STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno XII - 1936 - Volume XII

Fascicolo 1° e 2°

2197
9.14

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1936-XIV

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

Officina Grafica A. Cacciari - Bologna, VIII, 1936-XIV

LES ALOADES

I.

Les Aloades ont attiré l'attention des humanistes depuis le temps de la Renaissance[1], non sans raison du reste. Mentionnés par Homère dans l' *Iliade* et dans l' *Odyssée*, ils appartiennent sans doute à la couche la plus ancienne de la mythologie hellénique. Ecoutons ce qu' en dit le père de la poésie grecque :

E 385 :

« Arès a supporté qu' Otos et le fort Ephialte, fils d'Aloeus, l'enchaînèrent d'un lien puissant; dans une prison de bronze, il resta enchainé treize mois, et alors Arès, insatiable de guerre, aurait disparu, si leur marâtre, la très belle Eériboia, n' avait annoncé l'affaire à Hermès; celui-ci déroba Arès, qui déja était accablé; car le lieu pénible le domptait[2] »;

et λ 305 :

« Je vis Iphimédée, l'épouse d'Aloeus. Poseidon, disait-elle, avait eu son amour; deux fils en étaient nés ,mais dont la vie fut courte, Otos, égal aux dieux, et l'illustre Ephialte. Jamais la terre aux blés n'avait encore nourri des hommes aussi grands, et le seul Orion eut plus noble beauté ! A neuf ans, ils avaient jusques à neuf coudées de largeur, et, de haut, ils atteignaient neuf brasses;

1 Voir par exemple le curieux commentaire de James Duport, *Homeri poetarum omnium seculorum facile principis gnomologia, duplici parallelismo illustrata*, Cantabrigiae, 1660.

2 *Iliade*, V, 385 :

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὦτος κρατερός τ' Ἐφιάλτης,
παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ·
χαλκέῳ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας·
καί νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο,
εἰ μὴ μητρυιή, περικαλλὴς Ἠερίβοια,
Ἑρμέᾳ ἐξήγγειλεν· ὁ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα
ἤδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἑ δεσμὸς ἐδάμνα.

ils menaçaient les dieux de porter leur assaut et leurs cris dans l'Olympe : pour monter jusqu'au ciel ils voulaient entasser sur l'Olympe l'Ossa et, sur l'Ossa, le Pélion aux bois tremblants; ils auraient réussi peut-être s'ils avaient atteint leur âge d'homme, mais avant qu'eût fleuri la barbe sous leurs tempes et qu'un duvet en fleur eût ombragé leurs joues, ils tombèrent tous deux sous les flèches du fils, qu'à Zeus avait donné Léto aux beaux cheveux »[1].

Le mythographe connu sous le nom d' Apollodore fait toute une biographie des deux frères. Suivant lui, leur père est Poseidon : Aloeus n' est que leur père putatif. Ils menacent non seulement d' escalader le ciel, mais encore de mettre la mer à sec et de convertir la terre ferme en mer, en un mot de bouleverser le globe terrestre. Ephialte compte épouser Héra, Otos est épris d'Artémis. Cette dernière, transformée en biche, bondit entre les deux; dans leur désir de frapper l'animal, ils se tuent l'un l'autre avec leurs javelots[2].

Une autre biographie des deux héros a été conservée par Diodore de Sicile[3] :

« Les Thraces enlevèrent quelques femmes, dont les plus distinguées furent Iphimédée, femme d'Aloeus, et sa fille Pancratis.... Cependant, Aloeus envoya ses fils, Otos et Ephialte, à la recherche de sa femme et de sa fille. Ils abordèrent dans Strongyle (Naxos), vainquirent les Thraces et prirent leur ville d'assaut.

1 *Odyssée*, XI, 305 :

τὴν δὲ μετ' Ἰφιμέδειαν Ἀλωῆος παράκοιτιν,
εἶσιδον, ἣ δὴ φάσκε Ποσειδάωνι μιγῆναι,
καί ῥ' ἔτεκεν δύο παῖδε, μινυνθαδίω δὲ γενέσθην,
Ὦτόν τ' ἀντίθεον τηλεκλειτόν τ' Ἐφιάλτην,
οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζείδωρος ἄρουρα
καὶ πολὺ καλλίστους μετά γε κλυτὸν Ὠρίωνα.
ἐννέωροι γὰρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχεες ἦσαν
εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.
οἵ ῥα καὶ ἀθανάτοισιν ἀπειλήτην ἐν Ὀλύμπῳ
φυλόπιδα στήσειν πολυάικος πολέμοιο.
Ὄσσαν ἐπ' Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ' Ὄσσῃ
Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη.
καὶ νύ κεν ἐξετέλεσσαν, εἰ ἥβης μέτρον ἵκοντο·
ἀλλ' ὄλεσεν Διὸς υἱός, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ,
ἀμφοτέρω, πρίν σφωιν ὑπὸ κροτάφοισιν ἰούλους
ἀνθῆσαι πυκάσαι τε γένυς εὐανθέι λάχνῃ.

2 Apollodore, I, 7, 4.

3 *Bibl.*, V, 50-51.

Pancratis mourut quelque temps après; Otos et Ephialte entreprirent de s'établir dans l'île, et de régner sur les Thraces... A la suite des dissensions qui s'étaient élevées entre eux, Otos et Ephialte se livrèrent une bataille, et, après avoir perdu beaucoup de monde, ils se tuèrent l'un l'autre; ils furent par la suite honorés par les habitants comme des héros ».

II.

Sans citer tous les témoignages, dont bon nombre sont de date assez tardive [1], nous pouvons, grâce aux textes cités, établir les traits principaux de ce cycle de légendes :

1) Les Aloades sont, d'après les uns, les fils d'un mortel, nommé Aloeus, d'après les autres, ceux de Poseidon;

2) ils sont apparemment inséparables, accomplissant leurs exploits en commun;

3) ce sont des géants d'une croissance rapide et nettement surnaturelle;

4) ils entreprennent une expédition pour libérer leur mère et leur soeur enlevées par les Thraces de Naxos;

5) saisis de la *hybris* ou (comme le dirait l'ancien français) de la démesure, ils conçoivent l'idée d'enlever deux déesses, Héra et Artémis;

6) et d'escalader le ciel pour le prendre d'assaut;

7) ils font prisonnier Arès et le tiennent en captivité pendant treize mois;

8) ils meurent dans l' adolescence, soit par les flèches d'Apollon, soit par leurs propres armes. Cette dernière version se subdivise en deux autres : d'après l'une, Artémis se transforme

[1] Roscher, *Lexique*, I, 1, 253 et suiv.; Pauly-Wissova, *R.-E.*, I, 1590 et suiv.; S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* (*Videnskabsselskabets Skrifter* II, *historisk-filos. Kl.*), Christiania, 1903, p. 52 et suiv. Voir aussi J. B. Friedreich, *Die Realien in der Iliade und Odyssee*, Erlangen, 1851, p. 483 et suiv.; François Lenormant, *The Beginnings of History*, New York, 1882, p. 366; H. Usener, *Kl. Schriften*, IV, 278.

en biche, ou bien Apollon envoie une biche ordinaire [1] pour les faire s' entretuer en désirant tuer l' animal; d' après l' autre, ils se tuent, dans une bataille au cours d'une lutte pour la royauté de Naxos.

La plupart de ces traits ne laissent pas subsister le moindre doute: il ne peut s'agir que de frères jumeaux. D'abord ils partagent la double tradition de leur parenté, tantôt humaine, tantôt divine, avec tant d' autres héros nettement jumeaux. Qu' il suffise de rappeler les Dioscures spartiates, les thébains, les Moliones, les Açvins védiques, Don Rodrigue de Bivar, surnommé le Cid, et son frère jumeau, fils d' un meunier. Ces traditions s' expliquent par l'ancienne croyance suivant laquelle les enfants jumeaux doivent leur existence à l' adultère de leur mère, soit avec un amant humain, soit avec un être surnaturel. Pour nous servir des mots d'une poétesse française du XII[e] siècle, Marie de France:

Onques ne fu ne ja nen iert
Ne n'avendra cele aventure
Qu'a une seule porteüre
Une fame deux enfans ait,
Se deus home ne li ont fait[2].

La caractéristique la plus significative des héros jumeaux, c'est leur inséparabilité. Tous les couples précités en sont des exemples frappants; dans le cas des Dioscures spartiates, Castor et Pollux, cet amour fraternel survit même à la mort. Il a suggéré à Plutarque un de ses essais les plus sympathiques et les plus touchants; il a fourni le thème d'une étude magistrale à mon cher maître,

1 Hyg. *fab.*, 28.

2 Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Londres, 1903, p. 18; *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906, p. 4 et suiv., 46; *Boanerges*, Cambridge, 1913, p. 60 et 62, 137, 157, 160, 174; *Woodbrooke Essays* n.° 8 et 9; J. A. Mac Culloch, *The Childhood of Fiction*, Londres, 1905, p. 414; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, p. 257; Zeitschrift für Ethnologie, 61. 1929, 166 et suiv.; 186; 64. 1934, 190; *Amicitiae Corolla*: A volume of essays presented to James Rendel Harris, Londres, 1933, p. 138 et suiv.; Archiv für Religionswissenschaft, 30, 231 et ma *Mythologie Universelle*, Paris, 1930, p. 64.

M. Rendel Harris[1]. Il est à croire que si, d' après Virgile et Hygin[2], ils sont punis aux enfers

aversi alter ab altero,

il s' agit d' un surcroît de sévérité de la part des dieux : ils ne peuvent même plus jouir de la consolation de Paolo et de Francesca, qui,

Quali colombe dal disio chiamate,
Con l'ali aperte e ferme al dolce nido
Volan per l'aer dal voler portate....

En second lieu, les héros jumeaux sont souvent d'une grande force : Héraclès et les Moliones en sont de bons exemples : mais on connaît des figures analogues en Australie[3]. La croissance rapide est un trait qui se retrouve dans bon nombre de légendes portant sur des géants[4].

L'épisode des Aloades envoyés à Naxos pour libérer leur mère et leur soeur enlevées est une caractéristique des héros jumeaux. Amphion et Zéthos, les jumeaux thébains, libèrent leur mère Antiope, comme font les jumeaux Pélias et Nélée vis-à-vis de leur mère Sidéro. Les Dioscures spartiates libèrent leur soeur, la belle Hélène, enlevée par Aphidnos, dieu de la Mort[5]. Léon Allatius, au XVI[e] siècle de notre ère, raconte comment deux jouvenceaux, Sisinnius et Sisinnodore, sauvent leur soeur Mélitène d'un ogre qui a mangé ses enfants. Un siècle plus tôt, Jérôme de Prague relate une légende analogue relevée chez les Lithuaniens. Là ce sont les jumeaux du signe zodiacal qui délivrent le Soleil

[1] Harris, *The Dioscuri*, p. 58; *The Piety of the Heavenly Twins* (*Woodbrooke Essays* n.° 14), Cambridge, 1928; Modern Language Review, XVIII, 152 et suiv. : Voir mes *Études de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, p. 165 et suiv.; T. F. Thiselton Dyer, *English Folk-Lore*, Londres, 1878, p. 225; Erich Bethe, *Tebanische Heldenlieder*, Leipzig, 1891, p. 87, n. 12; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Philologische Untersuchungen*, XVIII (1906), p. 83.

[2] Virg. *Enéide*, VI, 582 et suiv.; Hygin, *fab.*, 28.

[3] Voir par exemple : Paul Hambruch, *Südseemärchen*, Iéna, 1921, p. 80 et suiv., no. 26.

[4] Stith Thompson, *Motif-Index* F 611. 3. 2; H. Usener, *Kl. Schr.*, IV, 127.

[5] Rheinisches Museum f. Philologie, N. F., LXXX, 113-28.

(du genre féminin en lithuanien), emprisonné dans une tour. Les Açvins védiques libèrent leur soeur, Uṣas, l'aurore. Enfin, on a relevé des récits analogues chez les Indiens Zuñi du Sud-Ouest des Etats-Unis[1].

A ces traits, tous également dioscuriques, il en faut ajouter un dernier, la mort simultanée des deux frères. C'est encore une croyance trés répandue que l' inséparabilité des frères jumeaux s'étend jusqu' à la mort, en sorte qu' ils meurent tous les deux le même jour, à la même heure. C' est le cas des Harlungen et d'Amius et Sarus, jumeaux germaniques, des Boréades et des Moliones, tués en même temps par Héraclès; c' est encore celui des héros jumeaux chrétiens Amis et Amiles, et des fils d'Etzel, roi des Huns, dont nous croyons avoir démontré ailleurs le dioscurisme [2].

Sur la mort des Aloades, il y avait trois traditions. Suivant l'une, ils furent tués par Apollon ou par Zeus; suivant l'autre ils se tuèrent l'un l'autre par accident; à en croire la troisième, ils se détruisirent mutuellement dans une bataille fratricide. Laissant de côté la première, la plus banale, de ces traditions, il reste celle qui narre leur mort par leurs propres mains.

On pourrait naturellement penser que cette tradition naquit de la simple réflexion que des géants de ce type sont invincibles, que s'ils finissent par succomber, ce ne peut être que de leurs propres mains et de leurs propres armes. Il serait vain de nier que de telles considérations n'aient été pour beaucoup dans la formation de la légende. Mais il y a plus. C'est une croyance également répandue que les frères jumeaux ne sont pas toujours des frères inséparables, des modèles d'amour fraternel, mais qu'au

1 Harris, *The Dioscuri*, p. 13, 35; *Cult*, p. 35, 67, 75, 81, 84 et suiv., 138, 144; *Boanerges*, p. 158; *The Piety of the Heavenly Twins*, p. 5 et suiv.; Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, New York, 1863-65, II, 525; *Contributions to the Science of Mythology*, Londres, 1897, II, 515, 517, 578, 584; W. J. A. v. Tettau und J. D. H. Temme, *Die Volkssagen Ostpreussens, Litthauens und Westpreussens*, Berlin, 1837, p. 28; *Mythologie Universelle*, p. 80 et suiv. et l'index s. v. *jumeaux;* J. W. Powell, *Zuñi Folk-Tales*, 1901, p. 306, 370.

2 Modern Language Review, XVIII, 160 et suiv.; *Études de mythologie*, p. 154 et suiv.; *Amicitiae Corolla, loc. cit.*; Zeitschrift für deutsches Altertum, LXIX, 137-143.

contraire ils se haïssent et se persécutent, qu'ils finissent par se tuer l'un l'autre.

Les exemples de cette croyance ne font pas défaut. Esaü et Jacob se battent déjà dans le sein de leur mère. Il en est de même d'un autre couple de héros jumeaux juifs, Sérah et Pérez (*Genèse*, XXXVIII), fils jumeaux de Juda. En Grèce on contait la même chose des jumeaux Pélias et Nélée. Romulus tue Rémus, son frère jumeau. Les légendes locales de l'Europe et les traditions des non-civilisés abondent en récits montrant la même croyance. Tantôt les frères se tuent par mégarde (c' est apparemment la destinée tragique des frères jumeaux), tantôt (le plus souvent) ils se détruisent dans une lutte fratricide[1].

Il est donc clair que la plupart des légendes rattachées aux Aloades sont des récits dioscuriques typiques qui ne laissent pas subsister le moindre doute sur le dioscurisme des deux héros.

III.

Cependant, il est impossible de vouloir réduire toutes ces traditions aux croyances et aux superstitions courantes, dans les sociétés primitives, au sujet d'enfants jumeaux. Il en reste d'autres, difficiles à expliquer de cette façon et qu'il nous faut essayer d'élucider, dans l'espoir d'en découvrir l'origine.

Il est clair d'abord que la force des Aloades, à l'origine conséquence directe de leur dioscurisme, a eu pour conséquence de les rapprocher des géants. Cela a d'ailleurs été démontré par un savant allemand[2]. Or, et c'est un des traits propes à ces monstres primitifs, non seulement ils désirent priver Zeus et les Olympiens de la domination du monde, mais ils ont en plus l'intention de faire violence aux déesses[3]. Héra, épouse de Zeus et modèle des matrones, et Artémis, à qui toute idée d'union sexuelle répugne, sont naturellement les victimes indiquées de ces projets néfastes.

1 *Mythologie Universelle*, p. 77-78, 85 et suiv. et l'index s. v. *jumeaux*; *Études de mythologie*, p. 154 et suiv.; Modern Language Review, XVIII, 158.

2 Maximilian Mayer, op. cit., p. 41 et suiv.

3 Voir là-dessus, Zeitschrift für deutsches Altertum, LXX, 206-208.

Aussi est-il facile d'expliquer l' idée des Aloades d' enlever précisément ces deux déesses.

Infiniment plus intéressant est leur second projet, celui d'escalader le ciel pour prendre d'assaut le château de Zeus. Ce n'est ni le premier ni le dernier exemple d'une pareille audace. En Babylonie, les descendants de Sem, fils aîné de Noé, conçurent une idée semblable longtemps avant les Aloades, s'il faut en croire le récit de l'Ecriture[1]. De nos jours, le plus charmant des conteurs, Anatole France, fait rêver a Lucifer d'une entreprise semblable, mais avec le résultat qu' à son réveil ce grand Ange renonce à son projet audacieux, saisi de la plus cruelle des vérités, savoir, que les plus belles révolutions n' aboutissent qu' à mettre une injustice à la place d'une autre...

Quoi qu'en aient dit les humanistes de la Renaissance, les deux traditions, l'hellénique et la sémitique, ne se ressemblent guère. Cette dernière est infiniment plus civilisée, présupposant une grande communauté évidemment agraire et suffisamment au courant des problèmes de la polytechnique et de l' architecture pour pouvoir approcher de la solution par la construction d'un gratte-ciel. Au contraire, les Aloades sont seuls; ils sont barbares; ils s'y prennent à la façon des géants de légendes locales... qui empilent les montagnes[2]. La légende grecque est donc évidement plus rudimentaire, plus ' barbare', que celle des ' barbares ' sémitiques. On en peut dire autant de la manière dont les dieux se tirent de cette aventure: on s'étonne de voir les Olympiens recourir à une ruse comme celle de la métamorphose d'Artémis en biche; on ne s'étonne pas moins de voir Jahveh, ordinairement si peu spirituel, se servir d'un moyen tout intellectuel et partant terriblement

1 Nous avons déjà fait mention de l'ouvrage de James Duport, humaniste du temps de Louis XIV, qui fit observer ces prétendues ressemblances entre les deux légendes. Duport avait été précédé dans l' antiquité par Philon d'Alexandrie (*De confusione linguarum*, 2). Philon parle d'une tour construite par les Aloades, c'est évidemment sous l'influence de la tradition sémitique: la Grèce ancienne ignorait complètement une version pareille. Inutile d'ajouter que les savants ennemis du christianisme tels que Celse accusèrent les juifs de plagiat. Voir Louis Rougier, *Celse*, Paris, 1925, p. 246.

2 Sur l'ordre des diverses montagnes empilées de cette façon, il n'y a pas d'accord entre les auteurs anciens: voir là-dessus Friedreich, p. 483; Ovide, *Fasti*, éd. James G. Frazer, Londres, 1929, II, 136.

efficace : la création des langues diverses. Si le mythe babylonien est donc infiniment plus civilisés que le grec, il s'ensuit que celui-ci ne saurait être dérivé de celui-là.

IV.

On comprend qu'au temps de la Renaissance, on ait essayé de réconcilier la tradition hellénique, idole des humanistes, avec la juive, sanctionnée par l' Eglise. Notre époque n'est plus guidée par des considérations pareilles : les Grecs comme les Juifs ont cessé d'être des peuples « élus »; pour le folkloriste leurs traditions ne valent pas plus que celles des Indiens Navajo ou des Hottentots.

D'autre part, nos exigences sont devenues beaucoup plus rigoureuses qu'elles ne l'étaient il y a quatre siècles, ou même il y a cinquante ans. Pour être comparés, il faut que deux récits se ressemblent infiniment plus que la légende des Aloades et celle de la Tour de Babel. Pour être admise comme variante du mythe des Aloades, il faut qu'une tradition parallèle ait au moins les motifs suivants; il faut : 1) que les héros soient deux frères jumeaux; 2) inséparables dans leur affection fraternelle; 3) d'une force plus que commune; 4) d' une ambition folle qui ne craint pas de s'attaquer aux dieux; 5) mais après tout trop faibles pour réussir dans une entreprise pareille; 6) puisque les dieux savent susciter la discorde entre les deux; 7) en sorte qu'ils finissent par se tuer l'un l'autre. C'est là, me semble-t-il, un minimum à exiger pour ôter à un travail comme le nôtre tout soupçon de dilettantisme et de lâcheté de méthode, les pires reproches, certes, qu'on puisse faire à une science.

