher kommt ihr? Wenn ihr ein Bedürfnis habt, werde ich euch gerne behilflich sein». Die Leute des Königs von Yamōn wussten nicht, wen sie vor sich hatten, daher sprachen sie: «Der Grund unseres Kommens ist ein Geheimnis, das wir vor den Leuten, die hier herumstehen, nicht mitteilen können». Da führte der König sie abseits an einen Ort, wo man sich ungestört aussprechen konnte, und forderte sie auf, ihr Anliegen nur kundzugeben, er werde ihnen schon helfen. Aus den freundlichen Worten des Königs ersahen die Gesandten, dass er es ernst meinte, daher fassten sie Vertrauen und sprachen: «Der König von Yamōn hat uns hierher geschickt, und wir sollen um den Kopf des Königs Mahātim bitten». Da lächelte dieser und sagte: «Ich selbst bin der König Mahātim. Wenn der König von Yamōn wirklich ein Bedürfnis nach meinem Kopf empfindet, so kann er ihn noch in diesem Moment, seinem Wunsch gemäss, haben. Wir sind hier an einem sichern Ort; schlagt mir den Kopf ab, und macht euch davon, bevor die Leute hier davon Wind bekommen».

Als die Abgesandten dies hörten, warfen sie sich dem König zu Füssen und riefen: «Gegenüber einem so gerechten König, wie du es bist, ist es uns unmöglich, den Auftrag auszuführen, um dessen willen wir gekommen sind. Wenn unser Herr mit unserem Vorgehen nicht einverstanden ist, werden wir gerne unseren eigenen Kopf opfern». Darauf bewirtete König Mahātim sie mit Speise und Trank und beschenkte sie mit feinen Gewändern. Die Abgesandten erwiesen ihm die Ehrenbezeugung, verabschiedeten sich und meldeten alles, was geschehen war,

ihrem Herrn. Dieser sprach: «Einen König, der den König Mahātim an Freigebigkeit überträfe, wird man nirgends finden».<sup>1</sup>

König Mahātim aber erreichte ein Alter von 152 Jahren und regierte bis zu seinem Tode; wegen seiner Gerechtigkeit aber ge-  
lossen seine Untertanen Frieden und Wohlstand.

#### Vergleichende Bemerkungen.

Um die Stellung zu verstehen, welche unser siamesisches Märchen in der Ueberlieferung über Hatim aus dem Stamme Tai einnimmt, müssen wir kurz den Wandlungen folgen, welche die Gestalt des berühmten Arabers bei ihrer Wanderung über die Länder des Islams durchgemacht hat. In der älteren arabischen Ueberlieferung ist das kulturhistorische Milieu, in dem der vorislamische Ritter und Dichter lebte, noch gut erhalten; er ist kein mächtiger König, sondern höchstens ein kleiner Stammeshäuptling; seine Freigebigkeit bewegt sich in vernünftigen Grenzen; der Gedanke, sich den Kopf abschlagen zu lassen, weil ihn jemand darum bittet, liegt ihm natürlich völlig ferne. Beispiele für diesen Ueberlieferungstypus sind: die Geschichte, wie Hatim bei einer Hungersnot, um die Kinder der Nachbarin zu sättigen, sein Pferd schlachtete, ohne selbst davon zu geniessen, wobei er sich mit einigen Versen über den Tadel seiner — mehr realistisch veranlagten — Frau hinwegsetzte (Ibn Qutaiba, vgl. 5, p. 173-4); die Erzählung, wie er noch nach seinem Tode in seltsamer Weise eine Reisegesellschaft, die an sein Grab gekommen war, mit Kamelfleisch bewirtete (4, 270. Nacht); die Geschichte, wie der griechische Kaiser Gesandte zu ihm schickte, mit der Bitte, ihm das kostbare Lieblingsross, dessen Schnelligkeit unerreichbar war, zu schenken. Da Hatim gerade nichts zuhause hatte zur Bewirtung

<sup>1</sup> Sehr ähnlich ist das kirgisische Märchen vom freigebigen Atümtai-Dschomart. König Jamasch, eifersüchtig auf den Ruhm dieses Königs, schickt einen Mörder ab, um ihn zu ermorden. Der gedungene Attentäter wird vom König Atümtai, den er nicht erkennt, beherbergt und bewirtet, und offenbart ihm, auf dessen freundliches Zureden, den Zweck seines Kommens. Da gibt sich der König zu erkennen, überreicht dem Abgesandten einen Säbel und sagt, wenn er wolle, solle er ihm nur den Kopf abschlagen. — Der Abgesandte kehrt unverrichteter Dinge zum König Jamasch zurück, der seine Absicht bereut und den freigebigen Atümtai preist (3, p. 166 ff.).

der Gäste, und im Stall nur dieses eine Pferd vorfand, schlachtete er es, da er von dem Verlangen des Kaisers noch nichts wusste, und bewirtete mit dem Fleisch des edlen Tieres die Gäste. Als sie ihm hernach ihre Bitte mitteilten, tat es ihm leid, ihren Wunsch nicht erfüllen zu können (Saadi's 'Gulistan': vgl. 3, p. 312; kirgisisch: 3, p. 166-7; vgl. auch 10, p. IX).

Auf iranischem Boden — wo er zum märchenhaften Helden langer Romane geworden ist (vgl. 10, p. 1 ff.; 6, p. 55 ff.) — wurde Hatim zu einem mächtigen König, dessen Eigenschaften und Handlungen einen ausgeprägt indischen Einfluss verraten. a) Er errichtet eigene Almosenhallen mit zahlreichen Türen, in denen er das Volk beschenkt. Vgl. 3, p. 147, 149 (sartisch); 10, p. 4; die Almosenhallen der indischen Herrscher wurden schon erwähnt. — b) Er zeigt eine auffällige Milde gegen die wilden Tiere. Er tötet keines von ihnen und ist bereit, sich lieber von ihnen auffressen zu lassen. Vgl. 10, p. 5; 10, p. 22. (Er schneidet sich ein Stück Fleisch aus seiner Hüfte und gibt es einem Wolf, damit dieser ein säugendes Reh verschont); (6, p. 58). — c) Er ist bereit, Leuten, die ihn darum bitten, seinen Kopf zu geben, weil er nicht ertragen kann, dass es von ihm heisst, er habe eine Bitte abgeschlagen. — Dies ist eine echt indische Idee, welche das Ideal der Freigebigkeit ins Sinnlose übersteigert. Sie findet sich auf indischem Boden bereits zu einer Zeit, wo der historische Hatim Tai'i noch nicht geboren war. Nach Jātaka 276 lebt in der Stadt Indapatta der Kuru-König Dhananjaya, der einen Staatselefanten besitzt, namens Anjanavasabha, *weil er so schwarz ist wie Augensalbe*<sup>1</sup>. Diesen wünscht ein anderer König zu besitzen. Als er meint, es könnte die Erlangung dieses Elefanten mit Schwierigkeiten verbunden sein, beruhigen ihn seine Minister: «Jener König hat seine Freude am Schenken. Wenn er darum gebeten würde, würde er sich auch seinen Kopf abschlagen und seine klaren Augen ausreißen lassen und sie dahingeben. Auch sein ganzes Reich würde er verschenken». — Als die Gesandten um den schwarzen Elefanten bitten kommen, finden sie den König — es ist der Bodhisatta in einer früheren Existenz — gerade damit

<sup>1</sup> Ob nicht die dreihundert 'völlig schwarzen Kamele', die von Hatim in der siamesischen Erzählung verlangt werden, mit diesem 'schwarzen Elefanten' zusammenhängen?

beschäftigt, in seinen Almosenhallen die Leute zu beschenken; und auf ihre Bitte gibt er ihnen den Elephanten samt dem Schmuck, mit dem er behängt ist, und samt seinem Lenker, ohne weiteres hin.

Nahe verwandt mit dieser Vorstellung vom «freigebigen König» ist die Idee, dass jemand aus Mitleid Stücke seines Körpers oder sich selbst hingibt. Die indische Literatur enthält zahlreiche Belege dafür. An vielen Stellen der Jatakas opfert sich das Buddha-Wesen selbst auf; im Pancatantra sei auf König Sivi verwiesen, der, um eine Taube zu retten, die sich vor einem Falken in seinen Schutz geflüchtet hat, sich das ihrem Gewicht entsprechende Fleisch von seinen Gliedern schneidet, um ihren Verfolger damit zufriedenzustellen (11, II, p. 122 ff.).

Wenn daher Hatim als mächtiger König erscheint, der in Almosenhallen die Armen beschenkt und seine Freigebigkeit so weit treibt, dass er sich Stücke seines eigenen Fleisches aus dem Körper schneidet (10, p. 22) oder selbst zur Aufopferung seines eigenen Kopfes bereit ist (kirgisisch: 3, p. 167), so erklären sich solche Vorstellungen und Erzählungen aus einer Vermischung der historischen Hatim-Gestalt mit indischem Erzählungsgut, als deren Schauplatz wir die an Nordindien angrenzenden Gebiete von Iran anzunehmen haben.