Or, une tradition parallèle existe dans l'Inde[1] :

« A un certain Daitya nommé Nikumbha naquirent deux fils, Sunda et Upasunda, de la race des Asuras, tous les deux possédés d'une énergie terrible et d'une bravoure sans égale, mais cruels et méchants. Ils étaient tous les deux toujours du même avis,

1 *Mahabharata*, livre 1er, 211-214; traduction anglaise par les soins de Pratâp Chand Râj, Calcutta 1893, I, 581 et suiv.; voir aussi Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, Londres, 1924- 1928, II, 13 et suiv.; IX, 29.

partageant l'un avec l'autre les bons jours comme les mauvais. Chacun d'eux ne parlait et ne faisait que ce qui plaisait à l'autre; ils mangeaient toujours en commun; jamais on ne trouvait l'un sans l'autre. Absolument pareils de caractère et d'habitudes, ils paraissaient un seul individu divisé en deux. Saisis d'une ambition féroce, ils conçurent le projet de s'emparer des trois mondes. A cette fin, ils se retirèrent dans les montagnes de Vindhya pour s'y adonner à des pratiques ascétiques. Les dieux ne tardèrent pas à s'apercevoir de ce qui se passait. Pour les détourner de cette entreprise, ils essayèrent vainement de les séduire, en leur envoyant les femmes les plus jolies et en les exposant à toutes espèces d'illusions. Voyant l'inutilité de ces mesures, Brahman lui-même alla les trouver pour leur concéder une grâce. Ils demandèrent la connaissance de toutes les armes et le pouvoir sur toutes les illusions, une force invincible et le pouvoir de prendre toutes formes, enfin, l'immortalité. Brahman leur concéda tous ces désirs sauf le dernier, leur ascétisme ayant été entrepris pour des motifs suspects. Alors ils demandèrent que chacun fût invulnérable, sauf par le armes de son frère. Brahman y consentit. Sachant leur force, les deux frères se mirent alors à envahir les cieux et à en chasser les dieux. Chose plus terrible encore, ils se mirent à détruire l'empire des dieux sur terre en massacrant les brahmanes et en réduisant la terre à un désert. Sollicité par les prêtres, Brahman commanda à l'artisan divin, Viçvakarman, de créer une jeune fille d'une beauté incomparable, la belle Tilottamâ. Ce chef-d'oeuvre ayant été fait et doué de vie, Brahman l'envoya promptement sur la terre, où les deux frères menaient une vie d'Epicure ou plutôt de Sardanapale. Voir la demoiselle et s'éprendre d'elle ,ce fut tout un. Ivres d'alcool et d'amour, ils s'emparèrent d'elle : chacun prétendit l'avoir pour lui seul. Des paroles ils en vinrent aux coups et finirent par s'assommer avec leurs massues ».

Il est facile de voir qu'à une exception près, la légende indienne est bien la même que la grecque. Dans les deux il s'agit de frères jumeaux d'une force gigantesque et d'une ambition encore plus grande; dans les deux ils s'en prennent aux dieux; dans les deux les dieux réussissent à susciter entre eux une querelle qui amène leur mort par leurs propres mains. L'exception, c'est la façon de laquelle les jumeaux grecs et les hindous espèrent pouvoir s'emparer du pouvoir suprême : en Grèce par un assaut donné aux châteaux des Olympiens, dans l'Inde par voie d'ascétisme. C'est là un trait typiquement hindou et sans doute tardif : il doit son existence à la religion brahmanique. Si le mythe est ancien — et rien ne nous empêche de le croire —, il est clair que l'ascétisme a pris la place d' un motif plus original, où la force physique plutôt que l'endurance ascétique jouait le rôle principal.

La mention des montagnes Vindhya comme scène de leurs pratiques ascétiques indique peut-être qu'originairement ces montagnes jouaient un rôle analogue à celui de l'Olympe, de l' Ossa et du Pélion des textes grecs et latins, quoiqu' il soit impossible d' en être certain.

V.

Dans le mythe hellénique comme dans l' hindou, les deux frères se tuent l'un l'autre. Les deux légendes sont d'accord pour motiver cette lutte fratricide : le *mâna* des héros est si fort qu'ils ne peuvent succomber qu'à eux-mêmes. A la base, il y a sans doute encore une autre considération, exprimée ainsi par un savant hollandais, le regretté R. C. Boer[1] : « De tout temps, la légende a exprimé la plus grande haine par l'idée que deux adversaires se détruisent l'un l'autre ». Et il cite les légendes d' Étéocle et Polynice et d'Alrekr et Eirekr, deux paires de jumeaux. Le même motif se retrouve dans bon nombre de légendes locales narrant comment deux frères ennemis se querellent au sujet d'une jeune fille, se décochent une flèche en même temps et tombent morts au même instant[2].

La tradition hellénique, il est vrai, a atténué un peu les anciennes données : Artémis se transforme en biche pour bondir entre les deux frères, qui se tuent par accident. Cependant, les autres variantes grecques et le mythe indien nous permettent de soupçonner que ce qui est accident dans cette version, n'est qu'une modification relativement tardive. Cela ne nous justifie pas pour en dire autant du rôle d'Artémis. En raison de la tradition suivant laquelle les Aloades avaient résolu de s'emparer de cette déesse, on conçoit que la mesure indiquée fût évidemment de se servir d'elle pour faire naître la discorde entre les frères. La métamorphose de la déesse en biche est donc très probablement une altération secondaire et peu habile, née d'une parte de la forme thériomorphe bien connue (ou de l'une d'elles) de la déesse, d'autre part

[1] R. -C. Boer, *Untersüchungen über den Ursprung und die Entwicklung der Nibelungensage*, Halle, 1906-1909, I, 11

[2] *Études*, p. 163 et suiv.

de l'idée que les Aloades, comme Orion et Héraclès, étaient de grands chasseurs[1].

Quoi qu'il en soit, le certain c' est que dans l' Inde aucune déesse ne se transforme pour séduire les deux frères et pour susciter la discorde entre eux. Brahman s'y prend différemment : il ordonne à l'artisan des dieux, espèce d'Héphaistos indien, de faire une femme d'une beauté surhumaine. Puis il l'envoie sur la terre avec l'ordre qu'on sait. Y a-t-il rien de semblable en Grèce? La réponse est claire : la belle Tilottamâ a son pendant grec dans la célèbre Pandore [2].

Ecoutons ce qu'en dit Hésiode :

Prométhée a dérobé le feu céleste pour l'apporter aux hommes, ses créatures. Ecumant de rage, Zeus jure une vengeance éclatante aux mortels :

« Il ordonne à Héphaistos de mélanger de la terre et de l'eau, d'en former une statue, de lui donner une voix humaine, d'assouplir ses membres, de la rendre semblable aux déesses : qu'elle ait la beauté des nymphes, que son regard inspire l'amour. Il ordonne à Athéna de la former dans les arts de son sexe, de lui apprendre à nuancer un agréable tissu, à animer la toile sous ses doigts industrieux; il ordonne à Aphrodite de répandre les grâces sur sa tête, de lui inspirer les ardents désirs, de l'instruire dans l'art d'une élégante parure; à l'adroit Argophonte de souffler dans son âme l'impudence et les perfides amorces de la volupté.

Il dit : tous les immortels obéissent. Par les conseils du fils de Cronos, le boîteux Héphaistos fabrique avec de la terre et de l'eau une jeune nymphe; la déesse aux yeux gris, Athéna, ceint ses reins, la couvre d'un voile éclatant; les Grâces et la déesse de la persuasion la parent d' agrafes, d'anneaux d'or; les Heures

[1] Cette tradition nous rappelle forcément la double tradition sur le combat des Dioscures avec les Apharides. D'après l'une, l' objet de la lutte était la possession d'une paire de soeurs jumelles, les Leucippides; d'après l'autre, plus prosaïque, il s'agissait d'un troupeau!

[2] Hésiode, Ἔργα, 60 et suiv., *Théogonie*, 571 et suiv.; Hyg. *fab.*, 142. Roscher, *Lexique*, III, 1, 1520 et suiv., III, 2, 3032. Dès l'époque de la Renaissance on s'est plu à comparer Pandore à Ève, avec l'inévitable conclusion qu' Hésiode avait pillé Moïse .Ce qu' il y a de vrai dans cette hypothèse, c'est que les deux mythes reposent sur l'idée que la femme est responsable des maux qui affligent l'humanité. Mais ce qui ne laisse pas de surprendre, c'est qu' on ait entrevu, dans la légende grecque, l'ancien motif de la séduction, déjà trés affaibli dans Hésiode. Il est d'ailleurs certain qu' au temps de l'hellénisme la figure de Pandore a visiblement influé sur celle d'Ève des commentaires juifs; voir la-dessus Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin, 1901, p. 79.

ornent son front de toutes les fleurs du printemps. Athéna lui donne la majesté. Par l'ordre de Zeus, Hermès, lui inspire les artifices, les séduisants discours, les charmes trompeurs. Il la nomme Pandore, parce qu'elle a reçu les dons de tous les dieux, fléau terrible des humains.

Ce piège ainsi tissu, le père des dieux et des hommes envoie à Epiméthée l' adroit Argophonte, conduisant le fatal présent. Epiméthée oublie les ordres que lui donna Prométhée : Renvoie, lui dit-il, tous les dons qui te viendront du dieu qui règne sur l'Olympe; n'en accepte aucun; crains que ces dons perfides ne soient une source de maux pour les mortels. L' imprudent Epiméthée oublie les ordres de son frère, reçoit Pandore des mains d'Hermès... Pandore, tenant dans ses mains un vase immense[1], en soulève le fatal couvercle; les maux, les soucis cuisants s'en exhalent, se dispersent sur la terre; un seul bien est renfermé au fond de cette urne, l'espérance; elle s'arrête sur les bords du vase que Pandore s'empresse de renfermer, par les conseils du dieu qui porte l'égide, de Zeus qui assemble les nuées; l'espérance demeure seule aux malheureux mortels qu'une foule de maux accable... ».

Nous ne sommes pas les premiers à faire observer que ce récit est fort confus. Zeus envoie Pandore sur la terre pour y ouvrir son vase et pour libérer les maux qui affligeront l' humanité. Mais à cette fin il n'est nullement nécessaire de fabriquer une femme. Pourquoi Hermès n'aurait-il pu se charger de cette besogne? On ne comprend pas non plus pourquoi le récit reproche à Epiméthée d'avoir reçu Pandore. S'il lui avait refusé l'hospitalité, n'en aurait-elle pas moins ouvert son vase néfaste? Le vase une fois ouvert tous les maux se répandent au dehors; seule l' espérance reste enfermée au fond de l'urne. Mais l'espérance, même l'espérance trompeuse, est-elle un mal[2]? Et n'est-elle pas tout aussi bien répandue sur la terre que tel des maux libérés par Pandore?

C'est la méthode comparative qui nous donnera la clef de cette enigme. Il y a un épisode de conte bleu trés répandu et qui rapporte à peu près ceci[3] :

1 Sur ce vase voir Friedreich, *op. cit.*, p. 741 : William Crooke, *Folk-Lore*, 8. 1897, 350 et suiv.

2 Il parait que pour les Grecs de cette époque-là l'espérance pouvait être considérée comme un mal, à preuve les vers bien connus de Théognide (637-8) :

Ἐλπὶς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖα·
οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι.

3 Stith Thompson, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass. 1929, p. 276; *Motif-Index*, C. 321; Voir aussi Dudley Kidd, *Savage Childhood*, Londres, 1906, p. 238.

L'héroïne, une jeune fille, reçoit l'ordre définitif de ne pas ouvrir, quoi qu'il arrive, une certaine boîte. Deux fois elle désobéit: des boîtes s'échappent des êtres malfaisants, ce qui entraîne des conséquences fatales pour elle. Heureusement, elle sait résister à sa curiosité à la troisième et dernière épreuve, en sorte que tout finit bien, comme c'est d'ailleurs la règle dans les contes bleus.

Ce conte bleu nous permet de reconstruire le récit modèle d'Hésiode, d'autant qu'il s'agit d'un thème parfaitement connu des anciens: il forme un des épisodes du récit d'Amour et Psyché d'Apulée:

Prométhée a enfermé tous les maux dans un vase; il y avait ajouté l'espérance, dont on n'avait naturellement pas besoin, puisqu'il n'y avait pas de maux. Il avait défendu à sa femme, qu'elle s'appelât Pandore ou autrement, de jamais toucher au vase fatal. Par malheur, Prométhée étant absent un jour, elle ne put résister à la tentation: elle ouvrit le vase, et tous les maux s'échappèrent.

On le voit, c'est au fond l'aventure d'Odysseus avec le sac d'Aiolos.

Peut-être le récit était-il différent:

Prométhée a enfermé tous les biens dans un tonneau, il a défendu à sa femme d'y toucher. Mais entraînée par la curiosité, elle soulève le courvercle; hélas, c'était trop tard: elle ne retint que l'espérance, seul bien qui nous soit toujours présent.

C'est là à peu près la version d'une fable de Babrios [1] qui, tout Byzantin qu'il fût, a sans doute puisé à un récit assez ancien et plus logique que celui du chantre d'Ascra.

VI.

Tout cela n'explique pas encore pourquoi Zeus se serait mis en peine de faire créer une femme d'une rare beauté pour la simple besogne d'ouvrir un vase scellé. On comprend encore moins pourquoi il aurait fallu donner à Prométhée un frère plus facile à sé-

[1] E. Lévêque, *Les fables ésopiques de Babrios*, Paris, 1890, p. 100, n. 58.

duire par la belle que lui-même. Cela nous conduit à regarder de plus près la généalogie de Prométhée. Ecoutons encore Hésiode[1] :

Japetos épousa la belle Clyméné, fille de l'Océan. Il en eut le fort Atlas, l'orgueilleux Ménétios, l'industrieux Prométhée et l'insensé Epiméthée....

Apollodore est d'accord avec cette généalogie, sauf qu'il nomme Asia épouse de Japetos et que Ménétios y occupe la dernière place [2].

Des quatre fils de Japétos, on reconnait sans difficulté, et en jugeant des noms seuls, que deux d'entre eux forment un couple, étant plus proches l'un de l'autre qu'ils ne le sont des deux autres frères : c'est Prométhée et Epiméthée. Ce sont des noms parlants : Prométhée veut dire « le Prévoyant », « le Sage »; Epiméthée le contraire : « l'Imprévoyant, l'Insensé ».

Or, le premier de ces noms se retrouve dans d'autres langues indo-européennes : dans le slave *Premysl*, nom de l'ancêtre mythique des anciens rois de Bohême[3], et dans le gallois *Pwyll*, nom du roi mythique de Galles et démiurge : c'est lui qui a introduit les animaux domestiques[4]. Prométhée étant une figure analogue, — qu'on songe au mythe relatant le vol du feu céleste —, il est permis d'en conclure qu' il s' agit d' une figure faisant partie de la couche mythologique la plus ancienne qu'il soit possible d'entrevoir en Grèce.

Il n'en est pas de même de son frère. Non seulement c'est une figure muette, sans rôle — nous venons de voir que les choses se saraient passées tout aussi bien ou plutôt tout aussi mal sans lui —, mais encore son nom trahit en lui immédiatement une imitation maladroite, une sorte de calque, du nom de Prométhée. On entrevoit le rôle du dualisme si commun dans les contes bleus à

[1] Theog. 507.

[2] *Bibl.*, 1, 2, 3.

[3] Voir là-dessus : Revue hispanique, XLVI, 516 et suiv., LVI, 265 et suivant; Revue des études slaves, III, 86 et suiv.; Leuvensche Bijdragen, XVI, 93 et suiv.

[4] J. Loth, *Les Mabinogion*, Paris, 1913, I, 81 et suiv. Voir John Rhys, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, Londres, 1888, p. 341; T. Gwynn Jones, *Welsh Folk-Lore and Folk Custom*, Londres, 1930, p. 14.

tendance didactique: la bonne fille et sa soeur méchante, le héros doux et charitable et son frère cruel, vicieux, le paysan habile et rusé, son frère lourd, foncièrement stupide, etc.

Toutefois, il y a lieu de se demander: pourquoi se mettre en peine pour imaginer un tel caractère sans en tirer profit, puisque le rôle d'Epiméthée est des plus effacés? A cette question il est bon d'en ajouter une autre: pourquoi se mettre en peine pour faire fabriquer Pandore quand Hermès ou n'importe quelle déesse aurait pu remplir absolument la même fonction?

Avant d'essayer de répondre à ces questions, précisons un peu le caractère de Prométhée. C'est un Titan, comme Sunda et Upasunda sont des Asuras, donc un ennemi des dieux au pouvoir. Comme les jumeaux indiens et comme les Aloades, il ose braver les Olympiens. Or, le récit d' Hésiode est plein de motifs sans fonction, de *blind motives* comme on dit en anglais. La raison, c'est qu'évidemment ils ont perdu leur fonction originale, qu'il nous faut essayer de reconstruire. Cette tâche n'est pas difficile, grâce aux récits parallèles conservés. Si les dieux se mettent en peine de vaincre leur adversaire par un artifice, c'est qu'ils ont peur de lui. Si Prométhée a un frère, Epiméthée, son contraire, comme le nom l'indique, c'est qu'originairement il s' agissait en effet de deux frères aux caractères opposés. Si les dieux leur envoient une seule femme, d'une beauté incomparable, c'est qu'elle doit séduire ces frères et faire naître l' inimitié entre eux, afin d'amener, tôt ou tard, leur destruction. En d'autres termes, du récit confus d'Hésiode se dégage nettement la probabilité que la Grèce préhistorique connaissait une tradition en tout semblable à l'indienne, à l'ascétisme près. Ce qui est arrivé, c'est que cette tradition fut maladroitement fusionnée avec une autre, celle de la femme curieuse qui ouvre une boîte, avec certaines conséquences très fâcheuses pour l'humanité.

VII.

Comment expliquer l' existence d' une tradition pareille en Grèce et dans l'Inde? Il y a évidemment trois possibilités pour expliquer ce fait: 1) il s'agit d'un thème commun, sinon à l'huma-

nité entière, du moins à la majorité des peuples connus; 2) c'est plutôt un mythe propre aux peuples de langue indo-européenne, qui du peuple parent s'est transmis aux deux branches qui en dérivent, aux Grecs et aux Hindous; 3) c'est une simple légende migratoire qui s' est répandue, aux temps préhistoriques, soit d'Orient en Occident soit dans la direction opposée.

Il est en effet avéré que l'inimitié entre frères, surtout entre frères jumeaux, est souvent l'effet d'une jalousie provoquée par leur amour pour la même femme. Les commentaires juifs du *Livre de la Genèse* expliquent de cette façon la haine de Caïn pour Abel, légende curieuse et qui a un parallèle frappant dans l' ancienne Irlande[1]. Les Dioscures spartiates et messéniens soutiennent un combat pour la possession des Leucippides, filles de Leucippe. Dans le *Ramayana*, seconde des grandes épopées hindoues, les deux frères Bâlin et Sugrivas, fils du Soleil, sont inséparables, mais deviennent ennemis à cause de Rumâ, dont chacun désire obtenir la main. Dans un papyrus révélant la forme la plus ancienne de la légende des fils d' Oedipe, on lit que les frères Isménos et Klaaitos, fils de l'Océan, s'entretuent pour la possession de leur soeur Mélia. Un analogue italique, où la femme, sujet de la querelle, est une étrangère, a été rapporté par le grammairien Servius, commentateur de Virgile. Dans l' *Ynglingatal*, les deux princes suédois, Alf et Yngvi, se tuent l'un l'autre pour l'amour de Béra. Nous passons sous silence les nombreuses légendes locales, datant en général du moyen âge, qui racontent la même chose[2].

Si la lutte de frères, surtout de frères jumeaux, pour la possession d'une femme est un motif fort répandu, il est impossible d'en dire autant d'un autre épisode caractéristique des deux légendes, de la grecque aussi bien que de l' indienne : le thèma de la séduction.

Que les dieux, menacés dans leur paix céleste par d'ambitieux mortels, essaient de se défendre comme ils peuvent, faisant flèche de tout bois, la mesure prise par Jahvé d' après le *Livre de la Genèse* le montre clairement. Mais que les dieux aient recours à

1 *Mythologie Universelle*, p. 68.
2 *Études de mythologie*, p. 154 et suiv.

un artifice de l'espèce de celui adopté par Brahman en faisant fabriquer Tilottamâ et par Zeus en ordonnant la création de Pandore, cela est assurément plus que curieux et très rare, sauf dans un seul pays — l'Inde. Là nous rencontrons un dogme étrange qui en justifie, ou à peu près, l'usage, si peu scrupuleux qu'il nous paraisse. Voici ce dont il s'agit.