Auch mit dem sagenberühmten König Vikramaditya, «dem man nachrühmte, dass ihm der Mut nur beim Unglück anderer sank, dass er den Frauen anderer ein Bruder war, und ihm die Freigebigkeit zur Leidenschaft geworden war», ist Hatim in den erwähnten Gebieten in Verbindung getreten. So besteht z. B. eine deutliche Verwandtschaft zwischen der Hatim-Geschichte, die Reuben Levy (6, p. 55 ff.) mitteilt, und die viel ausgesponnener in dem persischen Roman (10, p. 1 ff.) vorliegt, und den Erzählungen von Vikramaditya, die in der Katharatnakara als Nr. 153-157 enthalten sind (12, II, p. 113 ff.). — In der persischen Geschichte verliebt sich ein Prinz in die schöne Husn Banu, die ihm unlösbare Aufgaben stellt; Hatim Tai'i hilft ihm, diese zu lösen, wobei er schwere Mühen und Abenteuer erlebt. Nachdem er den Freund mit der Geliebten vereinigt hat, zieht er sich vornehm zurück. — In den indischen Märchen will die Prinzessin Tilakasri nur einen Freier heiraten, dem es gelingt, sie in einer Nacht durch

Geschichtenerzählen viermal zum Reden zu bringen. Wem es misslingt, der wird ihr Knecht. König Vikramaditya beschliesst, die grosse Zahl der diesem Mädchen zum Opfer Gefallenen aus ihrer Knechtschaft zu retten, bringt die Prinzessin viermal in einer Nacht zum Sprechen, macht ihre Knechte frei und schenkt die von ihm gewonnene Braut einem Maler, der seinen Thronsaal schön ausgemalt hat.

In dem 1603 von Fakir Bokhari aus Johor verfassten malaiischen Fürstenspiegel 'Makota Segala raja' (cit. nach *Malaiische Weisheit und Geschichte*, übertragen von H. Overbeck, Jena 1927) finden sich so starke Berührungen mit unserem Werk, dass eine Benützung des Originals von Seiten des malaiischen Kompilators wahrscheinlich erscheint. Mamun Arrašid lässt das Grab des Nushirwan öffnen: p. 74; Nr. 4, 6, 7, 9 (b und c), 10 (Einleitung) unseres Werkes finden sich sehr ähnlich p. 80 (der treulose Minister heisst im Siamesischen Raosan, im Malaiischen Rasat Rušan), p. 74 oben, p. 74 unten, p. 106 ff., p. 73.

Wien.

RICHARD DANGEL

LITERATUR:

- 1) *Nithan iran raxatham sibsong ryōng thi riek kan ma va ryōng sibsong liem*, Bangkok 2465.
- 2) H. H. Prince Dhani Nivat, *The Inscriptions of Wat Phra Jetubon*, Journ. of the Siam Soc. 26, p. 164-5.
- 3) G. Jungbauer, *Märchen aus Turkestan und Tibet*, Jena 1923.
- 4) *Tausend und eine Nacht*. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning, Leipzig o. J.
- 5) Italo Pizzi, *Litteratura Araba*, Milano 1903.
- 6) Reuben Levy, *The three Dervishes*, London 1923.
- 7) *Buddhistische Märchen aus dem alten Indien*. Uebersetzt von Else Lüders, Jena 1921.
- 8) *Tamra nophra rat*, Bangkok 2464.
- 9) R. Garbe, *Die indischen Mineralien, ihre Namen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte*, Leipzig 1882.
- 10) D. Forbes, *The Adventures of Hatim Tat*, London 1830.
- 11) Johannes Hertel, *Tantrakyayika*, Die älteste Fassung des Pancatantra, Leipzig und Berlin 1909.
- 12) Johannes Hertel, *Katharatinakara*, Das Märchenmeer, München 1920.
- 13) Wilh. Geiger, *Dipavamsa und Mahavamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon*, Leipzig 1905.
- 14) M. J. bin Gorion, *Der Born Judas*, Leipzig o. J.
- 15) G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a. M. 1845.
- 16) Tuli-Nameh, *Das Papageienbuch*. Nach der türkischen Fassung übersetzt von G. Rosen, Leipzig o. J.
- 17) M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, München 1924.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe XXI, 33.

L'idea principale che Giobbe, polemizzando con i suoi amici, svolge nel cap. XXI è la seguente: Voi dite che all'empio prepotente i soprusi commessi apportano del male. In verità non è così. Egli è temuto durante tutta la sua vita; tutti si piegano dinanzi a lui; nessuno osa insorgere, e persino dopo morto è ancora onorato. Gli sono dolci, anche dopo morto, i *rigbhē nāḥal*.

Questo termine si riferisce senza dubbio alla sepoltura che viene data all'empio malvagio. Ma non si comprende bene a quale forma di sepoltura si alluda qui. Anzi il verso 33 del cap. XXI è apparso così poco chiaro, che taluni hanno pensato non trattarsi neppure di un accenno ad una tomba. In questo senso, è molto caratteristica l'interpretazione data dal Torczyner<sup>1</sup>. L'illustre professore dell'Università di Gerusalemme, per giungere al passo che stiamo discutendo, parte da Giobbe V, 26, ch'egli traduce: «Du kommst im hohen Alter in das Grab, wie hoch der Garbenhaufe steigt zur rechten Zeit». Qui gli amici dicono a Giobbe che egli entrerà in estrema vecchiezza nella fossa, come un mucchio di covoni che è cresciuto e ha raggiunto una notevole altezza a tempo giusto. Richiamandosi a questa immagine, egli traduce poi XXI, 32: «Er wird (dann erst von Gott) zum Grabe (d. i. zum Tode) hingeleitet und ist bedacht auf Garbenfülle». La persona cui si allude in questo passo è invece il malvagio, il quale sarà condotto — come inserisce il Torczyner — soltanto molto più tardi da Dio verso la tomba, e intanto, finché è ancora in questo mondo, mira l'abbondanza dei covoni e gusta un ricco e buon nutrimento, poiché (v. 33) «gli son dolci al palato (o per meglio

<sup>1</sup> Harry Torczyner, *Mashōkh, eine missverstandene hebräische Vokabel*, MGWJ, vol. 77, N. S., Anno 41, 1933, fasc. 6, pag. 407 ss.

dire: lo allattano) le zolle del fiume». Dunque, salvo il casuale accenno alla tomba, cui soltanto in un giorno lontano Iddio accompagnerà il malvagio, qui non si parla ancora di morte né di seppellimento, ma solo delle condizioni vantaggiose dell'empio durante la vita. Per motivare questa sua spiegazione, il Torczyner dice: Se effettivamente si dovesse trattare di una tomba e l'espressione «gli son dolci le zolle del fiume» dovesse significare un seppellimento, allora perchè si parla di fiume? Ma d'altronde — obiettiamo noi — se Giobbe volesse in quel punto parlare ancora della situazione dell'empio in vita, perchè menzionerebbe la tomba? Eppoi, se si parla di covoni con riferimento al malvagio, che c'entra il fiume? Ci consta forse che i covoni più rigogliosi e più ricchi stieno proprio nei letti dei fiumi?

A noi, dunque, non pare accettabile l'opinione del Torczyner. Per fare un po' di luce sulla questione, cerchiamo anzitutto di chiarire il significato dell'espressione *rigbhē nāḥal*.

La parola *nāḥal* significa 'torrente'. In taluni Salmi e in qualche passo di Giobbe *nāḥal* assume il significato particolare di *wadi*, cioè di un fiume che in seguito ai calori estivi si asciuga completamente e che invece durante la stagione delle piogge è ricco di acqua. A un tal *wadi* Giobbe ama paragonare i suoi amici malsicuri. Non è escluso che in XXI, 33 *nāḥal* abbia pure il significato di torrente-*wadi*.

In quanto a *rigbhē*, la Vetus Latina traduce: 'lapide', 'sasso'. Similmente Teodosio. I LXX danno λίθος. La traduzione di Aquila suona χερμάδες 'ciottoli'. Gerolamo nella revisione della Vetus Latina dà *lapilli torrentis*. Invece nella Vulgata traduce *glaebae*. Similmente il Targum dà *gargeshata* (riduzione di *gashgeshaṭa*) = 'zolla di terra'. Giobbe XXXVIII, 38, parlando dell'opera della creazione, ricorda il momento in cui «la polvere stemperata diventa come una massa in fusione e i *rēgabhim* (plurale di *rēgēbh*) si sono ricongiunti». Ma questo passo non ci aiuta a risolvere il problema, poichè il termine qui potrebbe avere tanto il significato di zolla, conglomerato di terra, quanto di sassi uniti assieme a mezzo del fango. Il König pone la radice *rgbh* accanto a *rgm* (lapidare) e attribuisce perciò a *rēgēbh* il significato di 'lapide, pietra'. Un tale avvicinamento non ci pare impossibile. Comunque in tutti i casi, sia che il termine indichi 'zolla', sia 'pietra', si tratta sempre di un elemento più o meno duro, condensato, che corrisponde al concetto di conglomerato, e che si può trovare nel letto di un *wadi*.

Ma il dotto olandese Bernardo Alfrink<sup>1</sup>, dopo aver esaminato con molta competenza il materiale concernente la parola in questione, si domanda: Esiste forse la possibilità di seppellire nel letto di un fiume? Per lui è più che sicuro che non si seppelliscono i morti tra i *rēgabhim* (egli dà a *rēgēbh* l'accezione di 'pietra') del torrente. E allora, secondo lui, non resta da pensare ad altro che a un fatto messo in rilievo dal Macalister durante gli scavi da lui condotti a Geser, e cioè: « The bodies were placed on the rockfloor of the chamber, or on a platform of stones or else, after the rains had washed silt through the illfitting heap of stones at the doorway on the surface of the earth. Stones and earth were then laid over them ».