Les dieux hindous, comme leurs confrères d'autres pays, mènent une existence enviable, visiblement calquée sur celle des princes de la terre. De là le désir très humain et très naturel de renaître dieu (chose fort possible grâce au dogme de la métempsychose). Comme l'ascétisme est le moyen indiqué pour arriver à cette fin, il se trouve toujours assez de gens prêts à accumuler les mérites aux dépens de cette vie terrestre et périssable.

La machine qu'est l'univers fonctionnant automatiquement, les planchers des palais divins s'échauffent, ou la terre du monde des dieux commence à trembler, quand un ascète est près d'atteindre son but. Par malheur, les dieux ne se soucient pas trop de recevoir un pareil intrus; ils font de leur mieux pour l'en détourner et pour lui arracher son mérite. A cette fin, ils lui envoient pour le séduire une des femmes divines qui font les délices du monde céleste. La nature humaine étant ce qu'elle est, la belle n'y réussit en général que trop facilement, au moment même ou le saint homme ne se doute de rien. Quand il revient à lui, c'est pour se rendre compte qu'un temps immense s'est écoulé en cette divertissante compagnie et qu'il a perdu en même temps une grande partie de son mérite[1]...

Ce thème est un des plus répandus dans l'Inde brahmanique. C'est le thème parent des récits médiévaux contant la séduction de quelque hermite par l'ouvre du diable qui a recours aux charmes du beau sexe pour arriver à ses fins néfastes....

Or, il est évident que la légende de Sunda et Upasunda tombe dans la grande catégorie des récits indiens de ce genre: elle est donc à sa place, n'ayant jamais quitté son pays d'origine. Il n'en est pas de même de la légende grecque d'Epiméthée et de Pan-

1 Charles A. Williams, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite (University of Illinois Studies in Language and Literature*, X, 2, XI, 4), Urbana, Illinois, 1925-26, p. 25 et suiv.

dore : elle est absolument isolée en Grèce et même en Occident. Autant dire qu'il s'agit d' une légende migratoire arrivée aux Grecs des pays d'Orient, voire de l'Inde.

VIII.

Il est donc constant que la Grèce ancienne connaissait deux traditions parallèles de la légende indienne de Sunda et Upasunda. L'une d'elle, celle des Aloades, a conservé la stature gigantesque des héros et leur mort simultanée par leur propres mains; l'autre, celle de Prométhée et Epiméthée, a gardé le motif de la séduction des frères par une nymphe céleste, créature des dieux. Il est possible que la biche, dans la tradition de la mort des Aloades, soit une modification tardive, en tout cas secondaire, qu'originairement ce fût Artémis ou une de ses nymphes qui fit naître l'inimitié entre les deux frères; mais il est naturellement impossible d'en être certain.

Cela ne prouve pas, bien entendu, que les Aloades ne soient pas grecs. Au contraire, nous savons par ailleurs que des légendes d'origine indienne se sont rattachées à des figures helléniques ou préhelléniques telles que Minos, roi légendaire de la Crète[1], et Tirésias, prophète thébain[2]; mais personne ne songe à nier l'origine grecque de ces héros.

Quant aux Aloades, leur nom est bien grec, étant dérivé d' ἀλωή « aire », τὸ ἄλευρον, τὰ ἄλευρα « aire à blé ». Il est naturellement impossible de rien conclure du nom de leur père humain, Aloeus, imaginé après coup pour établir une généalogie artificielle aux deux héros. C'est d'ailleurs une figure parfaitement effacée, sans rôle : sa seule fonction est évidemment celle d'être le père putatif des géants jumeaux. On en peut dire peut-être autant des noms individuels des Aloades, Ὦτος et Ἐφιάλτης, noms que les anciens savaient déjà être synonymes. On les dérive communément des verbes ὠθέω et ἐφιάλλομαι, dénotant l'action

[1] Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, XXVIII, 131-136.

[2] American Journal of Philology, XLIX, 267-275.

d'ecraser les épis pour en extraire les grains et les grappes de raisin pour faire le vin. Aussi les mythologues du siècle passé avaient-ils beau jeu de proclamer les Aloades divinités protectrices de l'agriculture[1]. On en serait bien entendu pour sa peine si l'on demandait à ces savants depuis quand les saints agraires molestent les dieux jusqu'à vouloir prendre d'assaut leurs demeures célestes, depuis quand les patrons de l'agriculture menacent de ravir des déesses (c'est au contraire les déesses agraires qui courent le risque d'être ravies par les dieux chthoniens !), depuis quand les protecteurs du paisible paysan se détruisent l'un l'autre ! De fait, ces mythes sont toujours inexpliqués : M. L.-R. Farnell avait pleinement raison de dire, en 1921, que les diverses aventures et les hauts faits des Aloades restent une énigme pour la science de la mythologie[2]. Tâchons de résoudre cette énigme !

L'étymologie du nom est bonne. Elle pèche toutefois quand on dérive le nom, non de la racine du mot, mais d'une forme secondaire, elle-même dérivée de cette racine. Le verbe ἀλοιάω, ἀλοάω « battre en grange », sanscr. *lavah* « coupant, taillant », *lunati* « couper », v. suéd. *lô* « aire », ne sauraient en effet être séparés de la racine *al*, d'où gr. ἀλέω « moudre », ἀλετών « moulin », ἄλευρον « farine de blé »[3]. Le sens original est sans doute « écraser, couper ». La justesse de cette étymologie est confirmée, en quelque sorte, par les noms individuels des Aloades, qui tous les deux signifient « l' Ecraseur ».

Or, nous savons que deux autres héros jumeaux helléniques portaient un nom tout à fait semblable, les Moliones, nom dérivé d'une racine *mar, mal* « écraser, moudre », racine qui a fourni en grec les mots μύλη « moulin », μῦλος « meule », en v. h. a. *maljan* « broyer », en v. nor. *Miölnir*, nom du marteau de Thorr, dieu

[1] F. G. Welcker, *Kleine Schriften*, II, p. cii et suiv. Lenormant, *op. cit.*, p. 366. Preller-Robert, *Gr. M.*, I (Berlin, 1894), p. 103 et suiv. Même L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 52, paraît croire à cette interprétation : Encore plus fantaisiste est l'interprétation de Karl Otfried Müller, *Orchomenos und die Minyer*, Breslau, 1844, p. 380.

[2] *Op. et loc. cit.*

[3] E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916, p. 48; A. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin-Leipzig, 1930, p. 89; voir aussi, Pott, dans Zeitsch. f. vgl. Sprachforschung, IX (1860), p. 205 et suiv.; Preller-Robert, *op. cit.*, I, 103.

du tonnerre, en slave *molnija* « foudre »[1]. De ces faits et de bien d'autres, nous avons conclu que les Moliones sont des dieux du tonnere[2], comme en général les jumeaux sont fils du Ciel et du Tonnerre[3]. Il est légitime, croyons-nous, d'en conclure autant pour les Aloades, dont le nom est dérivé d'une racine ayant une acception analogue et qui sont d'ailleurs les frères, du côté de leur père, des Moliones.

Quant à ce père, Poseidon, nous avons fait observer, dans la même étude, qu'il joue ici le rôle d'un prédécesseur de Zeus. Il s'agit en effet d'un ancien dieu du tonnerre, — le trident était originairement la foudre[4]. Les Aloades sont donc les fils d' un ancien dieu de l'orage, comme les Dioscures spartiates sont les fils du nouveau dieu du tonnerre, qui est Zeus.

Démons de la tempête, dieux-héros du tonnerre, on comprend que les Aloades jouent le rôle qu'on leur connaît dans la littérature hellénique. L'assaut donné aux palais des Olympiens n' est qu'une étiologie assez claire de l'orage, expliqué comme un combat qui se livre entre deux groupes de divinités, les Olympiens et leurs adversaires, bataille où les deux partis se servent de la foudre pour écraser l'ennemi. La même fonction explique leur caractère de frères jumeaux, — les enfants jumeaux sont censés être fils ou filles du Tonnere chez les peuples de langue indo-européenne aussi bien que chez les Sémites, les nègres de l' Afrique orientale et même chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Du dioscurisme des Aloades découlent, ainsi que nous l' avons fait observer ci-dessus, tous les mythes courant sur ces héros, hormis un seul, leurs démêlés avec Arès.

IX.

Avant de discuter les relations établies par un mythe donné entre plusieurs dieux ou héros, on doit se poser la question très importante : Quel est l'âge de ces relations? Les Aloades, comme

1 *Amicitiae Corolla*, p. 143 et suiv.

2 *Ibid.*, p. 143 et suiv.

3 *Ibid.*, p. 144 et suiv.; *Mythologie Universelle*, p. 65 et suiv.; 76.

4 Voir là-dessus : Usener *Kl. Schr.*, IV 490; A. B. Cook, *Zeus*, II (Cambridge, 1926), p. 79; Chr. Blinkenberg, *The Thunder-weapon in Religion and Folklore*, Cambridge, 1911, p. 50 et suiv.; *Amicitiae Corolla*, p. 145.

la plupart des autres héros jumeaux de la Grèce ancienne, semblent avoir été des héros plutôt locaux. Nous savons qu'ils jouissaient de cultes à Naxos et même à Anthédon (Béotie)[1]. En Béotie ils sont d'ailleurs censés avoir fondé la ville d'Ascra[2], trait décidemment dioscurique : on connaît les jumeaux fondateurs de villes[3]. Mais ce qui est significatif, c'est que ni à Ascra ni à Anthédon il n'y eut un culte d'Arès[4]. Ces faits nous portent à croire que les relations des Aloades avec Arès sont secondaires, dues à des circonstances purement historiques, probablement aussi à la proximité géographique des centres du culte d'Arès d'un côté et des deux héros géants de l'autre, tous vraisemblablement originaires de la Thessalie, non loin de la frontière thrace.

Cela ne prouve pas, bien entendu, que le mythe de la captivité d'Arès lui-même soit tardif; tant s'en faut. Sans nous arrêter aux diverses interprétations, allégoriques ou autres, proposées pour l'expliquer[5], nous pouvons dire qu'il est une des nombreuses versions d'un thème universel ou peu s'en faut, étudié récemment par un savant allemand[6].

Ce thème repose sur la supposition qu'un dieu à fonction définie est vaincu, blessé, lié ou emprisonné, soit par ruse, soit par la force brutale. Dans ce dernier cas, il va sans dire que son vainqueur est un géant d'une force extraordinaire.

Dans un conte des Frères Grimm (n. 177), par exemple, un géant, attaqué par le Trépas, se défend si bien qu'il finit par mettre son adversaire hors de combat. Les Grimm ont puisé ce récit dans un recueil allemand du XVI[e] siècle, dont l'auteur, Hans Wilhelm Kirchhof, l'avait emprunté à un recueil latin, les fables de Camerarius. Cet humaniste a sans doute mis à con-

[1] Diodore de Sicile, V, 51; Pindare, *Pyth.*, IV, 88; *C. I. G.*, 12, 5, n.° 56; Pausanias, IX, 22, 6. Voir Eitrem, p. 53.

[2] Pausanias, IX, 29, 1.

[3] *Mythologie Universelle*, p. 94.

[4] Karl Tümpel, *Ares und Aphrodite* dans Jahrb. f. cl. Philologie, XI, Suppl. Band, Leipzig, 1880, p. 708.

[5] Friedreich, p. 483 et suiv.; Wehrmann, *Ares und die Aloiden*, Archiv für Philologie u. Pädagogik, 18. 1852, 1-27. Beaucoup plus proche de la vérité : Usener, IV, 278. Voir aussi Sir J. G. Frazer, Classical Review, II, 1888, p. 222. William Crooke, Folk-Lore, VIII. 1897, p. 349 et suiv.

[6] Albert Wesselski, *Der Gott ausser Funktion*, Archiv Orientální, I. 1929, p. 300-311.

tribution l'ancien récit de la lutte de Thanatos avec Héraclès, base bien connue de l' *Alceste* d'Euripide.

Il est clair que la captivité d' Arès ne veut rien dire d' autre que la cessation temporaire des fonctions, quelles qu'elles soient, de ce dieu. Même le type très curieux de la prison d' Arès, un « pot » de bronze, se retrouve ailleurs, savoir dans une version juive roulant sur le même thème.

Une parabole talmudique (Joma, 69 b) conte ceci[1] :

Le bon Dieu finit par exaucer les prières des Juifs et leur livre Satan captif. Très heureux, ils le renferment dans un *chaudron de plomb*. Non contents de ce succès, ils prient Dieu de leur livrer aussi la Volupté. Sachant sans doute à quoi s'en tenir, Dieu exauce ce second voeu. Le prophéte Néhémia les avertit promptement de prendre garde de tuer ce démon, mais de se contenter plutôt de le tenir captif. Trois jours plus tard, on cherche vainement des oeufs frais dans tout le pays d'Israël....

Personne ne verra dans le conte allemand et dans la parabole juive l'influence du mythe hellénique. La seule conclusion qui s'impose, c'est que tous les trois traitent le même sujet assez piquant, le dieu sans fonction, ce qui explique leur ressemblance.

Or, il est clair que, pour mettre le dieu hors de combat, il faut un géant d'une force peu commune; de là le géant du conte allemand, de là le rôle d'Héraclès dans la tragédie d'Euripide, de là aussi les démêlés des Aloades avec Arès. Il est également évident qu'une telle fonction n'est nullement liée à telle figure : un géant anonyme (comme celui du conte allemand) aurait fait l'affaire tout aussi bien que les Aloades. Nous en concluons que le mythe de la captivité d' Arès tombe en dehors du cycle propre des fils d'Aloeus et ne doit plus nous occuper.

*
* *

Résumons. Les Aloades sont deux frères jumeaux, comme les Moliones, fils de Poseidon, ancien dieu de l'orage. Cela explique leur dioscurisme, duquel découlent tous les mythes se rattachant

1 *Ibid.*, p 304.

à leur nom, hormis celui de leur lutte avec Arès. Dans ce dernier récit ils ne jouent que le rôle du géant qui met hors de combat et hors de fonction un dieu craint universellement, soit le Trépas, soit le Diable, soit la Guerre. Ce mythe est donc proprement étranger au cycle des Aloades. Également étranger est le récit de leur mort par leurs propres armes sur l'entremise d'Artémis. C'est trés probablement la modification grecque d'une légende migratoire d'origine indienne. La version originale était plus simple: ils succombèrent sans doute aux coups d'un autre dieu jumeau, soit Artémis, soit Apollon, comme les Moliones et les Boréades, autres héros jumeaux, succombent au jumeau Héraclès, et comme les Dioscures spartiates et les Apharides messéniens se combattent et se tuent dans une fameuse bataille: le *mâna* propre aux jumeaux ne saurait être effectivement combattu que par le *mâna* d'autres jumeaux.

ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE

Washington, D. C.

IL CULTO DI ANNA E DELLE PAIDES
NELLE ISCRIZIONI SICULE DI BUSCEMI, E IL CULTO LATINO DI ANNA PERENNA

Alla fine del secolo scorso Paolo Orsi esplorò, non risparmiando spese e fatiche e mettendo talvolta in pericolo la sua stessa vita, certe singolari grotte che s'aprivano sul pendio meridionale del monte San Nicolò presso il villaggio siculo di Buscemi, sopra un piccolo ripiano chiamato *Costa dell'Oro*, sottoposto e sovrastante a rupi scoscese[1]. Veramente queste grotte, che guardano il corso dell'Anapo e l'opposta altura dell'antica Akrai, si potrebbero definire con maggiore proprietà come rozze camere, comunicanti fra loro e aperte nel medesimo tempo verso l'esterno, una più piccola fra due più grandi. E infatti sembra che esse siano, almeno per la massima parte, artificiali.

Al suolo, faticosamente liberato dai frammenti delle volte in più punti franate, l'Orsi trovò materiale vario, fittile e metallico, di età diverse, dalla fine del III secolo av. Cr. al VI d. Cr., materiale abbastanza rozzo e per lo più insignificante. Ma la cosa più notevole erano certe nicchie timpanate e certi riquadri ornati anch'essi di timpano, che occupavano le pareti di tutte le grotte e specialmente quelle della cameretta centrale: chiarissimo indizio di un'assidua venerazione religiosa, come subito confermarono le iscrizioni più o meno rozzamente incise sotto ed intorno alle nicchie, dentro i riquadri e talvolta nei timpani. Altre iscrizioni, poi, furono trovate su pietre mobili, che dovevano essere collocate dentro le edicole. Purtroppo queste iscrizioni erano, in generale, in un pessimo stato di conservazione, cosa del resto giustificabile quando si pensi alle vicende delle grotte stesse, abitate da pastori nell'alto

1 Orsi, Not. Scavi, 1899, 452 ss.

Medioevo, poi abbandonate alle frane del terreno e al danno lento ma non meno grave dell'umidità; alcuni testi, anzi, erano del tutto illegibili. Ma da quelle poche iscrizioni che l'Orsi riuscì a decifrare ed a portare in salvo nel Museo di Siracusa, iscrizioni alle quali dopo una ventina d'anni se n'aggiunse un'altra perfettamente conservata[1], si vide trattarsi di dediche poste da devoti pellegrini a certe singolari divinità chiamate Παῖδες e Ἄννα, cui seguiva un paio di volte il nome di Apollo. Per buona fortuna una di queste iscrizioni[2] è datata con sicurezza, dal nome dei due consoli romani C. Cestio Gallo e M. Servilio Noniano, al 35 d. Cr.; e su per giù alla medesima età, almeno a giudicare dai caratteri epigrafici, debbono essere attribuite anche le altre. Ci troviamo, cosí, davanti ad un gruppo di iscrizioni della prima età imperiale; ma non si può escludere che altre più antiche vi fossero delle quali a noi non sia pervenuta traccia, e, del resto, sembra dimostrato dal materiale sporadico raccolto dentro queste grotte che il culto doveva fiorirvi già, per lo meno, nella tarda età ellenistica.

Ma forse il luogo originario del culto non deve essere cercato in questi tre ambienti, che sembrano — come ho detto — scavati ad arte. Una cinquantina di metri ad oriente di essi l'Orsi notò un altro angusto ripiano, dal quale si accedeva ad una grotta naturale terminante in un crepaccio profondo parecchi metri; e vide anche, in questo luogo, resti di cornici lavorate, come se si trattasse di un prospetto architettonico, e perfino i resti di una antica iscrizione. È pertanto molto probabile, per non dire addirittura certo, che qui, in questo antro naturale che misteriosamente si addentra nelle profondità della terra, si stabilisse dapprima il culto; tanto più che, come vedremo meglio in seguito, le Paides e Anna erano divinità terrestri, e però tali da trovarsi bene a posto nell'oscurità di una grotta, dove la grande voce della Natura sembra parlare con maggiore forza e con sorprendente chiarezza alle anime in ascolto.

Le iscrizioni rinvenute dall'Orsi in questa interessante località

[1] Id., ibid., 1920, 327 ss.

[2] Collitz-Bechtel, *SGDI*, 5259. Le altre principali iscrizioni pubblicate dal l'Orsi sono riportate in *SGDI*, ai nn. 5256-8.

dell'altipiano acrense sono, come ho detto, poco numerose e non tutte di certa lettura; credo tuttavia che un'accurata revisione di quei testi non sarebbe inutile, e che anzi sarebbe possibile strappare qualche altra cosa a quelle pietre più o meno consunte. Mi sembra però di capire che i guadagni consisterebbero nella correzione o nell'aggiunta di qualche nome proprio di persona, e non in elementi sostanziali relativi alle divinità ed al culto loro tributato. Possiamo, dunque, sino da ora raccogliere ciò che le iscrizioni ci offrono per la conoscenza di questi culti di Buscemi.

Le divinità sono, come ho notato, le Paides, Anna ed Apollo. Ἄννα, e non Ἄνα come l'Orsi aveva letto, è il nome della seconda[1]. Una iscrizione, tra le meglio conservate[2], nomina come elementi di datazione i due consoli (del 35 d. Cr.), l'anfipolo di Siracusa, l'anfipolo delle Paides, una sacerdotessa; un altro testo, invece[3], si limita a ricordare l'anfipolo di Siracusa e la sacerdotessa παρὰ Παίδεσσι καὶ Ἄννᾳ, datazione che, con ogni probabilità, deve essere restituita anche in una terza epigrafe[4], con la differenza che in questa la sacerdotessa è detta semplicemente delle Παῖδες. V'è, poi, un altro testo[5], il cui principio, che solo ci è rimasto, ricorda l'anfipolo τᾶν Παίδων καὶ τᾶς Ἄννας.

1 In *SGDI*, 5256, l. 8 s. il primo N di Ἄννας è chiaramente distinguibile nell'apografo dato dall'Orsi, pur mancando della terza linea a destra.

2 *SGDI*, 5259.

3 Not. Scavi, 1920, 327 ss. A proposito di questa iscrizione converrà notare che la lezione dell'Orsi fu completata nella Rev. Ét. Grecques, XXXIV (1921), 455, per quanto riguarda i nomi Ζωίλλας Κορνηλίας e Μουστίας Οὐλουμνίλλας (ll. 6 s.), che la fotografia mostrava abbastanza chiaramente. Inoltre si può osservare che a l. 2 l'iscrizione dà Σεξστίου, e non Σεξτίου (Orsi), e a l. 4 Ἀρτεμιτίου e non Ἀρταμιτίου (id.).

4 *SGDI*, 5257. Alle ll. 1 s. di questa iscrizione il De Sanctis (Boll. Filol., VIII [1901], 135 s.) lesse Χαριστήρια Παίδεσι καὶ Ἀννάσαι [καὶ Ἀπόλλω]ν[ι: dove, però, è evidente che il σαι di Ἀννάσαι non è se non il καὶ richiesto, e difatti supplito, subito dopo. A l. 4 s. lo stesso De Sanctis lesse: ἱερείας τᾶν Παίδων Καικιλίας, mentre l'Orsi aveva dato: MI - c. 18 lett. -ΔΕ | ΤΑΝ ΠΑΙΔΩΝ //// ΙΑΣ. Forse bisognerà ammettere ἱερείας δὲ τᾶν Παίδων Καικιλίας. E siccome una Marcia Cecilia viene ricordata come sacerdotessa delle Paides nell'altra iscrizione di Buscemi (Not. Scavi, 1920, 328), potrebbe darsi che si trattasse della medesima persona, e che le due iscrizioni fossero contemporanee. Allora nella prima epigrafe, alle ll. 3 s., potrebbe essere supplito: ἐπὶ ἀμφι[πόλου ἐν Συρακούσαις] | (Ἀπ)[ρου Αὐγουρείνου], ἱερείας δὲ, ecc.

5 *SGDI*, 5256.

La menzione dell'anfipolo di Siracusa, cioè dell'anfipolo di Zeus Olimpio, ci dimostra, come bene ebbe ad osservare il De Sanctis[1], che in questa prima età imperiale il territorio di Buscemi apparteneva non ad Akrai, comune autonomo, bensì a Siracusa, la quale forse si era arricchita di questo possedimento nel 21 av. Cr., cioè dopo avere ricevuto da Augusto una colonia militare. Comunque, l'anfipolo di Siracusa non ha, nelle nostre iscrizioni, altro ufficio se non quello di datarle. I veri ministri del culto di Buscemi sono l'altro anfipolo e la sacerdotessa, detti ora semplicemente delle Paides, ora delle Paides e di Anna[2]. Apollo non ha, a quanto sembra, un ministro speciale, sebbene in un paio di iscrizioni[3] egli abbia l'onore di essere nominato prima delle altre divinità. Del resto l'assenza di un sacerdote o di una sacerdotessa apollinei non ci deve stupire quando si pensi che Apollo, come vedremo meglio in seguito, entrò in età abbastanza recente e quasi come un intruso nel santuario delle Paides e di Anna.

È stato affermato che l'anfipolo delle Paides risiedeva a Siracusa[4]; ma non arrivo a capire con quale fondamento. Infatti nessuna fonte ce lo dice, nè credo si possa ricorrere ad una copia latina piena di spropositi di una iscrizione greca siracusana ora perduta, copia dalla quale il Kaibel si sforzò di ritrarre il testo originale[5]. L'iscrizione comincia con un preambolo di sacerdoti eponimi: *Dum esset sacerdos Syriae deae Tiberius Tiberii f. pontifex fil. Dapsili Amphilobi vero Paeadia qui fuit Theodori qui fuit Morrecini qui iusta fecere* ecc., preambolo nel quale il Kaibel riconobbe due sacerdoti della dea Syria (intuendo nel *pontifex* il nome proprio Ἀρχιάρου) e un ἀμφίπολου δὲ Παι .... τοῦ Θεοδώρου τοῦ Μορυχίδου (?). Tale restituzione del Kaibel sembrò ad alcuni confermata dopo la scoperta delle iscrizioni di Buscemi, sì che non si esitò a supplire Παί[δων ed a riconoscere in questo anfipolo il ministro della Paides e di Anna. Ora, a me sembra che non

[1] Op. cit.

[2] Mi sembra sia molto difficile ricavare, come vorrebbe l'Orsi, l'esistenza di ἱεροποιοί da incerte basi quali un ΡΟΠΟΥ (Orsi, op. cit., 462) ed un ΕΡΟΠ (p. 466).

[3] *SGDI*, 5259; Not. Scavi, 1920, 327 ss.

[4] Così Orsi, Not. Scavi ,loc. cit.; e Wilamowitz, *Pindaros*, 102, n.a 1.

[5] *IG*, XIV 9.

ci si possa valere di questa iscrizione siracusana per affermare che l'anfipolo delle Paides risiedeva a Siracusa piuttosto che nelle vicinanze del santuario rupestre; chè anzi la restituzione Παίδων ha tutta l'aria di essere sospetta. Infatti per quale ragione sarebbe ricordato in una iscrizione siracusana l'eponimo di un culto assai modesto dell'altipiano acrense[1]? Piuttosto viene il dubbio che l'anfipolo menzionato sia quello veramente siracusano di Zeus Olimpio; e non è difficile ammettere che il *Paeadia* dell'iscrizione nasconda un nome proprio maschile, quale Παιδέας, Παιδίας, Παιδιανός, o simili. Ma, d'altra parte, la specificazione di ἀμφίπολος ἐν Συρακούσαις nelle iscrizioni di Buscemi sembra suggerirci il pensiero che l'altro anfipolo non vi abitasse; ed in realtà è probabile che i sacerdoti di questo culto montano abitassero nelle vicinanze del loro santuario, e forse nella stessa Akrai.

I devoti, uomini e donne, che visitavano la sede delle Paides, di Anna e di Apollo, dopo avere rivolto alle divinità preghiere e ringraziamenti per sè, per i parenti ed amici lontani, ed anche, a quanto sembra, per i benefattori[2], solevano lasciare un ricordo della loro visita sia col fare incidere iscrizioni sulle pareti del santuario sia con l'offrire alle divinità doni votivi. Così l'iscrizione recuperata per ultima, dopo lunghi anni dalla prima esplorazione del santuario di Buscemi[3], ci ricorda l'interessante particolare della dedica di uno specchio da parte di un gruppo di fedeli: prima testimonianza epigrafica, che io sappia, di una simile offerta, mentre già si conosceva uno specchio offerto nel V secolo av. Cr. da una certa Polyxena allo Zeus di Dodona[4], e ad uno specchio sembra appartenere, secondo recenti studi[5], quella ben conosciuta statuetta bronzea trovata a Poseidonia e recante la dedica di Phillo, figlia di Charmylidas, ad Athena[6].

1 A un culto delle Paides a Siracusa mi sembra non si possa pensare, trattandosi, come vedremo meglio in seguito, di un culto assai antico e legato a speciali condizioni locali, il quale, se esistè sull'altipiano acrense, non è detto, anzi è improbabile, che esistesse a Siracusa, città aperta ai traffici ed imbevuta di elementi ellenici, cui, almeno, in origine, le Paides furono estranee.

2 Cfr. Orsi, Not. Scavi, 1899, 459 n. 5, 460 n. 8.

3 Not. Scavi, 1920, 327 ss.

4 Carapanos, *Dodone*, I 45, tav 25, 1.

5 Neugebauer, Arch. Anz., 1930, 519 ss.

6 Schwyzer, *Dial. Graec. ex. epigr.*, 435, 2.

Ma ciò che soprattutto può attirare la nostra attenzione sono le divinità stesse venerate nel santuario di Buscemi. Ho già notato come l'assenza di un sacerdote o di una sacerdotessa di Apollo ci indichi la relativa seriorità del culto di questo nume rispetto a quelli delle Paides e di Anna. E che queste ultime debbano essere considerate, in realtà, l'oggetto più antico, anzi antichissimo, del culto, altri argomenti si aggiungeranno presto a confermare.

Chi erano le Paides? Chi era Anna? Una prima risposta, sia pure alquanto generica, a queste domande ci è possibile dare considerando la natura del luogo nel quale esse ricevevano culto. In una grotta profonda, in mezzo a rupi scoscese, non potevano abitare se non divinità chtonie; e siccome tutte le divinità strettamente collegate alla Terra erano credute dagli antichi più o meno partecipi ai misteri di sapienza custoditi negli abissi impenetrabili della Madre comune, e però più o meno adatte o servire di tramite fra i mortali doloranti ed incerti del futuro e quei grandi tesori nascosti, così è probabile che le Paides ed Anna avessero anche un carattere oracolare. E forse fu appunto questo il carattere comune che attirò nel santuario di Buscemi la figura di Apollo.

All'epoca in cui furono incise le iscrizioni che ci sono state conservate, le Paides dovevano essere intese come Ninfe, o per lo meno come creature molto simili ad esse. Tuttavia sarebbe un errore il metterle senz'altro ad uno stesso livello con le Ninfe, quando si voglia intendere con questo nome le classiche figure della mitologia e della religione greca. Infatti, se così fosse, perchè avrebbero le divinità di Buscemi preso il nome insolito di Παῖδες, quando nel resto della Sicilia ci è spesso testimoniato il culto delle Νύμφαι[1], ed anche nella vicina Akrai compaiono certe Νύμφαι ὑδατώλενοι[2]? Inoltre bisogna notare che nella Sicilia antica la venerazione delle Νύμφαι sembra essere costantemente in rapporto con fonti o ruscelli[3], mentre nel nostro caso non ci sa-

[1] Cfr. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, 241 ss. Il culto delle Ninfe era specialmente fiorente a Siracusa (Timeo, pr. Ateneo, VI 250 *A*).

[2] *IG*, XIV 219.

[3] Cfr. Ciaceri, loc. cit.

rebbe traccia di acque, a meno che non si voglia pensare al corso stesso dell'Anapo, in fondo alla vallata. Non potendosi, dunque, identificare senz'altro le Paides con le Ninfe greche, mi pare non restino se non due vie per spiegare queste Paides acrensi: o si tratta, come propose il Kern[1], di divinità anonime, quali non di rado ci offre la religione greca e specialmente quella misterica, oppure noi dovremo considerare le Paides, come per primo propose il De Sanctis[2], quali antiche divinità indigene il cui nome siculo sia stato, dopo la venuta dei colonizzatori greci, cambiato in quello greco di Παῖδες. Delle due opinioni la seconda mi sembra preferibile. Difatti appare molto logico, e direi quasi naturale, che i Greci distinguessero con dei nomi generici divinità locali ch'essi male comprendevano. La medesima cosa deve essere accaduta, come giustamente osservò il De Sanctis, per il culto della Μητέρες, venerata ad Engyon ed in altre località della Sicilia[3]; e forse si potrebbe aggiungere, sempre per la Sicilia, la venerazione dei celebri *Fratelli Pii* (Εὐσεβεῖς), onorati a Catania e contesi dai Siracusani ai Catanesi[4]. Inoltre è probabile che una divinità indigena più antica si debba riconoscere in quella Θεὸς Παῖς, ricordataci da una lamina argentea di Poseidonia[5], e variamente spiegata, ora come Hera, ora come Kore[6]; mentre non è escluso che altri numi locali, chiamati dai Greci Παῖδες, debbano essere intesi nella notizia di Nicandro[7] che un luogo della Messapia avrebbe avuto il nome Νυμφῶν τε καὶ Παίδων, per il fatto che in quella località certi giovani Messapii avrebbero osato di venire con le Ninfe in gara di danza e sarebbero stati poi dalle loro rivali trasformati in alberi gementi presso le ἱεραὶ πέτραι, cioè il sacro speco delle Ninfe. Tornando, poi, alle Paides di Buscemi, la ipotesi ch'esse fossero delle antiche divinità sicule è confermata dal pensieso che l'altipiano acrense dovè, per la sua

1 *Die Religion der Griechen*, I 130.

2 Op. cit., 136.

3 Diodoro, IV 79, 7; Plutarco, *Marc.*, 20. Cfr. Ciaceri, op. cit., 241; Pfister, in *RE*, s. v. *Meteres*.

4 Solino, V 15; Pausania, X 28, 4; *IG*, XIV 502, ecc.

5 Schwyzer, op. cit., 435, 1.

6 Cfr. Giannelli, *Culti e miti della Magna Graecia*, 146 ss.; Wilamowitz, *Glaube*, I 243, n.ª 1; Altheim, in questa Rivista, VIII (1932), 165.

7 Pr. Antonino Liberale, XXXI.

posizione e per la sua natura, resistere più di altre località della Sicilia alla inesorabile invadenza dei colonizzatori greci, come dimostra fra l'altro una necropoli sicula del cosiddetto terzo periodo (sec. X-VII av. Cr.), rinvenuta su quello stesso monte San Nicolò, nella cui pendice meridionale si aprono le grotte delle Paides e di Anna[1].

E Anna? In essa alcuno ha creduto di riconoscere la tarda propaggine di un culto orientale, accostandola sia ad Artemis Ἄνασσα sia alla dea Anaitis, mentre il De Sanctis pensò, anche per essa, ad un'antica figura della religione sicula; e non a torto, credo. In realtà Anna è il vezzeggiativo di un nome che tutte le genti indo-europèe possiedono più o meno simile per significare la *madre*, la *nutrice*; e però indica, senza ombra di dubbio, la grande divinità femminile che dà la vita e fornisce il nutrimento a tutte le creature. Ma nella Grecia e nell'Asia Minore non esiste, ch'io sappia, una divinità madre chiamata Ἄννα. È stato notato che i numerosi vezzeggiativi nei quali si effonde la elementare tenerezza del figlio verso la madre si possono distinguere, nell'ambito delle lingue indo-europèe, in due gruppi, a seconda che essi siano formati sulla base della *m* o della *n*[2]. Ora, la Grecia sembra costantemente preferire i vezzeggiativi in *m*, sia negli epiteti delle divinità sia nei nomi propri di persona[3]. E se alcune volte ci sembri di trovare delle eccezioni a questa regola, una osservazione più attenta ci dimostra che queste credute eccezioni sono, in fondo, di origine straniera. Così il termine ἀννίς e quello ἀνώ, che compaiono rispettivamente nella Beozia e nella Tessaglia nel valore di *nonna*[4], sembrano appartenere piuttosto alla parlata illirica che non alla greca[5]; e quella Artemis Ναναῖ, ricordata da un'iscrizione attica della tarda età ellenistica[6], non è altri, come giusta-

[1] Cfr. Orsi, Not. Scavi, 1899, 452; id., Riv. Arch. Crist., VIII (1931), 287 ss.

[2] Delbrück, Abhandl. Sächs. Ges., XI (1889), 450 s.

[3] Esichio, s. vv. Ἀμμάς ed ἄμμια; *Etym. M.*, s. v. Ἀμμά. V. anche Kretschmer, *Einleit. in die Gesch. der Griech. Sprache*, 339 ss.; Walde-Pokorny, *Vergleich. Wörterb. der Indo-Germ. Sprachen*, s. v. *am(m)a*. Un antico nome della Madre Terra sembra essere Δᾶ (Kretschmer, Wien. Studien, XXIV [1902], 523 ss.).

[4] *IG*, VII 3380; IX 2, 877. Cfr. Esichio, s. v. ἀννίς.

[5] V. sotto, p. 49.

[6] *IG*, II-III² 4696.

mente osservò il Cumont[1], se non l'antichissima dea materna *Nanâ*, venerata in origine nella Babilonia, e poi trasportata in Armenia, in Egitto, nel mondo greco, dov'essa fu assimilata ad ad Artemis, che sotto certi aspetti le assomigliava.

Vediamo, dunque, come nessuna ragione ci sia per riconoscere nella Anna sicula una dea importata dai colonizzatori greci. Nè, d'altra parte, è prudente pensare ad un rapporto più o meno diretto con regioni lontane dell'Asia, tanto più che si tratta di un culto modesto, fiorito in una regione appartata, la quale molto meno di altre nella Sicilia era adatta per accogliere elementi nuovi di civiltà e specialmente di religione. Così che sembra meglio vedere anche in Anna, come nelle Paides, una divinità degli antichi Siculi, ma con questa differenza che Anna avrebbe mantenuto intatto il proprio nome originario attraverso la dominazione greca della Sicilia fino all'età imperiale romana.

Se poi ci si domanda quali rapporti legassero Anna alle Paides, è chiaro che i devoti visitatori del santuario di Buscemi nella prima età imperiale dovevano considerare la parentela di Anna con le Paides molto simile a quella di Demeter con le Ninfe: la grande divinità madre e nutrice in mezzo ad una corona di seguaci, le quali impersonano, nella fantasia del popolo che le venera, le manitestazioni varie, ora piacevoli ora temibili, della dea misteriosa dalla potenza infinita. Ma non è detto che l'immagine greca di Demeter circondata dalle sue Ninfe[2] corrisponda esattamente ad una concezione del culto siculo, e tanto meno si può affermare, come alcuno ha fatto[3], la maternità di Anna rispetto alle Paides, adducendo da una parte la menzione, a dire il vero non pienamente sicura, di una *Madre* e di una *Figlia* nella epigrafe osca di Agnone della quale dovremo tornare ad occuparci[4], dall'altra la folta schiera di terrecotte votive rappresentanti una dea con le braccia cariche di bambini, quali furono trovate a Capua, nel santuario della Mater Matuta a Satrico, e via dicendo. Può darsi, anzi, che in origine Anna sia stata indi-

1 *Fouilles de Doura-Europos*, 196 n.ª 5. Cfr., per Artemis Ναναία, le nuove iscrizioni in *Suppl. Ep. Gr.*, VII 14 s., 18, 22, 24, 336.

2 Cfr. Preller-Robert, *Griech. Myth.*, I 766 s.

3 Altheim, in questa Rivista, VIII (1932), 160 s.

4 V. sotto, p. 46 s.

pendente dalle divinità sicule che i Greci chiamarono Παῖδες, e che soltanto in un periodo successivo il medesimo santuario le abbia ospitate. E forse il fatto che, nelle iscrizioni rimasteci, le Paides vengono ricordate prima di Anna, essendo talvolta solamente ad esse attribuiti l'anfipolo e la sacerdotessa, può suggerirci il sospetto che Anna, per sua natura superiore alle Paides, sia a poco a poco passata in seconda linea dopo di quelle.

Infine si può notare che, come in generale le divinità chtonie, così forse anche le Paides ed Anna ebbero, oltre un carattere oracolare, anche un aspetto di numi infernali. Chè la misteriosa terra dei morti è quella medesima dalla quale gli uomini ammirati vedono crescere le spighe e dispiegarsi i rami degli alberi, donde viene loro il nutrimento. E forse non è un puro caso che nelle vicinanze del santuario di Buscemi si estendesse una necropoli di genti sicule.

*
* *

Ho detto come sia opportuno vedere nella Anna di Buscemi una sopravvivenza dell'antica religione locale anteriore alla colonizzazione dei Greci. Ma questa conclusione riceverà una conferma, ed anzi apparirà nella sua giusta luce, quando avremo studiato la figura di un'altra Anna, dell'unica vera omonima che la dea sicula possieda, per quanto noi sappiamo, in tutto il bacino del Mediterraneo, voglio dire di Anna Perenna.

Quest'antica dea che i Romani adoravano appare, a chi si accinga a studiarla, come avvolta da una nebbia che ne deforma o, per lo meno, ne attenua di molto i tratti primitivi. Ma forse in questo caso, come del resto in tanti altri, l'incertezza dipende, almeno in parte, dalla molteplicità e dalla varietà delle opinioni che gli studiosi hanno via via accumulate intorno all'oggetto delle loro ricerche. Così che, volendo tentare ancora una volta lo studio di Anna Perenna, è indispensabile risalire alle fonti e giudicare queste con la più serena imparzialità.

Ovidio è l'autore che più di altri ci parla di Anna Perenna, dedicandole non pochi versi dei suoi *Fasti* (III 523-696). Egli ci narra come all'inizio della primavera, e precisamente alle Idi di Marzo, i Romani celebrassero una festa in onore di Anna Pe-

renna presso le rive del Tevere: festa popolare, rallegrata dal vino, dal canto e dall'amore. La gente, distribuita per coppiette, invadeva i verdi prati sacri alla dea, e mentre alcune coppie si contentavano di starsene all'aperto, altre si concedevano il lusso di tende regolari, oppure, più modestamente, si fabbricavano capanne di rami e ripari formati di toghe spiegate sopra sostegni di canne. Tutti, però, nello stesso modo godevano il sole primaverile e facevano a gara nel vuotare l'una dopo l'altra le tazze di vino, nella persuasione che tanti anni avrebbero ancora vissuti quanti ciati sarebbero stati capaci di ingoiare. E poi v'erano canti appresi dai mimi ed accompagnati da una gesticolazione vivace; e le donne danzavano con le chiome sparse intorno ai crateri. Alla fine tutti tornavano, in uno stato di allegria più o meno spinta, alle proprie case.