Come si vede, anche qua le pietre sono mescolate alla terra, il che è più che naturale. « Pietre — nota lo stesso Macalister — venivano collocate tutto in giro, sopra e sotto di essi, irregolarmente ». L'Alfrink è perciò convinto che anche Giobbe pensi a una simile sepoltura. *Rēgabhim* non può avere che il significato di 'pietre'. Per dare una motivazione all'aggiunta di *nāḥal* accanto a *rigbē*, egli suppone che quelle tali pietre adoperate per la sepoltura venivano tolte dal letto di un torrente. Però in pari tempo egli stesso si rende conto che l'indicazione del luogo da cui le pietre vengono tolte è una cosa insignificante, perchè se al potente malvagio devono essere dolci le pietre della sepoltura, poco importa se esse sono state scavate da una roccia, da una montagna, o portate dal letto di un fiume. Anzi si è indotti a pensare che le pietre del letto di un fiume siano piuttosto dei ciottoli che dei sassi atti a coprire una tomba in maniera da proteggere la salma dalle intemperie, dalle fiere e da manomissioni di qualsiasi genere. Ed è cosa nota la grande preoccupazione con cui nell'antico Oriente si cercava di assicurare l'intangibilità assoluta della tomba, l'indisturbato riposo del defunto. Basta pensare alle tombe dei re di Byblos, di recente scoperte, e a tutto il materiale epigrafico, da cui risulta che persino con degli scongiuri, con delle maledizioni contro gli eventuali invasori, si voleva garantire la pace al morto. A tale scopo dovevano venir adoperati indubbiamente dei grandi ammassi di pietra, che è molto più facile trovare nelle montagne anzichè nel letto di un *wadi*.

Visto che l'idea di spiegare *rēgabhim* con 'pietre grandi' non è molto sicura, mentre ci sembra di poter senz'altro attribuirgli il

<sup>1</sup> Bernardo Alfrink, *Die Bedeutung des Wortes regebh in Job XXI, 33 und XXXVIII, 38*, Biblica, 1932, 1, 77-86.

significato di 'pietra' in genere, allora facciamo valere la combinazione con *nāḥal* per dire che si tratta addirittura di ciottoli, di pietre piccole che si trovano disseminate nel letto del fiume. A tal proposito vorrei notare che il lessicografo spagnolo Salomone Ibn Parḥōn nel suo *maḥbērēth he'arūk* (scritto a Salerno nel 1160 e stampato a Pressburgo nel 1844) nota sotto la voce *rēgōb* (citando appunto i due passi di Giobbe da noi menzionati e che sono gli unici a cui ci possiamo richiamare) quanto segue: *abhanīm wětit shebbeqarqa'oth hanneharīm wehageōth*, « pietre e fango che si trovano nei letti dei fiumi e delle valli ».

Il modo di seppellimento come risulta dagli scavi di Geser non offre nessuna chiave per spiegare le idee che in proposito può aver avuto l'autore di Giobbe.

Ma attorno alla persona, all'epoca e alla patria dell'autore del libro di Giobbe non si sa nulla di preciso. La sua filosofia non è (e su ciò — mi pare — tutti concordano) specificamente ebraica. Il libro, in vari punti, si stacca del tutto dalla letteratura biblica: per esempio, mentre secondo la cosmogonia della Genesi Iddio crea con un *fiat*, nella cosmogonia di Giobbe Iddio misura con un compasso, compie opera di architetto, di sapiente costruttore. Altre idee, come la dottrina dei mostri marini combattuti e vinti dal Signore, si ritrovano accennate in salmi biblici di contenuto cosmogonico; ma anche questo punto di concordanza rappresenta un soffio di civiltà non prettamente ebraica. In tema di sepoltura dell'empio, il libro di Giobbe può quindi rispecchiare un uso extra-ebraico od anche un uso ebraico limitato ad una data epoca. Però, qualunque sia l'ipotesi sul periodo e sull'ambiente della redazione del libro, una cosa resta certa: che le idee e le concezioni che ivi trovano la loro espressione sono antichissime.

Partendo da questo punto di vista, cerchiamo di chiarire il passo che ci interessa, senza alterare il senso letterale delle parole in esso contenute.

Se l'autore ci dice che l'empio potente ha persino dopo morto una sepoltura molto onorata, non c'è nessuna ragione di dare a *rigbhē nāḥal* il significato di grosse pietre tolte dal torrente, come fa l'Alfrink, né di aggiungere le parole « ed egli sarà molto più tardi portato da Dio alla tomba », come fa il Torczyner, preceduto, del resto, dal Diodati e chissà da quanti altri. Attribuiamogli semplicemente il senso più naturale, più aderente al testo: di ciottoli (magari frammisti a fango) che si trovano nel letto del fiume.

E questi *rigbhē nāḥal* non vengono asportati dal fiume, ma restano proprio lì, si posano dolcemente sul capo del malvagio defunto. Si tratta — secondo noi — proprio di una sepoltura nel letto del fiume, di quella sepoltura che l'Alfrink — come abbiamo accennato — considera a priori un'impossibilità assoluta.

Noi siamo giunti a questa conclusione in base a un recente studio del Pettazzoni, il quale nel suo discorso di inaugurazione del primo Congresso Nazionale delle tradizioni popolari<sup>1</sup> rievoca l'usanza del seppellimento nel letto di un fiume praticata per i cadaveri di personaggi cospicui. Lo storico dei Goti, Jordanis, del VI sec., ci descrive il seppellimento del re Alarico, accennando dettagliatamente ai «lavori di deviazione e ripristino delle acque eseguiti da una schiera di prigionieri, i quali poi furono messi a morte». L'episodio fu — com'è noto — trattato poeticamente dal Von Platen e dal Carducci.

Talune popolazioni dell'Africa equatoriale portano in certi casi i loro defunti in un corso d'acqua «il cui letto è stato prosciugato mercè una provvisoria deviazione della corrente»; vi scavano una fossa profonda e vi depongono il cadavere; poi lo coprono con cura e immettono di nuovo la corrente nel suo letto originario.

Questi pochi esempi sono — a parer nostro — sufficienti per suffragare l'ipotesi a cui abbiamo accennato altrove<sup>2</sup>, secondo cui il seppellimento a cui si riferisce Giobbe è appunto quello nel letto del fiume. Allora risulta chiara l'espressione «dolci sono al malvagio potente anche dopo morto i ciottoli del torrente», poiché sono questi appunto che coprono la sua salma.

Un recente studio del prof. Samuele Krauss<sup>3</sup>, che tratta dell'ossilegio in uso presso gli Ebrei nel periodo che va dal 100 al 500 (circa) d. C., ci offre alcune notizie sull'argomento da noi fin qui trattato. In nesso a tali notizie, noi ci permettiamo di richiamare l'attenzione su un problema, dal quale ci sembra poter trarre una deduzione nuova:

Nel Salmo CXL si invoca dal Signore che il malvagio venga gettato nelle fiamme oppure precipitato in *mahāmorōth*. Il difficile termine viene da vari autori posto giustamente in rapporto con l'arabo *hm̄r*= 'versare', da cui gli risulta il significato di 'inca-

<sup>1</sup> V. *Atti*, Firenze, Rinascimento del libro, 1930-VIII, pag. 8 ss.

<sup>2</sup> In un articolo pubblicato in ebraico nel volume *Omagiu D-lui Dr. I. Nemirower*, Bucaresti 1933, p. LVI s.

<sup>3</sup> S. Krauss, *La double inhumation chez les Juifs*, Revue des Études Juives, t. 97, nr. 191-192, Parigi 1934.

nalatura ripiena d'acqua'. Il Levy<sup>1</sup> lo traduce: 'profondità in cui scorre l'acqua', e cita in proposito un passo del Talmud palestinese<sup>2</sup>, secondo cui anticamente si faceva l'ossilegio del condannato e poi lo si seppelliva in *mahāmorōth*. Secondo il popolare e leggendario libro ebraico *Tolēdōth Jeshu*, che — è ovvio — non deve essere considerato una fonte storica, Gesù, dopo essere stato sepolto, viene levato dalla tomba da Giuda, il giardiniere, e deposto in un canale del suo giardino<sup>3</sup>. La tradizione talmudica parla anche di sepolture sotto a delle collinette di terra o in crepacci umidi presso le rive d'un fiume. Se qui non si tratta di tombe entro l'acqua, siamo pur sempre vicino ad un corso d'acqua.

Ritornando alla spiegazione da noi data al passo di Giobbe e accettata dallo stesso Krauss<sup>4</sup>, facciamo la seguente constatazione: Secondo Giobbe, l'empio viene sepolto nel letto di un fiume, perché, sebbene immeritatamente, è onorato come un principe e un potente. Nel periodo mishnico e nella tradizione seriore la sepoltura in un corso d'acqua non è più un'onoranza, ma ha evidentemente lo scopo, a cui accenna il Salmo CXL, di rendere impossibile la resurrezione del malvagio morto. La sepoltura nel fiume accordata ad un personaggio celebre serviva ad assicurargli una pace inconturbata; praticata per un empio mirava a tenerlo il più possibile lontano dagli uomini, a farlo dimenticare e a impedirgli di rialzarsi. (La preoccupazione del ritorno dei morti era notoriamente diffusa tra le più svariate genti, e diventava tanto più assillante, quanto più temuto era lo scomparso).

Dall'esame complessivo di tutti questi testi, si può dedurre che la sepoltura nel letto di un fiume, presso, o entro un corso d'acqua, è stata un uso mantenutosi per secoli nella coscienza e nella prassi del popolo ebreo. Attraverso i secoli sorse vari modi d'interpretare questo modo di seppellire: dal concetto di assicurazione di pace assoluta e onorata al defunto, si passò al concetto di differenziazione da ogni sepoltura normale e di umiliante distanziamento del morto dai superstiti.

*Trieste*

I. ZOLLI

<sup>1</sup> *Neuhebr. u. chald. Wb.* III, p. 40.

<sup>2</sup> v. ivi.

<sup>3</sup> v. fra altri Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930, 61 e s. Krauss, o. c., 21 s..

<sup>4</sup> o. c., p. 34.

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

A. BERTHOLET, *Das Geschlecht der Gottheit*. Tübingen, Mohr, 1934.

Il volumetto fa parte della « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte ».