Chi precisamente fosse questa dea in onore della quale il popolo romano si concedeva tanti godimenti, Ovidio, e certo anche i contemporanei di lui, non sapevano con sicurezza. Ovidio riporta, a questo proposito, alcune versioni che intorno ad Anna Perenna correvano per le bocche dei Romani. La prima, e forse la più accreditata, voleva che Anna fosse una medesima persona con l'omonima sorella della regina Didone, e narrava un epilogo delle gesta cartaginesi di Enea: dopo la morte di Didone e la conquista di Cartagine da parte di Iarba re dei Numidi, Anna sarebbe fuggita a Melite (Malta) e di qui sarebbe giunta alle rive del Lazio, dove, accolta da Enea ma invidiata dalla gelosa Lavinia, si sarebbe infine rifugiata nelle placide acque del fiume Numico, divenendo la ninfa tutelare di quella località ed assumendo il secondo nome, *Perenna,* dallo *amnis perennis* che l'aveva ospitata. Altre versioni assimilavano Anna Perenna o alla Luna o a Themis o ad Io o ad una ninfa Atlantide (Hagno?) nutrice di Zeus. Una leggenda, poi, riconosceva Anna in una vecchietta di Bovillae, la quale avrebbe sfamato la plebe romana raccolta sul Monte Sacro con certe sue buone focacce (*liba*), e, fatta la pace, avrebbe ricevuto come premio dell'aiuto prestato un *signum perenne*. Ovidio aggiunge infine che in onore di Anna Perenna le fanciulle romane solevano raccogliersi fra di loro e cantare canzoni scherzose ed oscene: oscenità che egli spiega ricordando l'antica favola di Marte, il quale, avendo incaricato la vecchia Anna Perenna di

condurgli Minerva ch'egli amava, vide presentarsi la vecchia travestita da sposa invece della donna desiderata.

Anna Perenna viene messa in rapporto con Anna sorella di Didone anche da Silio Italico (VIII 28 ss.), il quale canta la miracolosa scomparsa di Anna nelle acque del Numico in maniera conforme alla narrazione ovidiana, sebbene non si possa escludere che egli abbia conosciuto anche altre fonti.

Tolti i canti di Ovidio e di Silio Italico, ben poco ci hanno lasciato gli antichi intorno ad Anna Perenna. Varrone in un frammento delle sue Satire[1] distingue due divinità, *Anna ac Peranna*, enumerandole insieme con altri numi dell'antica religione latina. Si sa, poi, di un mimo di Laberio intitolato *Anna Peranna*, del quale soltanto due briciole ci sono pervenute[2], il primo frammento relativo ad una scena amorosa (*conlabella osculum*), il secondo indicante forse, colla menzione di un marinaio, di un ciarlatano e di un nano, il pittoresco tumulto di una festa popolare: troppo poco, però, per stabilire, come alcuno ha tentato di fare, se il mimo di Laberio avesse per oggetto la ridicola delusione di Marte o la festa stessa di Anna Perenna sulle rive del Tevere. Nel I secolo dell'età imperiale Anna Perenna è ricordata, oltre che da Ovidio e da Silio Italico, anche da Marziale[3], il quale, descrivendo la magnifica vista che si godeva dalla villa di Giulio Marziale suo parente, situata sull'altura che corrisponde all'odierno Monte Mario, nomina fra l'altro: *et quod virgineo cruore gaudet | Annae pomiferum nemus Perennae*, versi molto discussi sui quali avremo occasione di ritornare. Di Anna Perenna parlò anche tre secoli più tardi, Macrobio[4]; il quale, a proposito del mese di Marzo, afferma che esso, in origine il primo mese dell'anno e dedicato da Romolo al padre divino, vedeva nel suo primo giorno accendersi il fuoco nuovo sugli altari di Vesta e sostituirsi i nuovi ai vecchi allori nella Regia, nella Curia, nelle case dei Flamini, mentre nello stesso mese si celebrava la festa di Anna Perenna: — — *et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum*

1 *Sat. Men.*, fr. 506 (Bücheler).

2 Ribbeck, *Com. Rom. fr.*², II 279. Cfr. Crusius, Neue Jahrb. Klass. Alt., 1910, 95.

3 *Epigr.*, IV 64, 16 s.

4 *Saturn.*, I 12, 6.

itur, ut annare perennareque commode liceat, parole nelle quali è ragionevole vedere una traccia dell'antica preghiera che i Romani rivolgevano alla loro dea. Inoltre un ricordo di Anna Perenna ci hanno tramandato alcuni calendari romani: quello di età pre-cesariana scoperto ad Anzio, il quale alle Idi di Marzo segna la festa *Ann(ae) Perennae*[1]; e i due di età giulio-claudia, i *Fasti Vaticani* e quelli *Farnesiani*, i quali alla medesima data segnano il primo *Feriae Annae Perennae via Flam(inia) ad lapidem prim(um)*, il secondo *Annae Per[ennae*[2]. Il calendario di Furio Dionisio Filocalo (354 d. Cr.) indica invece un *Annae sacrum* il 18 di Giugno[3], festa che non ci è testimoniata da altre fonti, ma che noi non abbiamo il diritto di cancellare senz'altro come un'aggiunta erronea di Filocalo, poichè nulla ci impedisce di credere che alla metà del IV secolo una festa di Anna (Perenna) venisse celebrata appunto in quel giorno. Invece nessun accenno alla nostra dea si trova nel calendario di Polemio Silvio, del 448-9 d. Cr. Infine il nome di Anna Perenna ricompare, fuori del Lazio, in un'ara trovata a Feltre, che i caratteri della nitida iscrizione persuadono di attribuire al I secolo av. Cr.[4].

Questo è tutto ciò che gli antichi ci hanno tramandato intorno ad Anna Perenna: non molto, ma forse abbastanza per stabilire alcune conclusioni sicure.

Per quanto riguarda le località nelle quali Anna Perenna riceveva culto, una era, come abbiamo veduto, Roma stessa, ove la dea possedeva un santuario, di cui faceva parte il *pomiferum nemus* contemplato da Marziale, sulla riva del Tevere intorno al

1 Mancini, Not. Scavi, 1921, 90.

2 *CIL*, I², p. 311.

3 ibid., 320.

4 Campanile, Not. Scavi, 1924, 150 ss. Nessun rapporto credo si possa stabilire fra Anna Perenna e quel *templum Annae* ricordato da uno dei codici di Plinio (*N.H.*, XXXV 94), mentre gli altri codici danno *Antoniae* invece di *Annae*, e i moderni correggono *Dianae*. Dubbi anche maggiori, poi, sorgono a proposito di un rilievo del Palazzo dei Conservatori, rilievo di età imperiale avanzata (II-III sec.) rappresentante tre divinità, Hercules Iulianus, Iuppiter Caelius, Genius Caelimontis, sotto i nomi dei quali si legge *Anna sacrum* (*Catal. of the Palazzo dei Conservatori*, 280, n. 1): *Anna* sarà, come propose il Dessau (*Inscr. Lat. sel.*, 3080), il nome della dedicante.

primo miglio della via Flaminia, cioè a un dipresso nella località della odierna *Piazza del Popolo*[1].

Un altro centro del culto di Anna dovremo poi ammettere sulle rive del Numico, là dove, secondo la tradizione, Anna sarebbe stata accolta dal fiume ospitale. Questo si ricava dallo stesso canto di Ovidio, secondo il quale dopo la fuga di Anna dalla casa di Enea coloro che si erano messi sulla tracce della fuggitiva, giunti alle rive del Numico, poi che ebbero udito salire dalle verdi profondità del fiume la voce di Anna che annunciava loro di essere divenuta ninfa e di chiamarsi oramai, dallo *amnis perennis* che l'aveva accolta, Anna Perenna, si abbandonarono alla letizia di una festa improvvisa, mangiando e bevendo lautamente (*protinus erratis laeti vescuntur in agris | et celebraut largo seque diemque mero*, vv. 655 s.): versi nei quali senza dubbio si cela il ricordo di una festa che gli abitanti del luogo, forse ancora ai tempi di Ovidio, celebravano in onore di Anna Perenna. È stato espresso il dubbio[2] che questi rapporti fra Anna Perenna ed il fiume Numico siano stati artificiosamente creati dal poeta sulla somiglianza del nome di Anna Perenna a quello dello *amnis perennis*. Qualcosa, come vedremo, il poeta aggiunse forse di suo, specialmente per quanto riguarda la miracolosa scomparsa di Anna nelle acque del fiume; ma nulla ci vieta di credere che sulle rive del fiume Numico sia stato praticato in antico un culto di Anna Perenna. Chè anzi esso si troverebbe perfettamente al suo posto in quella località circondata, fino da tempi molto an-

[1] Lo Assmann (Rhein. Mus., LX [1905], 638) pensò che il *nemus* si trovasse sul *collis hortorum* (Pincio), cioè a destra della via Flaminia, e che i prati sui quali la festa di Anna Perenna si svolgeva fossero a sinistra della via, lungo il Tevere. Lo Hülsen, invece (Röm. Mitt., XXI [1906], 219, n.a 1), preferì collocare tutto il santuario fra il primo ed il secondo miglio della Flaminia, circa nella località dove oggi si trova la villa Strohl-Fern. A me sembra che nulla si opponga a che noi ci atteniamo più rigorosamente dello Hülsen alla indicazione dei Fasti Vaticani, collocando *nemus* e prati di Anna Perenna intorno al primo miglio della Flaminia, fra essa e il Tevere. Ed è forse una conferma di questa ipotesi il fatto che la località di Piazza del Popolo e le sue adiacenze verso il Tevere e verso il Mausoleo di Augusto non hanno restituito, che io sappia, tracce di costruzioni. Chè Anna Perenna non doveva possedere un tempio vero e proprio, ma solamente un altare sarà sorto nell'ampio e verde recinto della dea per le esigenze del culto. Intorno al santuario di Anna Perenna v. anche Stara-Tedde, Bull. Arch. Com., XXXIII (1905), 226.

[2] Aust, in Roscher's Lexikon, s. v. *Numicus*.

tichi, di religiosa venerazione, vicino al santuario del nume chtonio che si chiamava Iuppiter Indiges o Pater Indiges o Deus Indiges[1], col quale Virgilio identificò il suo Enea[2]. E forse è possibile indicare con una certa probabilità il luogo sacro ad Anna Perenna presso quello stagno esuberante di vegetazione che il Numico (l'odierno *Rio Torto*)[3] forma non lontano dalla propria foce[4].

Una terza sede del culto di Anna Perenna si potrebbe forse sospettare a Bovillae, cui accenna Ovidio riportando la tradizione della vecchia, la quale avrebbe rallegrato con i suoi *liba* la plebe adunata sul Monte Sacro; senza per questo concludere, come alcuno ha voluto[5], che il culto di Anna, originario sulle rive del Numico, sia stato trasportato a Roma attraverso Bovillae.

Quanto poi all'ara di Feltre, è credibile che Anna Perenna sia giunta in quella località per esservi stata importata dai Romani[6].

[1] Dionigi d'Alicarnasso (I 64, 5) lo chiama Πατὴρ θεὸς χθόνιος. Cfr., per le altre fonti, Aust, loc. cit.

[2] Virgilio, *Aen.*, XII 794. Anche Dionigi d'Alicarnasso (loc. cit.) attribuisce lo *heroon* del nume chtonio o ad Enea o ad Anchise.

[3] L'identificazione dell'antico Numicus col *Rio Torto*, sostenuta specialmente dal Nibby (*Analisi storico-topografica della carta dei dintorni di Roma*, II 416 ss.), è oggi in generale accettata dagli studiosi. E in realtà il *Rio Torto* sembra possedere tutti i requisiti necessari per essere considerato il Numicus (corso placido e tortuoso, coperto di vegetazione, quale ce lo descrive Ovidio; posizione fra Lavinio [Pratica] ed Ardea, come ci riporta Plinio; immediata vicinanza al territorio dei Rutuli, come si ricava da Silio Italico). Invece il Desjardins (*Essai sur la topographie du Latium*, 76 s.) riconobbe il Numicus nel *Rio di Pratica*, ma fondandosi su argomenti assai meno solidi.

[4] Così il Nibby, loc. cit. Altri invece, tra i quali il Desjardins (op. cit., 81), vollero vedere il santuario di Anna Perenna nella località vicina al *Rio di Pratica*, dove oggi sorge la cappella di Santa Petronella, riconoscendo anzi nel nome della Santa una traccia dell'antica dea pagana. Ma, sebbene in questo luogo si vedano residui di costruzioni antiche (Nibby, op. cit., 241 s.), sembra preferibile l'opinione del Nibby, il quale ricerca il santuario di Anna presso la foce del *Rio Torto*. Si noti, di passaggio, che il luogo oggi sacro a Santa Petronella viene detto in un documento del 1330, il primo che ce ne faccia menzione, *Peronila*, donde Petronila, poi Petronella, poi Santa Petronella (Nibby, loc. cit.).

[5] Desjardins, op. cit., 76 s.

[6] Partendo dal presupposto che Anna Perenna sia una divinità di origine etrusca (ciò che, come vedremo in seguito, è affatto improbabile), l'editrice dell'iscrizione spiegò la presenza del culto di Anna a Feltre adducendo i contatti degli Etruschi con questa località della Rezia.

Sembra, dunque, che si debba considerare Anna Perenna come una divinità latina, almeno a giudicare dai documenti che ci sono pervenuti. Ma prima di approfondire la questione relativa alla latinità o meno della dea, sarà opportuno considerare tutto ciò che intorno al carattere di Anna Perenna e delle sue feste avremo potuto raccogliere dalle fonti.

A parte la isolata e tarda notizia del calendario di Filocalo, che ricorda una festa di Anna il 18 di Giugno, tutte le altre testimonianze sono d'accordo nel collocare le *feriae* di Anna Perenna alle Idi di Marzo. Possiamo, quindi, essere sicuri che in origine e fino ad età imperiale abbastanza avanzata la festa di Anna era una solennità primaverile. Essa, anzi, veniva celebrata all'inizio della primavera, cioè in quel punto dell'anno che gli uomini sogliono considerare come il più bello, il più lieto, il più ricco di promesse: quando la terra si sveglia dal sonno invernale esplicandosi in mirabili forme di vita, e tutti gli esseri si sentono pervasi da quel medesimo senso di freschezza e di rinnovato vigore che fa verdeggiare i campi e scoppiare le gemme degli alberi. In questo felice momento si presentava alle anime degli antichi, e tuttora si presenta a quelle degli uomini primitivi, spontaneo e insistente, il pensiero di una potentissima divinità, di una Madre comune dalla fecondità inesauribile, donde provengano a tutte le creature la vita e il nutrimento. E in onore di quella divinità gli uomini celebravano feste e tuttora ne celebrano, dove più dove meno aderenti al concetto primitivo, per esprimere appunto la gioia della vita rinnovata ed impetrare dalla grande Madre il nutrimento, la fertilità, il benessere per tutto il corso dell'anno.

Tale era anche la festa di Anna Perenna, con i suoi lieti convegni all'aperto sui campi soleggiati, con le abbondanti libazioni, coi canti, con le danze dai gesti animati: festa alla quale bene s'accordano anche le parole oscene, considerate dagli antichi come un incentivo di fertilità[1], e le vittime vergini sacrificate nel *nemus* della dea, chè in tal modo mi sembra debbano essere intesi i due versi molto discussi di Marziale: *et quod virgineo*

[1] Cfr. lo αἰσχρολογεῖν nelle feste di Demeter.

cruore gaudet | Annae pomiferum nemus Perennae[1]. Questa festa del rinnovamento annuale, che i Romani preparavano all'inizio del mese di Marzo con l'accensione del fuoco nuovo e con la sostituzione dei nuovi ai vecchi allori, era senza dubbio molto antica, come si può ricavare anzitutto dalla sua stessa posizione e dal suo ufficio nella vita religiosa dell'anno, e poi anche dall'uso che Ovidio ricorda di rizzare in quel giorno tende e capanne di frasche sul prato della festa; chè questi attendamenti sono propri, in generale, di feste molto antiche[2]. E forse anche il particolare descrittoci da Ovidio che i fedeli di Anna Perenna si distribuivano in coppiette, appartandosi ciascuna coppia qua e là, o all'aperto o sotto quei ripari effimeri e più o meno signorili (*et accumbit cum pare quisque sua*), può testimoniare l'antichità della festa richiamando alla nostra memoria quell'uso vetustissimo di matrimoni collettivi celebrati nella campagna e di solito presso le rive dei fiumi, con lo scopo di eccitare, quasi per simpatia, la fertilità della terra: uso del quale restano tracce nella mitologia e nella religione della Grecia antica[3], e che sembra essere in vigore anche ai giorni nostri presso lontani popoli[4].

Ma se Anna Perenna aveva, in sostanza, il carattere di una dea madre e nutrice, non si può negare che i Romani solessero collegarne strettamente la figura al concetto di *anno*. Sembra anzi che, almeno a cominciare dall'età imperiale cui appartengono le più importanti testimonianze che possediamo intorno ad Anna Perenna, il carattere *annuale* predominasse nella figura della dea. Così Ovidio ci parla dell'abitudine di vuotare, nell'occasione delle feste di Anna, tante coppe di vino quanti *anni* ancora si desideravano; e altrove, a proposito del mese di Marzo, afferma di credere che in origine l'anno avesse realmente avuto inizio da esso per il fatto che in questo mese cominciò il culto di Anna Perenna

[1] Così Otto, Wien. Stud., XXXIV (1912), 323, n.a 1, il quale cita la *virgo porca* dello stesso Marziale (XIII, 56, 1) e le *virgines buculae* di Arnobio (VII 18). Altre spiegazioni danno Schenkl, Röm. Mitt., XXI (1906), 211 ss., e Crusius, Neue Jahrb. klass. Alt., 1910, 95 n.a 2.

[2] Cfr. Gernet, Revue Ét. Gr., XLI (1928), 316.

[3] Pausania, V 3, 2. Cfr. Gernet, op. cit., 337, ed un mio articolo intitolato *Athena* Φαβία, che uscirà nel prossimo numero della Rivista del R. Istituto di Archeol. e Storia dell'Arte.

[4] Cfr. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* 2 (1929), 212 s., n.a 1.

(*Fasti*, III 145 s.: *nec mihi parva fides annos hinc isse priores | Anna quod hoc coepta est mense Perenna coli*). Inoltre, sempre nella tradizione ovidiana, l'identificazione di Anna con Luna (*quia mensibus impleat annum*) o con Themis madre delle Horai o con Io, l'accenno allo *amnis perennis* per quanto riguarda la Anna del Numico, quello al *signum perenne* a proposito della vecchietta di Bovillae, sono tutti indizi dei rapporti strettissimi che, in età augustea, i Romani stabilivano fra Anna Perenna e l'anno, e della loro tendenza a spiegare con l'etimologia della parola *annus* il nome della dea. E forse anche in tempi più antichi il nome di Anna Perenna suonava in questo significato agli orecchi dei Latini, se vogliamo ammettere, come sembra probabile, che l'espressione di Macrobio *ut annare perennareque commode liceat* sia tolta dall'antica e tradizionale preghiera che si rivolgeva ad Anna Perenna[1].

E noi come dovremo intendere questo nome di Anna Perenna? In altri termini, fino a che punto dovremo ammettere il rapporto fra il nome della dea e il concetto di *anno*? Varrone, come abbiamo veduto, distingue *Anna ac Peranna*. E in realtà credo che in origine dovè trattarsi di due distinte divinità, delle quali tuttavia la seconda sembra avere avuto una personalità molto più debole della prima. E se la prima fu, da un certo momento in poi, riconnessa all'anno ed alle stagioni, la seconda nacque addirittura, artificiosamente, dal concetto e dal nome dell'anno. A me sembra, in sostanza, che la divinità più antica, la vera divinità sia Anna, la quala non può essere altrimenti spiegata se non come madre, come nutrice, essendo il suo nome uno di quei vezzeggiativi materni che, come sopra ho detto a proposito di Anna sicula, compaiono frequentemente nell'ambito delle lingue indo-europèe, presentando ora la forma in *m* ora quella in *n*. E il carattere di nutrice della Anna latina non solo ci è dimostrato, in generale, dal carattere della festa che si celebrava in suo onore, ma ci è confermato anche dal racconto ovidiano della vecchietta di Bovillae, che *nutre* con i suoi pani il popolo affamato.

[1] Secondo Lido (*De mens*, IV 36) alle Idi di Marzo i Romani celebravano un sacrificio in onore di Giove, ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν: dove forse si può sospettare una traccia delle preghiere rivolte nel medesimo giorno ad Anna Perenna.

Peranna, invece, che poi si modificò in Perenna per quella legge fonetica secondo la quale le vocali non battute dall'accento tonico si assottigliano (legge forse favorita, in questo caso, dall'analogia col gentilizio di origine etrusca *Perennius*[1]), deve essere nata quando già il nome di Anna, per cadere la festa di lei al principio dell'anno agricolo, era stato messo in rapporto con l'anno, e la dea veniva considerata come la propiziatrice del benessere per tutta l'annata. È noto che i Latini amavano per i loro dèi nomi derivati dall'ufficio più o meno importante ch'essi avevano nella vita dei fedeli, sì da formare una schiera variopinta di numi, che rispecchiava, si può dire, tutti i momenti più notevoli della vita pubblica e privata[2]. Tra codesti dei, i cui nomi erano fissati nei famosi libri degli *Indigitamenta*, poteva benissimo essere compresa anche Anna, dopo che il suo nome, allontanatosi dal primitivo significato materno, si venne man mano ad accostare al concetto di anno. E siccome ad Anna, intesa in questo ultimo significato, si doveva rivolgere la preghiera di passare bene l'annata (*perannare* o *perennare*), ne venne da una parte la creazione di un verbo di nuovo conio *annare*, dall'altra quella di una divinità che impersonasse il concetto del *perannare*: da una parte, dunque, è fittizio il verbo, dall'altra la divinità. Fu così, io credo, che Anna si trovò accanto una Peranna, e che ambedue furono riunite nella preghiera tradizionale dello *annare perennareque*. Ma l'artificiosa Peranna doveva necessariamente venire a fondersi con la più antica e forte compagna. Per un fenomeno comune nella lingua latina, e in genere presso le popolazioni italiche, di esprimere con asindeto due termini sinonimi o contrari, specialmente se collegati da assonanza o da allitterazione[3], cadde la congiunzione fra Anna e Peranna (Perenna), e le due divinità divennero una sola figura, esprimente però due concetti, l'inizio e il corso dell'anno, quasi che Anna Perenna impersonasse tutto il ciclo dell'annata: fusione alla quale certamente contribuì anche la tendenza, chiarissima nella religione latina, di invocare i due estremi, per così dire i due *poli*, entro i quali è compreso l'uf-

[1] Cfr. Schulze, *Zur Gesch. Latein. Eingennamen*, 88, s. v. *Perna*.
[2] Censorino, *De die nat.*, III 3; Servio, ad *Georg.*, I 21.
[3] Stolz-Schmalz, *Lat. Gramm.* [5] (1928), 846.

ficio o il carattere di una divinità (*Prorsa Postverta, Nona Decima, Panda Cela, Patulcius Clusivius, Edula Potina*, e via dicendo)[1].

Qualche altra osservazione si può fare intorno ad alcuni particolari della tradizione ovidiana.

Il collegamento di Anna Perenna con Anna punica, ribadito — come abbiamo veduto — da Silio Italico, ha tutta l'aria di essere avvenuto, per la corrispondenza dei nomi, nella mente di un poeta desideroso di accrescere la leggenda di Enea e di stringere sempre più i legami fra l'eroe troiano e l'antica religione latina. A chi precisamente spetti la paternità di un simile accostamento non è tanto facile dire; si tratta, ad ogni modo, di una leggenda nata in quell'epoca in cui la tradizione delle origini troiane di Roma si era ormai imposta ai Romani dotti e godeva il favore del popolo. E, nello stesso modo, da fonte erudita, se non dallo stesso Ovidio, deve provenire la narrazione di Anna miracolosamente scomparsa nelle acque del Numico, la quale troppo è simile all'altra, riportataci da Catone[2], della scomparsa misteriosa di Enea dopo la sua vittoria sui Rutuli presso il medesimo fiume, o addirittura nelle sue acque, come vuole un'altra versione[3]. Di vero non ci deve essere altro, come già ho avuto occasione di accennare, se non un culto di Anna Perenna sulle rive del Numico.

Nella leggenda della vecchietta di Bovillae giuoca forse l'analogia del nome Anna col termine *anus*, analogia la quale ha, del resto, radici più profonde di quanto non sembri a prima vista, avendo probabilmente i due nomi una comune base fonetica[4]; mentre non è escluso che i *liba* abbiano qualche rapporto con i *liba* impastati di olio e miele, che si vendevano per le strade di Roma in occasione dei *Liberalia*, il 17 di Marzo, cioè due giorni dopo la festa di Anna Perenna[5]. Meno probabile mi sembra, in-

[1] Cfr. Richter, in *RE*, s. v. *Indigitamenta*, col. 1364 s.

[2] Pr. Servio, ad *Aen.*, VI 778.

[3] Servio, ad *Aen.*, I 259; VII 150, ed altri.

[4] Cfr. Walde-Pokorny, *Vergleich. Wörterb. der Indogerm. Sprachen*, p. 55.

[5] Varrone, *De lingua lat.*, VI 14; Ovidio, *Fasti*, III 725 ss. Il Fowler (*Roman festivals*, 53 s.) fa notare che vi sarebbe una rispondenza fra le vecchie donne venditrici dei *liba*, chiamate *sacerdotes Liberi*, e la vecchia di Bovillae;

vece, che la vecchia Anna di Bovillae debba essere messa in relazione con quella Ἄννα egizia, che Plutarco[1] ci dice avere inventato la forma (κρίβανος) per la cottura dei pani; chè, se mai, questa tradizione plutarchea può al massimo servire di conferma per il concetto di *nutrimento* implicito nel nome stesso di Anna.

Quanto poi a Marte ed alla storiella dei suoi rapporti con Anna Perenna, bisogna ricordare che il motivo della falsa sposa è un elemento molto diffuso nella mitologia universale[2], così che non è necessario e nemmeno prudente l'attribuire, come alcuno ha fatto, quella leggenda alla fantasia di Ovidio. Ad ogni modo non è certo improbabile che i Latini abbiano stabilito, fino da tempi molto antichi, qualche rapporto fra Marte e la dea che nel mese di Marzo veniva specialmente venerata, tanto più che Marte, dio primaverile agrario prima di essere fatto il nume della guerra che di solito in primavera ha inizio, si prestava molto bene per essere accostato alla dea della rinascita primaverile. Può darsi che in origine Marte fosse considerato lo sposo di Anna; ma non è consigliabile scendere a definizioni più precise, sia per quanto riguarda Marte sia per quanto si riferisce alla complessa figura di Mamurius Veturius, ricordato ora come il fabbro dei sacri *ancilia*[3] ora come l'uomo vestito di pelli caprine, che il 14 di Marzo, alla vigilia della festa di Anna, i Romani solevano battere e scacciare dalla città[4]. Dove, peraltro, si può riconoscere l'uso, testimoniato per altri luoghi, di malmenare e di espellere una persona o un oggetto, ritenuti simboli di un tempo trascorso e carichi di tutti i mali passati, per rendere, in tal modo, più efficace il generale rinnovamento al quale gli uomini si accingono: consuetudine latina la quale si accorda benissimo, per il momento dell'anno in cui essa cade, con gli altri riti di purificazione e di rinnovamento dei quali sopra ho parlato.

Queste sono le conclusioni che mi sembrano spontaneamente

mentre al carattere bacchico delle feste Liberalia si accorderebbe la mitra, caratteristica delle feste bacchiche (Properzio, V 2, 31), della quale, secondo la leggenda ovidiana, Anna di Bovillae sarebbe stata adorna.

[1] *De prov. Alex.*, 28.

[2] Godden, Folklore, IV (1893), 142 ss.

[3] Ovidio, *Fasti*, III 259 ss.

[4] Lido, *De mens.*, IV 49.

derivare da un esame obiettivo delle fonti relative ad Anna Perenna; conclusioni che in alcuni punti coincidono con quanto altri hanno scritto intorno a questo argomento.

Che Anna Perenna debba essere considerata una divinità indigena esprimente nel proprio nome il principio e la fine dell'anno fu sostenuto, per esempio, dal Wissowa[1], e ci fu pure chi spinse il rapporto fra Anna Perenna e l'anno fino al punto da affermare che la dea non avrebbe avuto altra origine se non la formula *ut annare perennareque commode liceat*[2]. Altri invece ha pensato che Anna sia un nome comune femminile, e che ad esso sia stato aggiunto un altro nome, Peranna, che quasi avrebbe l'ufficio di completare il primo, così come Aius Locutius, Acca Larentia, ecc.[3]. Un altro studioso, il Dumézil, volle inserire Anna Perenna nel cosidetto *ciclo dell'ambrosia*, ossia in un certo complesso di caratteristiche leggende che egli aveva riconosciute nella storia religiosa di tutti i popoli indo-europei[4]: inserzione a dir vero un po' forzata, che portò l'autore a conclusioni incertissime, come quella di vedere nel nome di Anna Perenna il concetto di *nutrimento eterno*.

Ultimo ad occuparsi di Anna Perenna è stato lo Altheim[5], il quale per primo e molto giustamente ha riconosciuto nel nome Anna una forma vezzeggiativa avente il significato di *madre, nutrice*. Ma, partendo da questa giusta osservazione, egli ha — mi sembra — deviato dalla buona strada riconoscendo i prototipi di Anna Perenna in due divinità, *Amma* e *Perna*, rammentate in una fra le più antiche iscrizioni di lingua osca a noi pervenute, la celebre tavoletta di Agnone[6], ed ammettendo che queste due divinità, in origine etrusche, siano state dagli Etruschi propagate da una parte ai Romani dall'altra ai Sanniti, così come sarebbe avvenuto del culto di Damia, trasmesso dagli Etruschi della Campania contemporaneamente agli Oschi ed ai Romani. Inoltre, secondo lo Altheim, il nome di Perna, e quindi anche di

[1] *Religion u. Kultus der Römer*, 241 s.
[2] Deubner, Neue Jahrb. klass. Alt., 1911, I, 328, 332.
[3] Otto, Wien. Stud., XXXIV (1912), 324 ss.
[4] Dumézil, *Le festin d'immortalité*, 127 ss.
[5] *Terra Mater*, 91 ss.; cfr. *Epochen der Röm. Gesch.*, 63.
[6] Conway, *Italic dialects*, 175.

Perenna, avrebbe la medesima radice che sta a base dei nomi di Persephone greca, di Phersu etrusco e via dicendo, tutte divinità di non dubbio carattere sotterraneo e funerario. Ora, contro queste conclusioni dello Altheim stanno alcuni indizi che non bisogna trascurare. Anzitutto nella tavoletta di Agnone, che, com'è noto, comprende un inventario di statue e di altari dedicati in un santuario di Cerere ad alcune divinità più o meno imparentate con essa, il nome di Perna non compare, in un primo luogo, vicino a quello di Amma, e in un secondo luogo gli è preposto, così che nulla sembra indicarci uno speciale rapporto fra queste due figure, e tanto meno farci prevedere una loro futura assimilazione. In secondo luogo bisogna tenere presente la differenza, sulla quale più giù torneremo, fra Amma ed Anna. Inoltre l'esistenza dei gentilizi di origine etrusca Annius e Perennius e le incerte vicende del culto di Damia non costituiscono, mi pare, un fondamento abbastanza solido per la ipotesi che Anna Perenna provenga anch'essa dal misterioso mondo degli Etruschi; tanto meno, poi, sembra prudente il rincalzare questa ipotesi, come fa lo Altheim, col ricordo degli stretti rapporti fra Anna Perenna ed il fiume Numico, per il fatto che quest'ultimo sarebbe stato prossimo al territorio di Ardea e dei Rutuli. Quanto poi alla parentela del nome Perenna con quelli dei numi infernali, già vi è stato chi ha fatto le dovute riserve[1]; se pure non si possa negare che, come in generale le dèe della terra rinascente e della maternità universale, così anche Anna Perenna possa avere avuto qualche rapporto col mondo dei trapassati: non già come Perenna, ma come Anna.

* * *

Ed ora è tempo di tornare ad Anna sicula, dalla quale ci eravamo allontanati per seguire le tracce di Anna Perenna. L'avere noi riconosciuto che Anna Perenna è un'antica divinità latina, madre e nutrice per eccellenza, acquista una particolare importanza di fronte alla figura di Anna sicula, alla quale già ave-

1 Nilsson, Deutsche Literaturzeit., 1931, 2360.

vamo attribuito un simile carattere. Chè la presenza nell'antico Lazio e nell'antica Sicilia di una medesima divinità, di una dea grande che un tempo dovè raccogliere la più intensa venerazione dei rispettivi popoli, deve essere considerata come riprova di una conclusione nella quale storici e linguisti sogliono ormai convenire, che cioè i Latini ed i Siculi appartengano ad un medesimo strato etnico, alla prima ondata di genti indo-europèe che avrebbe invaso tutta quanta la penisola italica e, passato lo stretto, anche la Sicilia[1]. Infatti la notizia di Antioco, dello storico siracusano, che Σικελός, l'eponimo re dei Siculi, sarebbe giunto da Roma[2] trova conferma nella rispondenza di nomi di luogo e di persona, nelle glosse a parole sicule dei lessicografi greci, ed anche nel sistema metrico degli antichi Siculi. Ora si aggiunge il culto di Anna a ribadire l'opinione dell'antichissima unità etnica della penisola italica.

La divinità che gli Oschi, come abbiamo veduto, chiamavano Amma è senza dubbio affine alla Anna dei Latini e dei Siculi, anzi è la medesima figura di dea madre e nutrice. Se non che la differenza nella scelta della nasale (*m* invece di *n*) può essere l'indizio, se pure assai lieve, di una diversità etnica. E infatti torna bene che i Sanniti, dei quali gli Oschi furono un ramo, appartenessero a quella seconda ondata di migrazioni indo-europèe che si rovesciò sulla prima, giungendo però soltanto fino al centro della penisola, per propagarsi quindi, in piena età storica, sino a più lontane sedi dell'Italia meridionale. Nella iscrizione di Agnone, poi, è notevole che Amma sia ricordata insieme con le *Diumpaís*[3], cioè con le Ninfe: donde si vede quanto sia giustificabile anche nella Sicilia l'unione di Anna con le Paides.

Infine bisogna ricordare che in una serie di iscrizioni messapiche posteriori al V secolo av. Cr. il nome di alcune divinità femminili (Aprodita, Athana, Damatira) è preceduto dal termine *ana*[4]; il quale ricorre anche in epigrafe illirica di Scutari, e lì

[1] Cfr. Braun, Atti Ist. Ven., XCIII (1933-4), 1011 ss.; con le osservazioni del De Sanctis, Riv. Filol., XIII N. S. (1935), 131 s.

[2] Antioco, pr. Dionigi d'Alicarnasso, I 73, 4 s.

[3] Conway, loc. cit., *a* 6 s.: *ammaí kerríiaí — — diumpaís kerríiaís; b* 8 s.: *ammaí diumpaís.*

[4] Riv. Indo-Greco-Italica, VIII (1924), 63; IX (1925), 70 s. (*CIM*, 38), 77

pure — a quanto sembra — davanti al nome di una divinità femminile[1]. A questo *ana* è stato recentemente riconosciuto, non a torto, il significato di madre[2]; e ad esso debbono venire accostati gli esempi del nome *anna* nel senso di nutrice che ricorrono in alcune iscrizioni della Dalmazia[3], il ricordo di una schiava illirica Ἄνα in una iscrizione di Delfi[4], e forse lo ἀνιώ tessalico nel significato di nonna[5] e lo ἀννίς di Cheronea[6] con la glossa di Esichio ἀννίς· μητρὸς ἢ πατρὸς μήτηρ[7]. Ci si potrebbe ora domandare in che modo debba essere inteso lo *ana* nelle iscrizioni sacre della Messapia e dell'Illiria: se come puro e semplice attributo della divinità femminile, oppure come il residuo di una antica divinità locale venuta a fondersi con più recenti figure divine. E non è chi non veda quale differenza profonda corra tra le due ipotesi; perchè altra cosa è chiamare *ana* la madre e magari attribuire questo nome, in qualità di epiteto, ad una dea, altra elevare questo termine a rivestire esso solo il concetto della Madre universale e benefica. Se fosse vera la seconda ipotesi, se cioè i Messapi avessero anch'essi chiamato An(n)a la loro massima divinità femminile, la presenza di Anna presso i Latini e presso i Siculi perderebbe il valore di conferma, che le abbiamo attribuito, della originaria unità di questi due popoli. Infatti, non essendovi alcun modo per collegare, dal punto di vista etnico, le genti messapiche, discese sulla fine del secondo millennio av. Cr. lungo la costa orientale della penisola italica, con quella prima ondata di genti indo-europèe cui Latini e Siculi appartennero, il nome di Anna dato alla Madre comune non verrebbe più ad essere un fenomeno caratteristico nella religione di quegli antichi Italici, ma dovrebbe essere attribuito al campo infinitamente più vasto e generico della religione indo-europea.

(*CIM*, 55), cfr. 88 (*CIM*, 67), l. 6; X (1926), 50 (*CIM*, 99); XIX (1935), 60 ss. (*CIM*, 142 s.). Cfr. Whatmougt, *The prae-italic dialects of Italy*, nn. 395, 473, 544.

1 Krahe, Indo-germ. Forsch., XLVI (1928), 183 ss.

2 Vetter, Glotta, XX (1932), 67. A questa opinione si è opposto, ma con argomenti non del tutto persuasivi, il Ribezzo, Riv. Indo-Greco-Italica, XVIII (1934), 112.

3 *CIL*, III 2012, 2160, 2450, 2515.

4 Collitz-Bechtel, *SGDI*, 2014.

5 *IG*, IX 2, 877.

6 *IG*, VII 3380.

7 Cfr. Schulze, Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch., XLIII (1909), 276.

Ma non è così. E ce lo dimostrano da una parte due iscrizioni messapiche del Gargano[1], nelle quali il nome di Damatira è preceduto da *ana* con un altro epiteto (*ana aisa Damatira, ana dia Damatira*), in modo da rendere molto improbabile la ipotesi che *ana* sia un antico nome proprio; dall'altra l'iscrizione di Scutari che ho citata sopra, nella quale il termine *ana* precede il nome di una divinità illirica (OHΘH: sic) e non greca, segno evidente che non si può parlare di fusione con una divinità importata. È manifesto, dunque, che *ana* degli Illiri e dei Messapi è l'epiteto di una divinità materna, mentre Anna dei Latini e dei Siculi è, insieme con Amma degli Oschi, veramente la Madre.

MARGHERITA GUARDUCCI

[1] Riv. Indo-Greco-Italica, VIII (1924), 63.

DIVINITÀ GEMELLE NEL PANTHEON ELAMICO?

Nei *Miscellanea Orientalia dedicata Antonio Deimel annos LXX complenti* ho trattato degli *Dèi e démoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica* [1], e sono arrivato alla conclusione che di dèi bicefali o bifronti nell'antica Mesopotamia non se ne conosceva che uno, e precisamente Usmū, il quale era il ministro di Ea, ma che maggiore era il numero dei démoni mesopotamici con due teste. Il mio articolo riguardava soltanto le figurazioni artistiche e soltanto di passata mi sono accinto alla dimostrazione che i testi accàdi, addotti da alcuni studiosi in sostegno della tesi che anche Marduk e qualche altra divinità paleomesopotamica aveva due teste, non dicono affatto ciò che loro si voleva far dire. Nelle pagine seguenti voglio esaminare un piccolo problema che è connesso con quello già discusso. Voglio cioè vedere se l'affermazione di A. Deimel a proposito del segno cuneiforme *NAB* nel suo *Sumerisches Lexikon* [2], cioè che questo segno spesso, quando funge da determinativo davanti ad alcuni nomi sumeri o elamici di divinità, indichi realmente divinità gemelle — *Zwillingsgottheiten*, come si esprime l'illustre assiriologo —, le quali sarebbero poi identiche colle teste di Giano, *Janusköpfe*, che s'incontrano spesso nell'arte mesopotamica, trovi pieno riscontro nei fatti oppure se sia preferibile qualche altra spiegazione. Siccome nell'articolo surriferito ho discusso in modo, se non erro, definitivo, la questione delle teste bifronti, non mi resta ora che di delucidare la questione delle presunte divinità gemelle sumere o elamiche. Osservo subito che per ora non sono in grado di delucidare e spiegare tutti i lati del problema.

È noto che nella scrittura con segni cuneiformi il segno o ideo-

1 *Analecta Orientalia*, 12, Roma 1935, pp. 136-162.