La conoscenza del divino, dove non si identifica addirittura con la nozione di potenza, vi è per lo meno indissolubilmente legata. La potenza è sessuale, ed è perciò che in origine l'appartenenza ad un sesso è estranea all'essere divino. Nel protocuneiforme si indica con lo stesso segno il regnante e la regnante in quanto si tratta di divinità. Quando in un ulteriore stadio di sviluppo si comincia a credere in un dio personale sotto forma di animale o di uomo, allora si presenta la necessità di attribuire alla divinità l'appartenenza ad un dato sesso. Il conferimento d'un nome alla divinità fa sorgere la necessità di conferire a tale nome un genere, maschile o femminile, e questa determinazione del genere conduce poi ad immaginare quel dato dio come maschio o come femmina. Essere soltanto maschio o soltanto femmina significa, per una divinità, essere imperfetti, ed è perciò che già negli stadi primitivi del pensiero religioso si parla di divinità androgine. Appartenere ad ambo i sessi è indice di forza, di potenza, che è appunto — come fu accennato — l'attributo immancabile del divino.

Tali considerazioni, limpidaamente esposte dal B., aprono la via ad uno studio più profondo di questo interessante argomento, che è stato sinora pochissimo trattato.

I. Zolli.

OSCAR ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt a. Main, M. Diesterweg, 1934, pp. XVI-378, con 165 figg.

« L'antico archivio delle figure rupestri della Scandinavia sembra veramente altrettanto inesauribile quanto gli archivi di documenti scritti sepolti sotto il suolo d'Egitto, dell'Asia Anteriore e del deserto Cinese » (p. x). Di questa enorme quantità di disegni figurati su le rocce sono qui studiati particolarmente quelli dell'età del bronzo distribuiti soprattutto nella Scandinavia centrale e meridionale, lasciando fuori quelli dell'età neolitica e della età del ferro.

Il I Capitolo è dedicato alla figura che è forse la più frequente fra i disegni rupestri scandinavi: l'imbarcazione a remi. A bordo di essa si vedono sovente il disco solare, o un albero, o una o due ascie; dato il carattere sacro di questi simboli, la scena riprodurrà una cerimonia religiosa. L'A. ritiene che anche nei casi in cui la barca non porta simboli religiosi essa abbia un carattere religioso, e attribuisce questo carattere anche ad altre scene: combattimento rituale, aratura sacra, processioni e danze sacre, ecc. Questa generalizzazione sembra eccessiva: una scena di combattimento non rappresenta necessariamente un combattimento religioso (lo stesso A. è costretto ad ammetterlo, p. 288 n. 1); quando si vedono due barche e fra loro un viluppo rappresentante una rete, vien fatto di pensare ad una scena di pesca anzichè ad un rito di cattura del sole. Certo è che l'interpretazione religiosa propugnata dall'A. e da lui confortata con molti riscontri storico-religiosi, specie a proposito della barca sacra (la barca del Sole nell'antico Egitto, il carro navale di Dionysio; interessanti sopravvivenze nel folk-lore nordico, ecc.), appare complessivamente assai preferibile alla interpretazione estetica (i disegni rupestri come prodotto dell'attività artistica) e a quella storica (i disegni rupestri come una specie di pittografia primordiale destinata a perpetuare il ricordo di avvenimenti). Più difficile è dire che genere di religione fosse quella nei cui riti si adoperavano dunque le barche sacre e i vari simboli religiosi del sole, dell'albero, ecc. Secondo alcuni doveva essere una religione dei morti. L'A. crede invece che si trattasse principalmente di riti per promuovere la fertilità dei campi, l'abbondanza dei raccolti, ecc.: di questi, che si celebravano ad intervalli più o meno lunghi, e sempre nello stesso luogo, si sarebbe voluto prolungare nel luogo stesso (dunque una specie di santuario primitivo) non tanto

il ricordo quanto l'efficienza mercè la loro rappresentazione sulla roccia.

Se queste figurazioni rupestri dell'età del bronzo sono dunque documento della religione di un popolo di agricoltori (si noti specialmente la scena dell'aratura), in quale rapporto stanno esse con tutte quelle altre figurazioni rupestri all'aperto o entro grotte di epoca più antica (neolitica e paleolitica) che, dato il loro soggetto (scene di caccia), debbono esser opera di popoli cacciatori? Il problema storico-culturale si complica qui con un non meno interessante problema storico-religioso, perchè le scene di caccia hanno carattere magico (origini magiche dell'arte), mentre i riti per la fertilità hanno un carattere più propriamente religioso (Cap. 5). L'opinione dell'A. è che le figurazioni scandinave dell'età del bronzo siano dovute a genti agricole, ma dediti anche alla caccia, che avrebbero continuato l'antico costume dei loro predecessori cacciatori di disegnare figure su la roccia a scopo sacrale, ma introducendo forme e concetti nuovi dipendenti dal carattere agrario della loro civiltà e quindi anche della loro religione. Siccome l'agricoltura si trasmise all'Europa dall'Oriente antico in epoca litica, e con essa si saranno trasmessi anche i riti e le forme della religione agraria, ecco che le figurazioni rupestri scandinave sono documento di influenze religiose orientali esercitatesi nel Nord europeo per lo meno sin dal principio dell'età del bronzo. L'A. pensa addirittura che si possa «ricostruire la religione dell'età del bronzo nordica con l'aiuto delle religioni orientali» (p. 291), ma egli stesso è perfettamente consapevole di quanto vi è di problematico e di provvisorio in siffatta ricostruzione. A questo proposito dovrebbero essere prese in esame le figurazioni rupestri scandinave d'età neolitica, che nell'opera dell'A. sono troppo trascurate. Inoltre converrà che la comparazione si estenda a tutte le figurazioni rupestri come elemento caratteristico di una data area storico-culturale. Per ciò che riguarda l'Italia, oltre alle figurazioni rupestri della Liguria, che giustamente l'A. pone in relazione con le scandinave dell'età del bronzo, sarà da studiare anche il nuovo abbondante materiale di Val Camonica scoperto e illustrato da G. Marro (molte scene di caccia). Ad ogni modo l'opera dell'A. è qualche cosa di più che un utile 'strumento di orientazione', come egli la chiama: essa è anche un importante contributo ad un problema che interessa la scienza delle religioni non meno che l'archeologia preistorica e l'etnologia.

R. Pettazzoni.

P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, V Bd.: *Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens*, Münster i. W., Aschendorff, 1934, pp. XXXVIII-921.

Queste 'Aggiunte', che formano un altro Volume di quasi mille pagine, si riferiscono al Vol. II (religioni degli 'Urvölker' dell'America) e al Vol. III dell'opera (religioni degli 'Urvölker' dell'Asia e dell'Australia). Più precisamente, soltanto le ultime otanta pagine circa concernono i Semang della Penisola di Malacca, i Negritos delle Filippine, i Samojedi e gli Australiani Euahlayi. Tutto il resto del Volume è dedicato alle religioni di 'Urvölker' dell'America Settentrionale appartenenti ai tre gruppi dei Californiani ('Nordzentralkalifornier'), dei Salish e degli Algonkini. Sono soprattutto alcune nuove pubblicazioni comparse in questi ultimi anni su la religione dei Kato, Yuki, Maidu, Wintun, Pomo e altri Californiani, dei Salish dell'interno e di varie popolazioni Algonkine (Lenape, Ojibwa, Ottawa, Foxes, ecc.) che hanno reso necessario una radicale revisione della trattazione relativa ai rispettivi Eseri Supremi, sempre al fine di una maggiore adeguazione alla nota teoria schmidtiana. Così riesce confermato quel carattere di provvisorietà e di problematicità che altre volte ebbi occasione di segnalare nell'opera dello Schmidt (SMSR 1931, 227 sgg.) e che è una implicita condanna del tono asseverativo e apodittico con cui l'opera è condotta (SMSR 1933, 100). Le aggiunte non sono fornite soltanto da materiali venuti alla luce dopo la pubblicazione dei Voll. II e III: alcune concernono materiali allora sfuggiti o non accessibili all'Autore; la importante testimonianza su l'Essere Supremo degli 'Australiani' fornita da J. F. Mann (1885) e da me riprodotta in ARW 1931, 116 non è stata utilizzata.

R. Pettazzoni.

E. DOUGLAS VAN BUREN, *The god Ningizzida*. Estratto da « Iraq », I (1934), 60-89.

La signora Van Buren ha dedicato una monografia al dio sumero Ningizzida, noto segnatamente per essere stato il dio personale di Gudea di Lagaš. In nove capitoli l'autrice espone tutto ciò che le numerose fonti in lingua sumera e le opere d'arte ci dicono sulla figura di questa divinità interessante del pantheon

sumero, interessante già per il suo nome che significa 'Signore dell'albero diritto' oppure 'dell'albero di giustizia' o 'verità', ed inoltre per la circostanza che assieme a Dumuzi egli custodiva la porta d'entrata al cielo di Anu, come ci narra il Mito di Adapa, mito che per qualche aspetto assomiglia alla narrazione biblica del paradiso terrestre.

Dopo avere spiegato il nome del dio, la Van Buren passa a parlare delle varie divinità colle quali Ningizzida è stato identificato, spesso per ragioni che per ora ancora ci sfuggono, ma che l'autrice cerca di scoprire. Il nostro dio appartiene alla famiglia del ben noto dio Nimurta ed ha per padre Ninazu. Alle diverse manifestazioni o ai diversi aspetti del dio sono dedicate le pp. 65-70. È certo che egli fu anzitutto un dio ctonio, un dio risanatore, capace di scacciare qualsiasi specie di malattia del corpo. Egli è un dio medico, e come l'Esculapio del mondo classico ha per animale simbolico il serpente. È appunto questo suo animale — di solito è accompagnato da una coppia di serpenti o di leoni-serpenti o di qualche animale strettamente affine — che molto spesso ricorre nelle sue raffigurazioni, che ci permette di stabilire quali rappresentazioni di divinità ritraggono proprio lui e non qualche divinità affine. L'autrice passa in rassegna e dà una minuta descrizione di tutte le opere d'arte e segnatamente delle figurazioni dei sigilli cilindrici che ritraggono questo dio, estendendo il suo esame anche ad alcuni cilindri finora inediti, pp. 70-76.

La menzione più antica del dio si trova in una tavola di Suruppak, dalla quale emerge che Ningizzida era adorato già in questa antichissima città sumera. Può darsi che Suruppak sia la città originaria della sua adorazione, come assume l'autrice, p. 76, nel capitolo dedicato ai templi di Ningizzida. Egli era adorato però ancora in parecchie altre città.

Un capitolo speciale è dedicato ai passi relativi ai sacrifici che si facevano a questo dio, pp. 78-82. La signora Van Buren tratta ancora dei funzionari addetti all'amministrazione dei suoi templi, dei nomi teofori composti col suo nome e conclude riassumendo i risultati della sua accurata e completa ricerca, p. 89.

Giuseppe Furlani.

A. VAN SELMS, *Opmerkingen over het religieuze taalgebruik der Samašteksten*. Estratto da « Mededeelingen en Verhandelingen n.<sup>o</sup> 1 van het Voor-Aziatisch Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux », pp. 21-32.

Come nella filosofia la terminologia è di massima importanza, si che basterebbe dare la definizione dei termini fondamentali di un sistema filosofico per comprenderne lo spirito e la posizione che esso occupa nelle correnti filosofiche di un dato periodo storico, così anche nella religione quanto essa ha di meglio è racchiuso nei termini dei quali fa uso per esprimere i propri concetti. Fanno bene quindi gli studiosi di storia della religione a sottoporre ad esame segnatamente i *termini* delle diverse religioni e a cercarne i nessi storici, poichè da questi riceveranno luce anche le ricerche sui rapporti storici delle dottrine stesse.

A. van Selms ha dedicato la sua attività di studioso della religione babilonese e assira allo studio della terminologia religiosa degli antichi Mesopotamici e ha pubblicato nel 1933 un buon libro sui termini babilonesi per peccato, *De babylonische termini voor zonde* (se ne veda la recensione da me pubblicata nella OLZ, 1934, 504-505). Ora rende di pubblica ragione un altro studio dedicato parimente alla terminologia religiosa babilonese e assira. Egli esamina i termini *limnu*, *raggu*, *sēnu*, *zalpu*, *kinu* e *kettu*, *dīnu* e affini, *ta'lu*, *w.š.r.*, *ḥablu*, *enšu*, *ešu* e *kapādu* nei testi di Samaš, vale a dire nei numerosi inni che i Babilonesi e Assiri compilaron per il loro dio del sole, il quale, come è noto, era anche il dio della giustizia e del diritto, colui che giudica tutti e davanti al cui tribunale devono comparire tutti i trasgressori degli ordini divini e umani. L'autore studia nel suo breve scritto la sfera spirituale nella quale ci introducono gli inni al dio, pp. 23-24, caratterizzata dalla circostanza che qui l'etica sociale e religiosa entrano in stretti rapporti, quantunque la religione non entrasse veramente nell'essenza del diritto, come giustamente osserva il van Selms, p. 24. Infatti il diritto paleomesopotamico non ha subito affatto l'azione della religione e in parecchi punti ha preceduto anzi la religione nel suo sviluppo storico.

L'autore si pone anche la questione delle origini della funzione giudiziaria di Samaš, pp. 25-27, origini che, secondo lui, vanno cercate nella qualità di re del Sole, quindi nell'etica propria del re, il quale ha il compito di proteggere coloro che non sono in

grado di proteggersi da se stessi e perciò è il dio del diritto e della giustizia.

Il van Selms chiude il suo studio con alcune osservazioni di carattere stilistico.

Giuseppe Furlani.

G. TUCCI, E. GHERSI, *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale* (Reale Accademia d' Italia: Viaggi di studio ed esplorazioni, 2), Roma, Reale Accademia d' Italia 1934, pp. 395.

È questa la cronaca della spedizione condotta dal Tucci nel 1933, compilata sul diario tenuto dal suo compagno di viaggio, il capitano medico Ghersi della R. Marina. È scritta in forma piana e vivace e si legge sino all'ultima pagina con vivo interesse. La spedizione ebbe per meta, come le precedenti del Tucci, il Tibet occidentale, ed esplorò specialmente la regione a ovest di Gartok, compresa quella dello Spiti. Il grande interesse storico-religioso e storico-artistico di questo territorio è dato dal fatto che vi si trovano ancora in grande abbondanza le tracce cospicue dello splendore che vi irraggiò al tempo dei re di Guge, da quando con la loro protezione Rin c'en bzañ po riuscì, intorno al Mille, a restaurarvi la religione buddistica dopo la crisi determinata dalla apostasia e dalle persecuzioni del re gLañ dar ma. All'apostolo ed eroe di questa restaurazione, figura importantissima nella storia religiosa tibetana, il Tucci ha dedicato uno studio intitolato *Rin c'en bzañ po e la rinascita del Buddhismo nel Tibet intorno al Mille* (*Indo-Tibetica II*), Roma 1933 (cfr. SMSR 1933, 107 sgg.). La spedizione si proponeva appunto di raccogliere e studiare sistematicamente i monumenti religiosi (templi, monasteri, reliquie, ecc.) di questa regione, dove pochi studiosi europei (Francke, Young, Shuttleworth) sono riusciti a penetrare in questi ultimi tempi. La illustrazione scientifica di questi risultati fornirà materia ai prossimi volumi della serie *Indo-Tibetica*.

Il libro è corredata di 272 illustrazioni, una tavola fuori testo e due disegni geografici della regione esplorata. È dedicato alla memoria di Csoma de Körös « nel centocinquantesimo anniversario della sua nascita ».

V. Papesso.

RODOLFO MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile. Seconda Serie). — Firenze, Le Monnier, 1934, pp. 433.

L'Autore dice nella Prefazione che dalle sue ricerche crede « possa risultare definitivamente sfidata la leggenda di una refrattarietà del genio ellenico alla comprensione dell'infinito ». È in questo libro, adunque, una storia che sostiene una tesi e ne porta ordinatamente e copiosamente le testimonianze. Le quali poi sono tante e così minutamente analizzate che alla fine anche il lettore prima incredulo deve domandarsi se proprio nel pensiero moderno e contemporaneo vi sia qualche cosa sul tema dell'infinito che i Greci non abbiano prima pensato, o preannunziato, o di cui, almeno, non abbiano posto fondamenti indispensabili.

Il Mondolfo ricerca anzitutto (Parte I) in Omero, in Esiodo, nell'Orfismo, oltreché nello spirito e nei costumi dei Greci, come « popolo del mare », le espressioni e le tendenze che rivelino concezioni, rappresentazioni e amore dell'immenso e dell'inesplorato.

Venendo poi all'analisi del pensiero ellenico, l'A. considera anzitutto come vi fu concepito e definito l'infinito del tempo (Parte II). Sotto questo rispetto la speculazione dei Greci fu singolarmente feconda e geniale. Poichè dopo aver pensato l'infinito come contenente il tempo cogli Ionici e i Pitagorici (alla quale concezione tornerà poi Anassagora), essi giunsero a concepire la grande idea dell'infinità ciclica, non solo pensata, con Eraclito ed Empedocle, nella maniera geometrica ed astratta della linea circolare (e come tale secondo me semplicistica e non sufficiente a dare testimonianza di pensiero fecondo), ma come vicenda della nascita e dissoluzione delle cose, come « legge fatale e ragione divina: ingenerata, ma coincidente coll'incessante generazione; immortale, ma identica colla ininterrotta vicenda dei mortali; ragione ( $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ ) eterna, ma combaciante col tempo ( $\alpha\circ\lambda\circ\omega$ ) mutevole e fluente » (pag. 53). Anche la causalità senza termine in cui gli atomisti ravvisavano l'infinità temporale, staccandosi dalla convinzione della ciclicità del divenire e della continua rinnovazione, fonda e stabilisce una tradizione di pensiero, particolarmente meccanicistica, che avrà poi un immenso sviluppo. Un momento solenne nella storia dell'infinito temporale è quello in cui Platone stabilisce dottrinalmente la trascendenza dell'eterno: alla quale idea sembra opporsi per le conseguenze cosmologiche e metafisiche Aristotele, ma in realtà l'eternità divina è

mantenuta come tale e fatta corrispondere alla perennità temporale del cosmo, nonostante la finitezza spaziale. Al momento aristotelico il Mondolfo dedica un capitolo pieno di interesse e di profondità.

Un'altra parte di questo lavoro è dedicata all'infinitesimo numerico e matematico. L'A. ha saputo superare con mirabile chiarezza le difficoltà inerenti a questa materia, valendosi della vasta letteratura che le appartiene. Il travaglio intellettuale dei matematici greci intorno all'infinitesimo fa capo ad Archimede, e il Mondolfo riconosce, mettendosi, secondo me, in qualche contrasto coll'opinione del Frank che egli cita a conclusione di questa parte, che per un complesso di circostanze la dottrina dell'infinitesimale non trovò fra gli antichi l'eco che avrebbe dovuto renderla fin d'allora feconda e che « il precorrimento degli sviluppi moderni del calcolo infinitesimale avrebbe potuto riussire più completo ».