2 Segno 129, p. 311.

gramma dinotante il 'dio' e la 'divinità' è il segno *AN*[1], composto di due cunei orizzontali susseguentisi e di un cuneo verticale che sta infisso verticalmente nel secondo cuneo orizzontale. Si è detto che questo segno, il quale nella sua forma più antica si compone di parecchi cunei o di parecchie linee accentrate a guisa di raggi stellari, raffigura una stella[2] e che sarebbe stato assunto a segno ideogrammatico per designare le divinità perchè la religione mesopotamica era già nel suo stadio più antico di carattere spiccatamente astrale. Non saprei dire se tutto ciò sia proprio esatto: sta il fatto che *AN* significa in sumero anche il cielo, anzi è il cielo ossia il dio *An*, chiamato dai Semiti di Babilonia e Assiria *Anu*, ed ha inoltre l'accezione di *dingir* in sumero e di *ilu* in accàdo, cioè di 'dio'. Questo segno funge da determinativo davanti ai nomi delle divinità sumere, babilonesi e assire, hittite, elamiche e così via. Va rilevato espressamente che nelle iscrizioni elamiche, tanto paleoelamiche quanto neoelamiche, il determinativo divino è *AN*. In queste ultime iscrizioni esso sta altresì davanti alle parole dio, cielo, tempio, mare, mese, giorno, notte[3], ciò che dimostra in modo indubbio che gli Elamiti vedevano esseri divini anche in queste cose. Siccome in lingua elamica 'dio' si dice *napir e nap* e dea si dice *zana*[4], il determinativo *AN* sarà da leggere

1 Su questo segno si v. Deimel, *Lexikon*, segno 13; Fossey, *Manuel d'assyriologie*, II, Paris 1926, segni 942-1035; Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1928, 104; Ch.-F. Jean, *La religion sumérienne*, Paris, 1931, 28.

2 Basta vedere la forma del segno registrata dal Fossey nel *Manuel* succitato sotto il numero 942. Va inoltre rilevato che le forme più antiche si compongono di una grande quantità di raggi, mentre quelle più recenti ne hanno in numero molto minore. Va osservato che nelle tavolette cosiddette pittografiche di Gemdet Naṣr questo segno ricorre bensì nella forma di stella con otto raggi, ma non funge mai da determinativo divino. Esso non si trova in questa funzione neppure in altre tavolette arcaiche, ma fa la sua prima apparizione quale determinativo nelle tavolette di Fārah. Da otto i raggi del segno scendono fino a quattro. *AN* non sembra veramente mai significare 'stella' in sumero, ma soltanto 'cielo', 'alto', 'dio', Langdon, *Pictographic inscriptions from Jemdet Nasr*, Oxford Editions of Cuneiform Texts, VII, 1928, segno 33.

3 V. Furlani, *Gli dèi dei giorni e dei mesi nell'epoca neobabilonese*, SMSR, VII (1931), 138-139, e la letteratura ivi citata.

4 H. de Genouillac, *Les dieux de l'Élam*, RT, XXVII, 104 e 115. La radice di *napir* è veramente *nap* o *napi*, mentre *r* è soltanto il suffisso. *Napir* significa in realtà 'egli dio' ossia 'il dio', cfr. il Bork in *Elam, Sprache*, RLV, III (1925), 75.

nei testi elamici *napir* o *nap*, rispettivamente *zana*. Voglio qui osservare che nel pantheon elamico esistono anche le divinità *Napir*, 'Dio', *Zana*, 'Dea', *Tepti*, 'Signore', tutte precedute dal loro determinativo divino[1].

Nella scrittura cuneiforme ricorre ancora un altro segno per designare la divinità, quello chiamato *NAB* o *NAP*. Esso consta di due segni *AN* sovrapposti[2]. Tale segno non si usa però per 'dio' nella scrittura sumera o accàda, ma soltanto davanti ad alcuni nomi di divinità antiche di carattere ancora incerto. Infatti nelle iscrizioni elamiche il segno determinativo per 'dio' è, come abbiamo già rilevato, *AN*. Il Deimel ha riscontrato nei suoi *Schultexte aus Fara* parecchi nomi, evidentemente sumeri, di divinità col determinativo divino *NAB* invece di *AN*, e si è posto naturalmente il problema, perchè mai queste divinità portino proprio questo determinativo invece del solito *AN*. Perchè funge da determinativo l'*AN* doppio invece del singolo *AN*? Siccome secondo qualche vocabolario accàdo *NAB* significa anche *ilān*[3], cioè 'due dèi' (duale), il Deimel ha supposto che almeno in qualcuno dei nomi degli *Schultexte* noi dobbiamo vedere la designazione di divinità gemelle ossia di divinità doppie, le quali starebbero poi in rapporto colle supposte teste di Giano di alcune divinità mesopotamiche.

Constatiamo anzitutto che nelle iscrizioni paleoelamiche non meno che nelle neoelamiche il determinativo divino è sempre *AN*. Qui non sorge dunque nessun problema.

Però nelle liste degli *Schultexte* ricorrono nomi palesemente e incontrovertibilmente sumeri di divinità col determinativo *NAB*. Do qui una lista di tali nomi ma ometto gli incerti[4]. Aggiungo qua e là qualche nota di delucidazione. Ripeto nuovamente che tutti questi nomi hanno il determinativo *NAB*.

1 de Genouillac, *l. c.*, 104, 105 e 116.

2 Per le forme antiche del segno si v. Fossey, *Manuel*, II, segni 9783 e seguenti; Langdon, *Jemdet Nasr*, segno 126, il quale però si pone il quesito se esso sia il raddoppiamento del suo segno 14, che ha forma simile a *AN*. Il Langdon cita un'iscrizione nella quale i due *AN* di *NAB* stanno in fila orizzontale, uno dietro all'altro.

3 Deimel, *Lexikon*, segno 129, 3.

4 Deimel, *Schultexte aus Fara* (Die Inschriften von Fara, II), Leipzig 1923, 9-20.

Ama-si, 10*. È nome sumero.

È interessante osservare che questo nome di divinità femminile è preceduto dallo stesso e identico nome, provvisto però del determinativo *AN*. Questo secondo nome è assolutamente sumero e quindi sarà stata prettamente sumera anche la divinità che lo portava. Non resta altro che assumere che invece Ama-si preceduto da *NAB* sia il nome elamico della stessa divinità o forse meglio che *NAB* Ama-si sia la stessa divinità, però quale membro del pantheon elamico. Riscontreremo ancora varie volte il nome sumero e il nome elamico della stessa divinità.

Aš-áb, 10*.

Aš-áb-gud, 10*. Il nome di questo dio di origine sumera porta non soltanto un determinativo ma due, cioè tanto *AN* quanto *NAB*. Non azzardiamo neppure un tentativo di spiegazione di questo fatto straordinario, che non è però del tutto isolato, come avremo ancora occasione di vedere.

Aš-ud-lagab..., 10*. Il nome è sumero, ed è incompleto.

Bil-bil, 10*. Questo nome sumero è preceduto nella riga superiore dal nome Bil, col determinativo *AN*. È noto che Bil era il dio del fuoco sumero[1]. Siccome Bil-bil ripete la radice del nome e significa quindi Fuoco-fuoco, si potrebbe supporre che questa divinità rappresentasse il gran fuoco, l'incendio, insomma un fuoco molto intenso. È ovvio assumere che in questo caso si è raddoppiato il determinativo *AN* (= *NAB*) per dinotare che il nome è raddoppiato. In questo caso dunque *NAB* potrebbe avere *questo* significato, senza dinotare punto che Bil ha doppia natura divina o qualche cosa di simile.

Gúb-pa-dág, 10*. Ricorrono ancora altri nomi divini composti con *gúb* quale primo elemento, ma tutti hanno il determinativo *AN*. Il motivo della posizione di *NAB* non può risiedere dunque in *gúb*.

Dág + kur, 11*.

Dumu-sag, 11*. Nome di carattere spiccatamente sumero.

En-sag-a, 12*. Altro nome chiaramente sumero.

Ud-ud, 12*. Questo nome presenta la stessa reduplicazione della radice che abbiamo già constatata nel nome di Bil-bil. Ud in su-

[1] Furlani, *Religione*, I, 252-253.

mero è l'ideogramma del sole. Si potrebbe quindi pensare che si sia scritto *NAB* perchè il nome è doppio, è composto cioè di due elementi *ud*.

Ud-ud-Unug-gi, 12*. È da ripetere quanto abbiamo osservato del nome Ud-ud. A questo nome segue però Ud-ud-gal-Unug, dunque colla reduplicazione dell'elemento *ud*, ma con tutto ciò esso porta soltanto il determinativo *AN*.

Ud-kib-nun-ab-ta, 12*.

Unug, 12*. È questo il nome della città di Uruk. Vi era dunque anche un dio Uruk, il genio o il dio protettore della città. Nella prossima riga ricorre lo stesso nome preceduto però tanto da *NAB* quanto da *AN*. È da rilevare che qui nei determinativi precede *NAB* e segue *AN*, mentre davanti a Aš-áb-gud abbiamo riscontrato *AN* seguìto da *NAB*. È curioso osservare che non si riscontra affatto il dio Unug col determinativo *AN*.

Ki-li-tum, 13*.

Kisal-aš-kuš-du-du-lagab-lagab, 13*. Si potrebbe supporre che, siccome in questo nome di divinità due suoi elementi, *du* e *lagab*, sono ripetuti, esso sia preceduto per *questo* dal determinativo *NAB*. Altri nomi principianti con l'elemento *kisal*, in sumero ' corte ', portano invece soltanto il determinativo *AN*.

Nidaba, 15*. Strano è il caso del nome ben noto della divinità sumera del grano e della fertilità[1]. Mentre qui esso porta il determinativo *AN*, in altri casi ha *NAB*: cinque volte di *AN* stanno di fronte a un solo caso di *NAB*. Perchè?

Nidaba-en-gal, 15* .Però il nome più semplice Nidaba-gal, la ' grande Nidaba ', ha soltanto *AN*. Èn-gal sumero significa ' signore (o signora) grande '.

Nidaba-en-gal-nidaba-ú-ga(ḫu), 15*.

Qui il *NAB* si potrebbe spiegare col nome Nidaba-en-gal, che, come abbiamo visto or ora, porta il *NAB*, oppure colla reduplicazione di Nidaba.

Sangu-gal, 18*. Abbiamo anche Sangu con *AN*, e altri nomi composti con *AN* Sangu. Sangu-gal sumero significa il ' grande sacerdote *sangu* '.

1 Furlani, *Religione*, I, 240-241.

Sug-uru-ta-gu-azag, 19*. Altri nomi composti con *sug* hanno però *AN*.

Sig e Sig-x, 18*. Ricorre però anche *AN* Sig e nomi composti con quest'ultimo elemento.

Ru-en-nun-na, 19*. Altri composti col primo elemento hanno *AN* Ru.

Šag-ki...., 19*. Questo nome è incompleto. Altri composti con *šag* hanno soltanto *AN*.

Šu-gid-kuš, 19. Altri nomi principianti coll'elemento *šu* hanno il determinativo *AN*.

Ricorrono ancora tre volte *NAB* X, 19* e 20*.

Alcune possibilità di spiegazione di questi nomi divini di carattere sumero (dobbiamo però osservare che sotto la parvenza sumera possono benissimo nascondersi figure divine prettamente elamiche, identificate con dèi sumeri, dei quali portano il nome, oppure figure divine sumere bensì di origine, e perciò portanti nome sumero, ma assunte poi nel pantheon elamico, ossia elamizzate) abbiamo già date nelle brevi osservazioni che abbiamo fatte nelle righe precedenti. Dobbiamo però confessare che nessuna è veramente soddisfacente. Esaminiamole ora un po' più da vicino.

1. Si potrebbe pensare che si tratti di divinità elamiche e non sumere, perchè esse non portano il determinativo divino sumero (e babilonese) *AN*, ma funge invece da determinativo il segno *NAB*, che è in elamico l'ideogramma per dio ossia *napir, napi* o *nap*. Siccome nelle liste dei testi di Fārah ricorrono gli stessi nomi di divinità col determinativo *AN* bisognerebbe assumere che in questo secondo caso si tratti di divinità prettamente sumere. Avremmo dunque il caso delle stesse figure divine sumere, facenti parte del pantheon dei Sumeri, ed elamiche, facenti parte del pantheon elamico, perchè penetratevi dalla Sumeria, del che non è affatto da stupirsi, poichè è noto che in tempi antichissimi la civiltà sumera e la civiltà elamica stavano in rapporti molto stretti e continui. A questa spiegazione si potrebbe però fare un'obbiezione molto grave: non è punto dimostrato che gli Elamiti adoperassero nella scrittura cuneiforme il determinativo *NAB* o *NAP* per designare i nomi delle loro divinità. Infatti, basta gettare uno sguardo ai numerosi nomi divini delle antiche iscrizioni elamiche, in carat-

teri cuneiformi, traslitterate dal Hüsing negli *Altelamische Texte*[1], nella cui traslitterazione egli ha anzi sempre ben segnato il determinativo col segno *AN*, ed esclusivamente con *AN*, senza che mai ricorra neppure un'unica volta *NAB*, per convincersi che gli Elamiti non facevano mai uso di questo segno quale determinativo davanti ai nomi di figure divine. La più antica iscrizione elamica in caratteri cuneiformi, coll'indicazione di nomi divini, che ora si abbia è, se non erro, un frammento di un trattato conchiuso tra Narām-Sin di Agade e un re dell'Elam[2]. Si è conservata proprio una parte dell'invocazione finale degli dèi a testimoni della conclusione del patto. Orbene, tutti i nomi divini che vi leggiamo, e tutti sono nomi ben elamici, di divinità elamiche dunque che facevano parte del pantheon degli Elamiti, hanno di fronte il determinativo divino *AN*. Oppure, scendiamo a tempi meno antichi e prendiamo in esame un'iscrizione di Šilḫak-Inšušinak, Hüsing, *Altelamische Texte*, p. 74. In quest'iscrizione si citano nella prima parte i nomi di ben tredici divinità, tutte prettamente elamiche, e tutti preceduti dal determinativo divino, il quale non è punto *NAB*, ma semplicemente *AN*. È noto poi che nelle iscrizioni neoelamiche il determinativo divino è sempre *AN*. La spiegazione da noi avanzata non è dunque ammissibile, perchè non è vero che gli Elamiti facessero uso del determinativo divino *NAB* o *NAP*. Però qualcuno potrebbe fare un'obbiezione non del tutto infondata e dire che le iscrizioni e i testi di Fārah addotti in causa sono ancora più antichi delle più antiche iscrizioni elamiche da noi esaminate, per esempio di quella del trattato di Narām-Sin, e che quindi esse potrebbero rispecchiare un'abitudine scrittoria alquanto più antica, forse più antica di ben mille anni. Egli potrebbe ancora aggiungere che i testi di Fārah dimostrano appunto che in tempi molto antichi, nel periodo in cui sono state scritte le tavolette di Fārah, nella scrittura cuneiforme elamica il determinativo divino era *NAB* o *NAP*, appunto perchè in elamico ' dio ' vale *nap*, come in sumero invece il determinativo era *AN*, perchè questo segno era

[1] Hüsing, *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*, I, Leipzig 1916; con questa pubblicazione si potranno confrontare comodamente i testi nella scrittura originale in F. W. König, *Corpus Inscriptionum Elamicarum*, I, Hannover.

[2] Hüsing, *l. c.*, p. 41.

l'ideogramma per ' dio '. A questa obbiezione noi non avremmo nulla da rispondere e obbiettare. Vorremmo però osservare che qui non si esce dalla pura affermazione, senza addurre neppure un'ombra di prova e senza basarsi su nessun fatto positivo all'infuori di quello che è ancora in discussione. Dobbiamo però ammettere che la spiegazione del nostro avversario sarebbe possibile. Se si riuscirà a trovare qualche molto antica iscrizione elamica con nomi divini provvisti del determinativo *NAB* invece di *AN*, la cosa sarà chiara ed allora sarà da ammettere che i testi di Fārah rispecchiano in questo punto il modo di scrivere degli scribi elamici del periodo più antico. Finora però siamo costretti a riguardare come poco soddisfacente la spiegazione da noi data. Passiamo ora a una seconda spiegazione che si potrebbe tentare.

2. Abbiamo già osservato che in qualche caso la posizione di *NAB* invece di *AN* davanti al nome sembra esser causata dal raddoppiamento della radice, come si vede nell'esempio di Bil-bil e di Bil. Qui si potrebbe ribattere che nella lista del Deimel ricorrono anche nomi raddoppiati provvisti di *AN*. Inoltre bisogna stare attenti colla reduplicazione dei nomi divini sumeri. Vi sono certi nomi reduplicati che sono tali per ragioni puramente grammaticali e che non hanno nulla a che fare colla teologia e che quindi non causano e non potrebbero causare in nessun caso il raddoppiamento del segno determinativo ossia il passaggio di *AN* in *NAB*. Non ho che da addurre il ben noto nome di Marduk Tu-tu. Questo nome significa in accàdo *muallid* ossia ' procreatore ', con allusione trasparente al fatto che il dio nazionale di Babilonia ha fatto quasi rinascere o ha procreato in un certo senso a nuova vita gli dèi suoi compagni liberandoli dall'attacco della inferocita Tiāmat[1]. In sumero la forma causativa del verbo si suole esprimere mediante il raddoppiamento della radice. Ecco perchè un nome di Marduk suona Tu-tu (per Tud-tud, che sarebbe la forma grammaticalmente e ortograficamente originaria). Non potrebbero alcuni nomi della lista già più volte accennata avere questo significato puramente grammaticale, tanto più che, come abbiamo già detto, ci imbattiamo anche in nomi raddoppiati col determinativo di *AN*?

1 *Enūma ēliš*, VII, 9; Furlani, *Il Poema della Creazione*, Bologna 1934, p. 116; Delitzsch, *Sumerisches Glossar*, *Leipzig* 1914, 161-162.

Se d'altronde, per esempio Bil-bil significa ' Bil molto forte ', quasi alla sua più alta potenza, perchè raddoppiare il determinativo di dio? Si è forse raddoppiata perciò anche la sua natura divina? Ad ognuno sarà chiaro, suppongo, che qui ci inoltriamo in un vero ginepraio di questioni, molto interessanti bensì per lo storico delle religioni sumera ed elamica e delle loro concezioni teologiche, ma troppo sottili ancora e fondate soltanto sulla sabbia di mere deduzioni logiche e non su fatti. Però non posso esimermi dall'attirare l'attenzione del troppo paziente lettore che ha voluto benevolmente seguirmi fin qui sul fatto che il concetto della doppia divinità, vale a dire che un dio possa essere doppiamente dio, era ben noto almeno in Babilonia e Assiria. Non leggiamo forse nell'*Enūma ēliš* I, 91, che Ea conferì a suo figlio Marduk doppia divinità?[1] Se uno scriba avesse voluto esprimere questa idea, che un dio ha doppia divinità, anche *graficamente*, mediante la scrittura, avrebbe potuto benissimo preporre al suo nome o due segni *AN* consecutivi oppure dargli il determinativo divino *NAB*. Vedremo più giù che il Deimel ha proposto una spiegazione molto simile a questa di *NAB*, quantunque non propriamente identica. Dopo esserci così resi conto della possibilità di questa nostra seconda spiegazione e delle difficoltà che essa presenta passiamo ad una terza spiegazione che qualcuno potrebbe proporre.

3. Si potrebbe sostenere che i nomi divini della lista del Deimel col determinativo *NAB* sono di divinità stellari, astrali, e che *NAB* non è altro che una abbreviazione di *MUL*, il quale segno, come è ben noto, funge nella scrittura cuneiforme da determinativo per i nomi di stelle[2]. Il segno *MUL* consta di tre segni *AN* e si compone veramente del segno *NAB* e del segno *AN*. È noto d'altronde che *MUL* non è l'unico determinativo del nome di stelle e costel-

[1] Furlani, *Poema*, p. 54 e la n. 91; R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935, p. 86: *šu-un-na-at ili*, che il traduttore rende con *une double essence divine*. Per l'interpretazione di tutto il passo si v. inoltre Furlani, *Aveva Marduk due teste?*, SMSR, VII, pp. 97-101. È probabile che la frase ' doppia divinità ' non vada qui presa nel senso rigorosamente esatto della parola. Comunque, l'idea della doppia divinità era famigliare ai Babilonesi e Assiri.