La parte IV ed ultima del volume, che è anche la più ampia, concerne l'infinità delle grandezze estese (universo e spazio) e l'infinità della potenza universale divina. Ai problemi di questa parte il lettore è assai ben preparato da tutto ciò che antecede. L'idea principale, che da principio è come implicita nelle concezioni dell'infinità divina della teologia pre-socratica, della sostanza primordiale infinita di Anassimandro e simili, è quella della pluralità infinita dei mondi. Essa è dapprima timidamente accennata e a poco a poco assume dominio nelle dottrine non solo astronomiche ma anche filosofiche di molti fra i Greci. È un'idea che appena sorge nelle menti esercita un'azione attrattiva su altre dottrine, trova in queste (e specialmente nel pluralismo atomistico) alimento e base, si complica e si determina con elementi logici come quelli di Melisso e con elementi metafisici straordinariamente fecondi come il dinamismo dell'infinito in Anassagora, si collega alle più ardite concezioni matematiche e geometriche di fondo filosofico come quelle del circolo infinito e della sfera infinita. Si costituisce così una tradizione di pensiero che va dai Milesii a Lucrezio, attraverso i maggiori rappresentanti della cosmologia greca. Ma appunto perchè questa concezione aveva in sè la capacità di imprevedibili speculativi ed era segno di qualche cosa di definitivo nella storia delle dottrine cosmiche, venne in contrasto con altre teorie nelle quali la finitezza spaziale del mondo si presentava come conseguenza necessaria da premesse sistematicamente essenziali e come esigenza

teoretica che sembrava imprescindibile. Il contrasto, com'è noto, avviene in Aristotele specialmente. La discussione intorno alla dottrina aristotelica che si oppone alla infinità estesa e stabilisce un primo contenente immobile come limite estremo è rievocata dal Mondolfo nei suoi argomenti principali, a cui egli aggiunge altri di proprio. È un vero dramma speculativo quello che avviene in quel momento decisivo della storia del pensiero; da una parte ferve l'impulso multiforme e indomito a spezzare il limite finito del mondo e ad estenderne oltre ogni statica immaginazione la vita, o almeno l'esistenza come spazio; dall'altra si contempla un'armonia delle sfere che possa formare un tutto finito anche nell'immenso. Il Mondolfo tratteggia questo dramma con vivace erudizione, in modo che quando poi l'epicureismo nella sua parte cosmologica risolve il problema colla visione della infinità, il lettore rimane persuaso che Epicuro, quantunque non fosse stato il primo a sfondare la chiusa della volta celeste, fu il primo a farlo « con un intento di liberazione degli animi umani dai terri della superstizioni religiose »; e sulla scorta dell'autore possiamo assai meglio valutare la glorificazione di Epicuro nel poema lucreziano. Gli ultimi capitoli della Parte IV concernono i neo-platonici e l'eredità raccolta dal Rinascimento. Il Mondolfo esplicitamente asserisce a pag. 400 che il neo-platonismo « apre la via a quella affermazione di unità fra il potere e l'essere (*possest*) che nel Cusano e nel Bruno si farà strumento poderoso di rovesciamento della tradizione medievale di un universo finito ». Ed è proprio là, secondo me, dove domina il concetto dell'infinità interna, positiva di Dio, dell'infinito in sè, che incomincia una nuova storia di questa idea. Ho ricercato nell'eruditissimo lavoro del Mondolfo se quell'eliminazione della figurazione spaziale della durata, che preoccupa tanto i moderni, e per cui si arriva alla concezione moderna dell'istante e del presente e al problema dell'attribuibilità ad essi dell'infinito, fosse chiaramente tentata, ma non mi sono persuaso che vi si trovi; l'eterno presente degli Eleati è altra cosa perchè è dell'Uno in quanto è Tutto; mentre qui si tratta proprio del singolo. E d'altra parte il problema (che non è soltanto gnoseologico) dell'infinito come pensiero e sentimento (ossia proprio dello spirito) e del suo rapporto coll'ipotesi della infinità oggettiva a me apparisce ancora, dopo la lettura di questo libro, essenzialmente moderno. E io vorrei anche chiedere al Mondolfo se l'aver egli dimostrato così ampiamente non essere il genio ellenico refrattario alla comprensione dell'infinito valga

davvero a sfatare in pieno senza residuo la concezione classicistica ed umanistica della grecità intellettuale ed estetica.

Questi dubbi non tolgono affatto il valore evidente e l'utilità immensa che il libro del Mondolfo ha per gli studiosi.

Giuseppe Tarozzi.

FR. DE RUYT, *Charun, démon étrusque de la mort*. Bruxelles, Lamertin, 1934, pp. XII-305, con 58 figg. fuori testo.

È questa, una accuratissima monografia di carattere prevalentemente archeologico. Tutta la tradizione figurata etrusca relativa a Charun è diligentemente raccolta, vagliata, classificata in una esatta tipologia, la quale comporta altresì alcuni interessanti sviluppi, come la iterazione di Charun per ragioni semplicemente stilistiche, nonchè la creazione di un Charun femminile. Da questa analisi del materiale figurato riesce lumeggiata la figura di Charun etrusco. I suoi tratti caratteristici risaltano specialmente dal confronto con gli altri demoni dell'inferno etrusco: da un lato le Furie *Lasa*, *Vanth*, *Culsu*, *Nathum*, *Leinth*, dall'altro demoni maschili come *Tuchulcha*. Mentre Tuchulcha è e rimane un mostro infernale, Charun è essenzialmente il demone della morte: non un demone aguzzino, tormentatore dei dannati; tutt'al più un demone psicopompo, ma tale che la sua funzione, iniziata al momento della morte, cessa all'ingresso dell'inferno o si esaurisce con la presentazione del defunto ad Eita (Ades). Di particolare interesse storico-religioso sono i rapporti del Charun etrusco col greco Caronte. Il Caronte greco non è, originariamente, il demone della morte, quale è invece Charun. Di più Charun ha un carattere crudele e rapace che è completamente estraneo a Caronte. Ciò non impedì che nel IV sec. a. Cr. il demone etrusco della morte, di cui non conosciamo il nome originale, si fondesse con Caronte, e ne assumesse il nome. Ma l'assimilazione si limitò al nome o poco più. Anche sotto il nome greco il demone etrusco della morte conservò quel suo carattere originario ond'egli appare più affine a Thanatos, alle Harpye e simili, ma con in più qualche cosa di crudele che non trova riscontro in Grecia, bensì in Oriente, e precisamente in Babilonia. « Il n'y a qu'une autre civilisation de l'Antiquité, où des formes et des sentiments du même genre se retrouvent avec la même intensité: la civilisation chaldéenne »

(p. 236-237). L'A. prospetta addirittura la possibilità che gli Etruschi, « la cui origine asiatica appare sempre più certa », abbiano portato dall'Oriente le loro idee su la morte e l'inferno. Piuttosto che un apporto delle relazioni commerciali ed artistiche dell'epoca orientalizzante, egli trova nel 'Caronte' etrusco il ricordo della patria originaria degli Etruschi immigrati. È questo un punto assai problematico, sul quale forse converrà fare qualche riserva, tanto più che un altro elemento va tenuto eventualmente presente, e cioè il *substrato* italico sul quale gli Etruschi si sovrapposero. L'A. stesso ammette, del resto, che qualche differenza sussiste anche fra il demone etrusco della morte e le corrispondenti figure babilonesi del genere di Nergal e affini. — Questa riserva non toglie nulla al pregio di questo lavoro eccellente con cui l'Istituto Storico Belga di Roma degnamente inaugura la sua nuova Serie di « *Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes* ».

R. Pettazzoni.

MARIO NACINOVICH, *Carmen Arvale*: Vol. I, *Il testo*, pp. 465; Vol. II: *I fonemi e le forme*, pp. 425. Roma, Tipografia del Senato, 1933-1934.

Alla fine di quest'opera poderosa che ha richiesto certamente lunghi anni di lavoro l'Autore propone questa ricostruzione della parte essenziale del *Carmen Arvale*:

Ne wewlérue Már Már Sins enqār̥sesi en pléosēs.  
Satur fufére Mārs: mlimen sali staberwer.  
Simunis alternei advocapit cunctos.

In traduzione latina :

Ne voluerint Mars (et) Semones incurrire in \*pleores.  
Satur fuat Mars: (ideo ei) mola (et) sal imponantur.  
Semones alternei advocabit cunctos.

Le discussioni linguistiche involgono tutti i campi della linguistica indoeuropea e non solo quelli della latina e italica. E se i risultati appaiono a prima vista un po' strani, questo non è mai per leggerezza, ma è dovuto a un rigore logico, a una somma di erudizione che sotto certi rispetti possono passare per eccessivi.

Il primo volume è dedicato alla costituzione del testo, il secondo allo studio dei suoni e delle forme. Ma la materia dell'uno si compenetra profondamente con quella dell'altro, e un giudizio, anche sui casi particolari, deve tener conto dell'opera nel suo complesso.

Chiavi di volta per un giudizio grammaticale sono le idee dell'autore sulle forme di perfetto e su quelle di duale sopravviventi a suo avviso nel Carmen Arvale. Una discussione minuta porterebbe lontano, e non è questo il luogo per intraprenderla. Da un punto di vista più vicino a quello storico-religioso mi sembra che le conseguenze dell'opera del Nacinovich vadano studiate in questo modo: 1) conclusioni nuove tratte dal Nacinovich in base a vecchie interpretazioni; 2) conseguenze derivanti da nuove interpretazioni dell'autore; 3) conseguenze derivanti dalla posizione dell'autore rispetto ai problemi generali.

La parte dedicata ai démoni II 8-14, impersonati qui dai Semones, riesce persuasiva e toglie ogni base a chi voleva relegarli fra le invenzioni degli antiquari. Il nome Mavors I 136 sgg. è considerato come un antico attributo di Marte, rimasto poi isolato. Ora se l'etimologia 'quello che allontana la guerra, la pestilenza, ecc.' è esatta, questo attributo dovrebbe rappresentare Marte come la divinità apotropaica per eccellenza, tanto che non occorreva più pronunciare il nome, bastava dire l'*'«Avertens»*. Non mi sembra che da queste discussioni compaia abbastanza chiara la dimostrazione di questo svolgimento, di questa specializzazione.

Viceversa nelle vecchie e non finite discussioni su Marte agricolo e Marte guerriero l'A. prende nettamente posizione in favore di Marte agricoltore: I 139 «funzione del propulsore della prosperità del suolo, della gagliardia ed abbondanza degli uomini prima, e poi del fautore della vittoria»; I 172 «realtà obiettiva che vede in Marte il demone maschile della vegetazione e della lustratio». E anche qui, per l'esperienza che posso avere dei testi, posso dire che la figura di Marte agricolo è effettivamente meglio documentata di quel che non sembri. Soltanto dobbiamo essere in chiaro che questa interpretazione della figura di Marte non deve influire come un concetto a priori sull'interpretazione del Carmen Arvale: il quale essendo assai oscuro può confermare tanto l'uno quanto l'altro Marte.

Delle nuove interpretazioni del N. ne segnalo, per le loro conseguenze, due: *satur fufer Mars* 'satur fuat Mars', anzichè

'satur fu fere Mars' secondo la vecchia interpretazione. La critica dell'invocazione diremo di tipo vecchio è bellissima: nell'ambito della grammatica indoeuropea questo schema di invocazione va escluso, e con esso cade l'attributo *fere*, caratteristico del Marte guerriero. Ma anche qui, se la tecnica linguistica è impeccabile, la nostra perplessità trova un altro modo di esprimersi, questo. Il Carmen Arvale 'come l'autore ammette (vedi sotto) non è scritto in puro latino. Ma il latino (e l'osco-umbro, che fa lo stesso) non sono lingue indoeuropee al cento per cento, ma lingue indoeuropee d'Italia, sintesi di un organismo linguistico indoeuropeo e di un ambiente linguistico indigeno. Se davvero *fere Mars* ci desse con la sua serie alliterante, con il suo significato, un valore attendibile, esso sarebbe una spina capace di resistere a tutte le testimonianze contrarie delle altre lingue indoeuropee e dello stesso latino. Perchè, se nulla vieta che il Carmen Arvale, da solo, abbia conservato una forma non latina come *fufēre*, nulla potrà vietare che abbia, da solo, conservato una successione prelatina come *fu fere*.

Secondo esempio è *m̄limen sali staberwer* invece di *limen sali sta berber*. La critica alla vecchia interpretazione è più facile perchè effettivamente cosa significasse *berber* nessuno sa dire. La portata obiettiva della interpretazione mi lascia invece dubioso in questo senso: tanta introduzione per arrivare a dire che si disponga la *mola* e il sale mi sembra sproporzionata. L'idea del 'sazio' si concilia molto meglio con dei cibi veri e propri di cui nel testo non si faccia parola: meno bene, mi sembra, con dei semplici condimenti.

La posizione generale dell'Autore rispetto al Carmen Arvale si riassume nella tesi che abbondino gli elementi osco-umbri o più precisamente i sabinismi. Rendo ampio omaggio alla libertà di spirito, di cui egli, largamente nutrita di letteratura scientifica lontana dal senso geografico della lingua, dà prova con questo. Anche nella storia della religione romana si riconosce da tempo la tendenza a uscire dagli schemi giuridici del Wissowa e a vedere nei culti un caso particolare di quegli scambi culturali dei quali Roma era partecipe, esportando ed importando.

Soltanto, essere spregiudicati nella questione Romani-Sabini, impone altri obblighi morali, rispetto ai quali l'Autore appare invece singolarmente prudente e sottomesso alla tradizione. Gli Etruschi hanno un *maris* che tutti prendono come originario dal Lazio. Perchè escludere che il movimento sia stato inverso,

quando *maris* avrebbe dato in latino *Maris Maritis*, cioè una forma che spiega benissimo la nascita del *t*? (cfr. Studi Etruschi I p. 264, III p. 283). Perchè escludere che dei due Marti l'uno, l'agricolo, sia quello indigeno e quello guerriero conservi invece la tradizione indoeuropea o viceversa? Gli studi della religione greca dovrebbero ormai far testo in queste ricerche e nelle religioni costituite dell'Italia Antica far ricercare i resti affioranti di divinità preesistenti, si chiamino preindoeuropee, tirreniche, etrusche, comunque si voglia.

Se quindi io posso fare un appunto d'insieme alla ricerca del Nacinovich, questo è la mancanza di umanità nelle sue crudeli negazioni, nelle sue costruzioni ardite, nello stesso ossequio a verità ormai non più tanto certe. Credo che a lui gioverebbe molto di esser sottratto al visibile isolamento in cui ha sino ad ora lavorato.

Mi permetto qui in fondo di insistere su un particolare teorico: I p. 161 si loda Manu Leumann perchè non crede alla possibilità di dar definizioni rigorose dei casi in cui nel latino preistorico interviene la sincope. II p. 46 si afferma che le regole della fonetica sono «sane» e nella pagina seguente che le introduzioni di sentimenti morfologici e psicologici vanno tenute lontane da un fenomeno meccanico come la sincope. Fra le due opinioni nettamente contradditorie dello stesso Nacinovich io stò con la prima: e persisto a credere che nella lingua sentimenti «psicologici o morfologici» hanno grandissima parte, mentre la costanza delle leggi non rappresenta che l'aspirazione verso una superiore unità: aspirazione solo in pochi casi raggiunta.

Giacomo Devoto.

Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, herausgegeben von Walter F. Otto: Bd. I: ERNST TABELING, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, pp. 104. — Bd. II: LUDWIG EUING, *Die Sage von Tanaquil*, pp. 53. — Bd. III: CARL KOCH, *Gestirnverehrung im alten Italien. Sol Indiges und der Kreis der di indigetes*, pp. 120. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1932-1933.

«I trovamenti avvenuti in Italia in questi ultimi tempi e le difficoltà che sempre più decisamente si fanno sentire contro certi concetti fondamentali della scuola del Mommsen, impongono una nuova elaborazione della tradizione romana»: fedele a questo

programma la nuova Collezione inizia le sue pubblicazioni con tre lavori che nel soggetto e nel metodo fanno vedere molto chiaramente la caratteristica della Scuola di Francoforte.

Il Tabeling nella sua monografia su la Madre dei Lari porta un importante contributo al problema della natura dei Lari. Non v'ha dubbio che il Wissowa non è riuscito a risolvere questo problema: nel suo noto atteggiamento critico di fronte alla tradizione egli negò sempre tenacemente che i Lari avessero rapporto con la terra e coi morti; così era fatale che egli non dovesse penetrare la natura intima della *Mater Larum* menzionata negli Atti degli Arvali. È qui che interviene il Tabeling. Dopo uno sguardo alle spiegazioni date finora della natura dei Lari egli mostra che la cerimonia tramandata negli Atti degli Arvali del gettare scodelle di pappa come pasto per la Madre dei Lari trova i suoi prossimi paralleli nei *Chyroi* dell'Attica e nel gettito di fave nere nelle *Lemuria* romane; onde risulta molto probabile che anche la Madre dei Lari appartenga al mondo sotterraneo.

Fatta questa constatazione, il T. cerca di inquadrare la nuova figura divina da lui riconosciuta in un gruppo più ampio, nel quale egli fa entrare anche il mondo greco. Ed ecco che la tradizione apparentemente così povera incomincia a dirci qualche cosa: quel che finora era stato scartato come « costruzione tarda, erudita » o come invenzione poetica, si rivela pieno di significato e perfettamente organico. Sia che la Madre dei Lari compaia come *Mania* o come *Acca Larentina* o come *Genita Mana*, i singoli tratti del mito e i dati relativi al culto combinano così bene l'uno con l'altro che ne vien fuori una figura unitaria, la quale per molteplici aspetti appare in rapporto con la terra: si tratta di una dea madre che presiede alla nascita e alla morte, che come figura individuale ricorda Hekate per la sua pertinenza alla sfera del sinistro, dello spettrale e del magico, mentre presenta addentellati anche con la sfera del dio-lupo, come si vede specialmente in *Acca Larentina*. L'elemento spettrale risalta soprattutto nella figura di *Mania*, la cui natura riceve luce dal fatto che le *maniae* che si appendono in suo onore non sono altro che maschere mostruose; e in questi ultimi tempi la connessione della maschera con il regno degli spiriti sotterranei è stata più volte segnalata.



Con la sua *Saga di Tanaquil* l'Euing entra in un dominio quasi completamente trascurato dalla scuola storica, quello della saga romana. Collegandosi al libro omonimo di J. J. Bachofen,

egli dimostra che si tratta in realtà di una figura divina, sebbene non nel senso del Bachofen, per quale Tanaquil era in ultima analisi una delle grandi dee madri asiatiche, che in Roma sotto l'influsso dello spirito patriarcale avrebbe mutato completamente la sua natura diventando il modello di ogni virtù matronale. L'Euing la riporta nella sfera delle ninfe che predicono il futuro e della Tethys etrusca, dea oracolare, e cerca infine di dimostrarne la connessione con la sfera di Vulcano e di Vesta. A questa egli pensa che appartengano anche le varie figure mitiche di nome *Gaia*, poichè la vestale *Gaia Taracia o Fufetia* appartiene per il suo primo nome ai Tarquinii al pari di Tanaquil e per il secondo alla casa reale di Alba, in cui Vesta sembra avere una parte importante. C'è un punto che merita speciale attenzione, ed è il tentativo di stabilire una nuova concezione della natura delle Vestali. L'Euing crede di poter dimostrare che esse non sono, come sostiene il Wissowa, le padrone di casa del folclor civico, ma piuttosto «figlie dello stato», sebbene non nello stretto senso giuridico ammesso dal Mommsen.

Se il punto di partenza per la trattazione del Tabeling su la Mater Larum è uno dei frammenti ultimamente trovati degli Atti degli Arvali, il lavoro del Koch su l'*Adorazione degli astri nell'Italia antica* muove dai *Fasti* trovati ad Ostia e pubblicati nel 1921, che per la notazione del giorno 11 dicembre danno come sicura la lettura (AG)ON IND. Già il v. Domaszewski volle completare questo IND in una forma di *Indiges*, attribuendo così la festa al Sol Indiges; a ciò porta anche la notizia di Lydo, che l'Agonium dell'11 dicembre sarebbe stato celebrato δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχῃ Ἡλίῳ. Il Wissowa non volle saperne di questa luminosa spiegazione, in base al concetto che l'antica religione romana non avrebbe conosciuto un culto del sole e della luna, essendo questo giunto a Roma soltanto nel III sec. a. Cr. dalla Grecia.

Di fronte a questa affermazione, il Koch raccoglie tutte le tracce che accennano ad un antico culto italico del sole (la luna ha una parte del tutto secondaria nella sua trattazione); risulta infatti che tanto la tradizione letteraria quanto la figurata forniscono più d'una testimonianza in proposito. Per i Romani il culto del sole e quello della luna avevano carattere antico-italico; l'introduzione dell'uno e dell'altro in Roma è fatta risalire a Tito Tazio; il tempio della Luna su l'Aventino sarebbe stato fondato

*antiquissima religione* da Servio Tullio; e finalmente il culto pubblico del Sole sarebbe stato originariamente un culto gentilizio degli Aurelii. Ma il culto del Sole ha sede principalmente nella metropoli religiosa del Lazio, Lavinio: la divinità del fiume Numicus non è altro che *Sol Indiges*. Questa scoperta porta l'A. ad una chiara e plausibile trattazione della natura degli *Indigetes*. La divisione del Wissowa di tutto il personale divino dei Romani nei due gruppi nettamente separati degli *Indigetes* e dei *Novensides* non si può mantenere per molte e varie ragioni; da una accurata consultazione della tradizione risulta per *indiges* il senso di 'progenitore'; vano è il tentativo di dare un'etimologia di *indiges*, e il Koch vi rinuncia.

Risulta dunque che già la Roma del VI sec. conosceva un culto del Sole, sebbene in una forma curiosa che non si può chiamare precisamente una adorazione dell'astro diurno. Il sole è venerato come progenitore, e proprio soltanto come tale: ciò fa pensare alla tradizione esiodea secondo la quale Latinus, l'eponimo del Lazio, è figlio di Kirke, figlia a sua volta di Helios.

I tre lavori mostrano un metodo uniforme che è applicato con maggiore o minore abilità, meglio e più cautamente certo dal Koch, il cui lavoro si distingue anche per rigore di pensiero e organicità di costruzione. Caratteristico di questo metodo è, fra l'altro, l'atteggiamento di fronte alla tradizione letteraria: mentre la scuola storica sovente la svalutava come «fandonia annalistica e antiquaria», qui se ne fa sempre gran conto, perché la tradizione, per quanto i suoi dati singoli possano essere suscettibili di critica, è nel suo complesso l'espressione di una determinata coscienza, e questa coscienza va considerata e valutata come fatto storico.

Inoltre, mentre la scuola storica si studiava di isolare il più possibile i singoli fatti storici per poterli così più esattamente conoscere nella natura loro, di cui era presupposta la originaria semplicità, il nuovo metodo sa di trovarsi sempre di fronte a delle strutture complesse. Perciò esso cerca sempre di costruire dei grandi nessi dominati da una idea, mercè la combinazione di intere serie di fatti e di concetti sulla base di indizi linguistici, mitologici, storico-culturali che si completano e si illuminano a vicenda. Qui si tratta non tanto di appurare e spiegare singoli dati di fatto quanto piuttosto di stendere una complicata rete di rapporti capace di abbracciare tutta quanta la vita. Con ciò non

sono naturalmente disprezzati i risultati sicuri della scuola storica, sebbene si faccia risaltare soprattutto il contrasto dei punti di vista.

È chiaro che questo procedimento deve presentare ancora qualche incertezza. Fino a qual punto sia consentito di ricavare da singoli tratti di una saga i connotati di una figura mitica oppure da elementi simili di diversi culti una somiglianza o identità formale delle divinità rispettive, è un problema che si potrà risolvere radicalmente soltanto nel corso delle ricerche. Se intanto si resta spesso ad una semplice intuizione di rapporti senza riuscire a dimostrarli positivamente, non c'è che da richiamarsi a tutti i presupposti indimostrati e alla casualità dei criteri conoscitivi con cui opera un Wissowa, per vedere nel nuovo metodo, nonostante tutto quanto esso ha ancora di incerto, un progresso.

Georg Rohde, Marburg.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

GIUSEPPE RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, II : *Dall'esilio al 135 dopo Cristo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1934, pp. 570, con 220 illustrazioni nel testo e 7 cartine geografiche fuori testo.

Questa Seconda Parte della *Storia d' Israele* presenta gli stessi pregi di chiarezza, buona informazione, utile divulgazione che già apparvero nella Parte Prima (cfr. SMSR 1933, 111). Il punto di vista è conservatore, il tono è scientifico, non apologetico. L'argomento « non è stato trattato assolutamente mai in Italia », almeno con questa ampiezza.

J. VAN HERTEN, Θρησκεία, εὐλάβεια, ἵκέτης, Amsterdam, H. J. Paris, 1934 p. 105.

Questa diligente dissertazione di laurea dell' Università di Utrecht porta un « contributo alla conoscenza della terminologia religiosa greca » mercè l'analisi dei tre termini suddetti. Quanto al primo è interessante apprendere che esso è spesso usato con riferimento a qualche culto divergente dalle forme tradizionali e generalmente accettate della religione, sebbene già a partire dal III sec. a. Cr. esso compaia nel senso usuale di religione, culto degli dèi. — Nel secondo termine, dal senso fondamentale di prudenza, discrezione, accuratezza, premura si svolge quello di coscienziosità, venerazione e quindi religione, nella particolare accezione di scrupolo religioso. — Il terzo termine assume uno speciale colore religioso quando il 'supplice', il 'derelitto' si rivolge per aiuto alla divinità.

## SOMMARIO

DEL VOLUME X (1934)

	Pag
M. P. Nilsson, <i>En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum</i> . . . . .	1
G. Furlani, <i>Muršiliš II e il concetto del peccato presso gli Hittiti</i> . . . . .	19
R. Dangel, <i>Taikomol und Marumda: Zwei californische Schöpfer</i> . . . . .	38
E. De Martino, <i>I Gephyrismi</i> . . . . .	64
A. Marmorstein, <i>Some rites of mourning in Judaism</i> . . . . .	80
Fr. Altheim, <i>Italia</i> . . . . .	125
Th. H. Gaster, <i>An ancient semitic Mystery-Play from a cuneiform tablet discovered at Ras esh-Shamra</i> . . . . .	156
E. Douglas Van Buren, <i>Seals of the Gods</i> . . . . .	165
M. <sup>ta</sup> Guarducci, <i>I culti di Andania</i> . . . . .	174
R. Dangel, <i>Hātim aus dem Stamme Tai in einem siamesischen Märchen</i> . . . . .	205

### RASSEGNE ED APPUNTI:

Visita a Seyh 'Adī (G. Furlani), <i>con due tavole</i> . . . . .	95
Azkarāh e Dikr (I. Zolli) . . . . .	98
A che forma di sepoltura si riferisce Giobbe xxi, 33	223

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

G. Contenau, <i>La civilisation des Hittites et des Mitanniens</i> (G. Furlani) . . . . .	105
G. Furlani, <i>Il Poema della creazione (Enūma eliš)</i> (I. Zolli) . . . . .	107
Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry (R. Pet-tazzoni) . . . . .	108
O. Weinreich, <i>Menekrates Zeus und Salmoneus</i> (M. Guarducci) . . . . .	109
A. Loisy, <i>Le Mandéisme et les origines chrétiennes</i> (M. Simon) . . . . .	110
V. Ussani, <i>Hegesippi qui dicitur Historiae libri V</i> (A. Pin-cherle) . . . . .	112
E. Montet, <i>Choix de proverbes, dictons, maximes et pensées de l'Islam</i> (O. Pinto) . . . . .	113

E. Seeberg, <i>Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben</i> (M. Falk)	114
I. Sonne, <i>Da Costa Studies</i> (I. Teicher)	118
A. Bertholet, <i>Das Geschlecht der Gottheit</i> (I. Zolli)	229
O. Almgren, <i>Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden</i> (R. Pettazzoni)	230
P. W. Schmidt, <i>Der Ursprung der Gottesidee</i> , V: <i>Nachträge</i> (R. Pettazzoni)	232
E. Douglas Van Buren, <i>The God Ningizzida</i> (G. Furlani)	232
A. Van Selms, <i>Opmerkingen over het religieuze taalgebruik der Samašteksten</i> (G. Furlani)	234
G. Tucci, E. Ghersi, <i>Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet Occidentale</i> (R. Pettazzoni)	235
R. Mondolfo, <i>L'infinito nel pensiero dei Greci</i> (G. Tarozzi)	236
Fr. De Ruyt, <i>Charun, démon étrusque de la mort</i> (R. Pettazzoni)	239
M. Nacinovich, <i>Carmen Arvale</i> (G. Devoto)	240
E. Tabeling, <i>Mater Larum: zum Wesen der Larenreligion</i> (G. Rohde)	243
L. Euing, <i>Die Sage von Tanaquil</i> (G. Rohde)	243
C. Koch, <i>Gestirnverehrung im alten Italien</i> (G. Rohde)	243

## NOTE BIBLIOGRAFICHE:

H. J. Rose, R. Darmon, P. Guglielmo Schmidt, I. Evola	123
G. Ricciotti, J. van Herten	248