[2] Sulle forme arcaiche del segno si v. Fossey, *Manuel*, II, 9801-9821; Langdon, *Jemdet Nasr*, segno 34. Nelle forme più antiche i tre *AN* stanno in fila orizzontale, uno dietro all'altro, Fossey, *Manuel*, 9801.

lazioni. Ma questo non ha qui nessuna importanza. In sostegno di questa tesi si potrebbe far valere il fatto che nella lista ricorre anche il nome *NAB AN* Unug, vale a dire quasi *MUL* Unug. Non è questo un nome di Unug astrale? E non potrebbe quindi negli altri casi *NAB* essere un'abbreviazione di *MUL*? Così si spiegherebbe agevolmente anche la circostanza che ricorrono gli stessi nomi tanto con *AN* quanto con *NAB*, dunque, secondo questa spiegazione, il nome del dio personalizzato e il nome dello stesso dio astrale, quale stella o costellazione. Questo è certamente possibile. Non saprei addurre nessun fatto contrario a questa spiegazione. Ma essa non è certamente provata. Non è affatto dimostrato che gli Elamiti o i Sumeri facessero uso del segno *NAB* per designare le stelle, quantunque questo segno sia evidentemente composto delle imagini proprio di due stelle. Nelle iscrizioni neoelamiche non ricorre il segno *MUL*. La supposizione che nella lista del Deimel il determinativo *NAB* non sia altro che un'abbreviazione del segno più completo *MUL* e che quindi i nomi divini con *NAB* siano nomi di divinità astrali sarebbe dunque del tutto gratuita e quindi poco, anzi punto soddisfacente.

Non sarei in grado di escogitare altre spiegazioni dell'uso di *NAB*.

Ed ora veniamo alla spiegazione data dal Deimel. Questa spiegazione è inaccettabile per i motivi che sto per mettere in campo. Il Deimel dice, dopo aver addotto i nomi di divinità dei testi di Fārah col determinativo *NAB*, che è ignoto in quali di questi nomi *NAB* sia soltanto determinativo di divinità elamiche e in quali invece esso sia eguale a *ilān* ossia *Zwillingsgott*. Egli aggiunge ancora che le *Zwillingsgottheiten* (*Janusköpfe*) provenivano forse dal pantheon elamico, ed adduce in sostegno di questo suo asserto i nomi di alcune divinità ricorrenti in testi sumeri e accàdi che portano il determinativo *NAB*: Lugal-uru, Mes-du, Na-ab-sa-a[1], e ad alcune altre soltanto accenna.

In primo luogo va fatta un'osservazione sulla terminologia del Deimel. Essa pecca indubbiamente di qualche incertezza. Egli cioè

[1] Questo nome di un dio elamico è certamente eguale a Napira, Deimel, *Pantheon Babylonicum*, 2243, e de Genouillac, *Les dieux*, 104; si tratterebbe di una cattiva scrittura per Napira.

identifica il duale *ilān* con ' divinità gemella ' ossia afferma che *ilān* dinota dei gemelli, e poi identifica gli dèi gemelli colle divinità bifronti o bicefale. Queste due identificazioni sono però impossibili. Anzitutto va messo in luce che il fatto che un dio è bicefalo o bifronte — bisogna veramente distinguere anche il bicefalismo e il bifrontismo, come resulta dal mio articolo succitato sugli dèi bicefali e così avanti — non implica affatto che si tratti di gemelli. È chiaro che per esser gemelli vi devono essere due divinità, le quali siano nate dallo stesso parto. Gli dèi bicefali o bifronti — d'altronde non si tratta che di Usmū, come ho dimostrato nel mio articolo or ora addotto — non sono che una sola divinità e quindi non possono esser gemelli. Non si può quindi identificare le *Zwillingsgottheiten*, gli dèi gemelli, coi *Janusköpfe*, gli dèi bicefali. Già per questo motivo dunque l'argomentazione del Deimel zoppica. Inoltre essa è ora del tutto sorpassata dai resultati del mio articolo surricordato, dal quale emerge che di dèi bicefali in Babilonia e in Assiria non si aveva che uno solo, precisamente Usmū, il quale naturalmente non era affatto un gemello di sè stesso !

Il Deimel afferma inoltre, come abbiamo visto, che *ilān* vuol dire ' dèi gemelli '. Neppur questa affermazione possiamo lasciar passare sotto silenzio. *Ilān* è semplicemente il duale di *ilu* e significa ' due dèi '. Ma ' due dèi ' non vuol dire necessariamente ' dèi gemelli '. ' Dèi gemelli ' è più di ' due dèi '. Tutti gli dèi gemelli sono necessariamente due dèi, ma non tutti i due dèi sono dèi gemelli, poichè per esser gemelli due dèi dovrebbero esser nati nello stesso parto o meglio ancora dallo stesso amplesso, come era il ben noto caso dei Dioscuri[1].

Dopo aver così chiarificato i concetti coi quali opereremo passiamo ai testi.

Il testo CT, XIII, 4, 24 *b*, dimostrerebbe che *ilān* è eguale a *NAB*, o meglio che *NAB* è eguale a *ilān* ' dèi gemelli '. E il testo CT, XXIV, 18, R, 10, dimostrerebbe quindi che Šenā-ilān vuol

[1] È noto che secondo gli antichi i Dioscuri, Castore e Polluce, erano generati dall'uovo che Leda ebbe dall'amplesso con Zeus che aveva assunto la forma di cigno. Essi erano probabilmente le due stelle del mattino e della sera; essi sono quindi affini ai due fratelli Aśvin del Rigveda; ad essi era attribuita la costellazione dei Gemelli. In altre parole: essi erano veri e propri gemelli.

dire *duo gemini*. Così sarebbe provato che *NAB* vuol dire proprio ' dèi gemelli '.

Nel primo testo però si identifica più o meno — come è il caso molto spesso delle liste di vocaboli accàde — *i-la-an* col segno *NAB*, ossia due *AN* uno posto sopra l'altro. Questo *soltanto* dice il testo. Che cioè il segno *NAB* è formato di due segni *AN* ossia *ilu*. Lo stesso, e nulla di più, dice anche il vocabolario Ass. 523 di Berlino[1] nella quarta colonna alla riga 27 : *i-la-an* è eguale a *NAB*. Tradurre qui *ilān* con ' dèi gemelli ' vuol dire trascendere il significato della parola.

Veniamo al secondo testo :

AN še-na-i-la-na AN Nabū u AN Šarru AN Šamaš u AN.....

Questo testo vuol dire che la divinità Šenā-ilān, Due ' due dèi ', ossia Due diadi, è Nabū e Šarru e Šamaš e.... Siccome, come abbiamo visto, *ilān* ha il significato di ' due dèi ', ossia, per essere più brevi, di diade divina, il nome Šenā-ilān significa 'Due diadi'. Queste due diadi sono, si badi bene, una sola divinità, come a titolo di esempio anche i Sette sono riguardati per certi aspetti, quantunque in realtà siano sette individui, come una sola figura divina[2] — lo stesso si potrebbe ripetere di qualche santo cristiano, per esempio dei Santi Quaranta o Santiquaranta —, la quale porta il nome di Šenā-ilān e perciò le si premette il determinativo divino *AN*, come lo si premette ai Sette o meglio al Sette, Imin-bi ossia Sibi. Il Deimel traduce Šenā-ilān con *duo gemini*[3], dove però il *gemini*, come abbiamo già detto, trascende il significato di *ilān*. Le due diadi divine, adorate come una divinità, per motivi che ci sono ancora del tutti ignoti, sono Nabū e Šarru (in sumero Lugal) e Šamaš e un altro dio del quale nel testo è rimasto soltanto il determinativo divino ma non si può più leggere il nome. Nello spazio dopo *AN* potrebbe aver trovato posto il segno ideogrammatico degli dèi Adad o Ištar o Sin. Credo che sia da supplire Adad ossia l'ideogramma *IM*. Questa riga è cioè l'ultima della terza tavola della lista babilonese di dèi chiamata *An=(ilu) Anum*, tavola dedicata a Sin, Šamaš e

[1] È stato edito da B. F. Zimolong, *Das sumerisch-assyrische Vokabular Ass.* 523, Leipzig 1922, p. 21 e 50.

[2] Furlani, *Religione*, I, 292-293; Meissner, *BuA*, II, 6.

[3] Deimel, *l. c.*, 3114.

Adad[1]. Perciò siccome il primo nome della diade in parola è Šamaš, è molto probabile che il secondo sia Adad. Nel pantheon babilonese si aveva dunque anche una divinità dal nome Šenā-ilān, la quale era una figura divina complessa, composta cioè di due diadi divine, della diade Nabū e Šarru e della diade Šamaš e Adad. Questa seconda diade è già ben nota nel pantheon mesopotamico: essa presiedeva alla mantica ed era sempre invocata quando si trattava di scoprire in qualche modo ciò che accadrà[2]. Nessun testo babilonese o assiro accenna menomamente alla sua presunta qualità di gemelli. E infatti, come mai questi due dèi potrebbero essere gemelli se sono in tutto e per tutto così diversi l'uno dall'altro, il Sole e la Tempesta? Se fossero gemelli, dovrebbero essere identici, come sono, a titolo d'esempio i Dioscuri. Inoltre essi avevano padre diverso: Šamaš aveva per padre Sin e Adad invece Anu[3]. Se hanno padre diverso non possono essere nati dallo stesso parto o amplesso e quindi non possono esser gemelli. Anche qui dunque *ilān* non può avere che il significato di 'due dèi' ossia di 'diade divina'.

Ilān dunque ha l'accezione *anzitutto* di 'due dèi', di diade, e *poi* può avere, siccome anche i gemelli sono due dèi, anche quella di 'gemelli'. Quando però gli Accàdi volevano indicare che due divinità erano gemelle adoperavano i termini 'gemelli', *māšā, tu'amū*, oppure dicevano *ilu kilallān*, oppure anche *ilān* solamente. Che in questi casi si tratta di veri gemelli tra gli dèi resulta in modo indubbio dai testi. I Mesopotamici adoravano alcuni gemelli quali costellazioni[4], ed inoltre Lulal e Latarak, i quali, assolutamente identici, aprono al Sole alla mattina i battenti della porta cosmica per la quale entra nel cielo[5]. Il caso dei gemelli della religione mesopotamica è dunque del tutto diverso da quello dei pretesi dèi gemelli elamici. È sempre bene distinguere le cose diverse.

1 H. Zimmern, *Zur Herstellung der grossen babylonischen Götterliste An-(ilu) Anum*, BSGW, LXIII, 4, 83-125, p. 117.

2 Furlani, *Religione*, II, 100-101.

3 Furlani, *Religione*, I, 166 e 232. Ciò che A. H. Krappe espone in *Bene Elohim*, SMSR, IX (1933), 157-172, sulla presunta qualità di gemelli di Šamaš e Adad è del tutto campato in aria e va assolutamente respinto per i motivi da me esposti.

4 Meissner, *BuA*, II, 36 e 406.

5 Meissner, *BuA*, II, 29. Figure di questi gemelli si ponevano sopra le porte a scopo scongiuratorio apotropaico, Furlani, *Religione*, II, 180.

Devo rilevare che lo Zimolong, editore del vocabolario Ass. 523, parlando del segno *NAB*[1], adduce due testi nei quali *NAB* quale ideogramma è identificato con Bēl *ša šamē* e con Nabū *ša kullati*, ossia col Signore del cielo e con Nabū dell'universo. Egli ne conclude che *NAB* era un epiteto che si dava a divinità superiori. Che *NAB* era un titolo che si dava ai due dèi or ora menzionati non vi ha dubbio: i due testi parlano chiaro. Ma dedurre da questo, che lo si desse a tutti gli dèi più importanti, mi sembra esagerato. Inoltre dobbiamo osservare che nei due passi *NAB* è un titolo o un nome che si dà agli dèi, mentre nei casi da noi posti in discussione si tratta di un determinativo. La tesi dello Zimolong non sarebbe dunque applicabile al nostro caso. D'altronde lo si vede subito: delle divinità provviste del determinativo *NAB* nessuna rappresenta una figura divina di grado superiore, quasi tutte sono dèi sconosciuti. Inoltre, come si spiegherebbe che esisteva un Unug con *AN*, dunque dio secondario, e un Unug con *NAB*, dio di primo piano? Non può soddisfarci dunque neppure la spiegazione dello Zimolong.

Ancora alcune brevi osservazioni sul modo strano di scrivere che gli scribi mesopotamici qualche volta adottavano in riguardo all'ideogramma del nome del dio Adad. È noto che uno dei nomi di Adad era Mer[2]. Qualche volta si raddoppiava il suo ideogramma *IM* e il suo nome era allora pronunciato Mer-Mer[3]. Perchè questo raddoppiamento del nome, che ci ricorda quello di Bil (Bil-bil) della lista del Deimel? *IM* è ideogramma per vento e Adad era appunto il Vento, segnatamente il vento impetuoso, burrascoso[4]. Non significa quindi la scrittura *IM. IM* = *Mer-mer* un vento molto forte, come Bil-bil ha l'accezione di un grande fuoco? Qualche volta l'ideogramma *IM* è scritto ben quattro volte, in forma di croce, pur restando la pronuncia sempre Mer-Mer[5]. Sono d'avviso che con questa bizzarra scrittura si volesse significare un Adad molto forte e violento, una burrasca con impetuose folate di vento che spirano

[1] *L. c.*, p. 50.
[2] Deimel, *Pantheon Babylonicum*, p. 43.
[3] Deimel, *l. c.*, p. 43; 23, I.
[4] Furlani, *Religione*, I, 227-228.
[5] Deimel, *l. c.*, p. 43, 23, I, e p. 18 di *Transcriptionis Modi*.

da tutti e quattro i quadranti, insomma un vero uragano[1]. Sarà da osservare che l'ideogramma in questi casi resta sempre un solo *AN*. Questi due casi, della scrittura doppia rispettivamente quadrupla dell'ideogramma del dio, non sono dunque del tutto identici con quello di Bil-Bil provvisto di doppio determinativo, cioè di *NAB*.

Mi sembra di aver fatto vedere quanto poco soddisfacenti siano le spiegazioni che si potrebbero addurre per la posizione del determinativo *NAB* davanti ad alcuni nomi di divinità sumere o elamiche e che quella messa innanzi dal Deimel non ha le fondamenta solide. Inoltre mi pare di aver fatto vedere che siamo ancora molto ignoranti in fatto di religione sumera o elamica o accàda. *Meminisse iuvabit.*

GIUSEPPE FURLANI

[1] Ho in animo di ritornare sul significato dei segni cuneiformi quadruplici.

ANFÄNGE DER ERFORSCHUNG AMERIKANISCHER RELIGIONEN

Zu den unvergesslichen, menschlich befreienden Taten gehört es, als Papst Paulus II. in der Bulle vom 2. Juni 1537 feierlich erklärte, dass auch die Eingeborenen des amerikanischen Kontinents « wahre Menschen und fähig des katholischen Glaubens und der Sakramente seien »[1]. War es doch um jene Zeit üblich, wie M. Dobrizhoffer in seiner 'Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraquay' (Wien, 1783, II. Teil) berichtet, « die Indianer mehr unter die Tiere als unter die Menschen zu rechnen » (82). « Nach dem Zeugnis des Cyriakus Morelli in den Jahrbüchern von der neuen Welt erzählet Gomara in seiner Geschichte von Indien (217. Kap.) der Bruder Thomas Ortiz, nachmaliger Bischof von St. Martha, habe an den Hof von Madrid geschrieben: Die Amerikaner seien so roh wie das Vieh, stumpf vom Verstande, albern, blödsinnig, zur Erlernung der vornehmsten Hauptlehren des Christentums ganz unfähig, und überhaupt ohne alle menschliche Vernunft und Beurteilungskraft ». Hatte man doch damals noch die sonderbarsten Vorstellungen von sog. wilden Völkern[2], die als Kinder des Teufels angesehen wurden, weshalb allgemein auf diese Naturmenschen mit einer gewissen Verachtung herabgesehen worden ist, deren traurige Folgen sich in der beispiellos grausamen Verfolgung der Ureinwohner Amerikas durch die Spanier auswirkten.

Das Verdienst hier eine Wendung herbeigeführt zu haben, gebührt vor allem dem Dominikaner und Indianerprotektor Bartho-

1 « Veros homines, fidei catholicae & sacramentorum capaces ».

2 Vgl. dazu W. Schneider, *Die Naturvölker. Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen* (II. Teil, 1886), S. 3f. - H. Plischke, *Von den Barbaren zu den Primitiven. Die Naturvölker durch die Jahrhunderte* (1926), S. 31ff. - K. Thies, *Entwicklung der Beurteilung und Betrachtung der Naturvölker* (1889), S. 9f.

lomäus de las Casas[1], der energisch für die Rechte und die Freiheit der Eingeborenen auf den Antillen und in Spanisch-Amerika eintrat, eine sympathische Würdigung[2] ihrer Charaktereigenschaften gab: — sie seien von Natur gar einfältig erschaffen, ohne Betrug, List und Bosheit, sehr getreu und gehorsam ihrem angeborenen Herrn... seien geschwinder Vernunft, fassen bald etwas und seien gelehrig, derhalben sie alle gute Lehre fassen, auch in dem heiligen katholischen Glauben —, durch unermüdliche literarische und persönliche Fürsprache bei Kaiser und Papst günstige Entscheidungen für seine indianischen Schutzbefohlenen zu erwirken wusste und dadurch auch bei anderen Missionaren die Anteilnahme an den religiösen Vorstellungen der Eingeborenen weckte. Sind uns doch sowohl von dem Peruprovinzial Joseph Acosta S. J. in seiner ' Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales, qu' Occidentales[3] ' (Composee en Castillan & tarduicte en François, Paris, 1616) als auch besonders aus der ' Historia general de las cosas de Nueva España ' des Fray Bernardino de Sahagun, religionsgeschichtlich überaus wertvolle Nachrichten erhalten geblieben.

Der biblisch-patristischen Weltanschauung des ausgehenden Mittelalters entsprechend beschäftigt J. Acosta die Frage der Einordnung des neuentdeckten Weltteils und seiner Bewohner in das alte Weltbild und kommt erst nach längeren Beschreibungen der klimatisch-geographischen Besonderheiten Perus auf die Religion der Einwohner zu sprechen, freilich um sogleich darauf

1 Vgl. dazu J. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte* (1924), S. 296ff. - A. Freitag, *Don Fray Bartolome de Las Casas. Historisch-kritische Untersuchung über den Vorkämpfer der indianischen Freiheit* (1915 als Dissert. ersch.)

2 K. Thies, a. a. O. S. 7.

3 Auf dem Titel folgt noch: 'Où il est traicté des choses remarquables du Ciel, des Elemens, Metaux, Plantes, & Animaux qui sont propres de ce pays; ensemble, des moeurs, ceremonies, loix, gouvernements & querres des mesmes Indiens'. - Die erste Ausgabe erschien 1590 zu Sevilla unter dem Titel 'Historia natural y moral de las Indias' und erlebte dann in den folgenden Jahren eine grosse Zahl von Uebersetzungen, u. a. auch ins Deutsche zu Frankfurt a. M. 1628 unter dem Titel: ' America, oder wie mans auff Teutsch nennet Die Neuwe Welt/oder West-India. Von Herrn Iosepho De Acosta in Sieben Büchern/eins theils in Lateinischer/und eins theils in Hispanischer Sprach/beschrieben'. - Vgl. dazu auch F. Weber a. a. O. (1911), S. 61f.

hinzuweisen, « que l'orgueil & l'enuie du diable a esté la cause de l'idolatrie » (S. 209 ff). Immerhin aber gibt Acosta zu, « que les Indiens ont quelque cognoissance de Dieu » (« un supreme Seigneur, & Autheur de toutes choses, lequel ceux du Peru appelloient, Viracocha, & luy donnoient des noms de grande excellence, l'appellans Pachacamac, ou Pachayachachic, qui est Createur du Ciel & de la terre, & Vsapu, qui est admirable, & autres noms semblables »)[1]. In den folgenden Kapiteln: 'Du premier genre de l'idolatrie sur les choses naturelles & universelles' und 'De l'idolatrie dont les Indiens userent sur les choses particulieres' berührt er ihre Naturverehrung[2] (« Ils adoroient mesme la terre laquelle ils apelloient, Pachamama, à la façon que les anciens celebroient la deesse Tellus: & la mer aussi, qu'ils appellent Mamacocha, comme les anciens adoroient Thetis, ou Neptune »)[3], sowie ihren Sterndienst (« Et ainsi ils remarquoient & adoroient plusieurs & diverses estoilles, comme celles qu'ils appelloient Chacana, Topatarca, Mamana, Mirco, Miquiquiray & plusieurs autres »)[4], um dann auch noch weitere kultische Gegenstände der Indianer aus eigener An-

[1] Acosta bemerkt noch: « Si nous recherchons en langue des Indiens un mot que responde à ce nom de Dieu, comme le latin, Deus, le grec, Theos, l'Hebreu, El, l'Arabic, Alla, l'on n'en trouuera aucun en langue de Cusco, ny en langue de Mexique. D'ou vient que ceux qui preschent, ou escrivent aux Indiens, usent de nostre mesme nom Espagnol, Dios, s'accommodans à l'accent & prononciation propre des langues Indiennes, qui sont fort differentes » (S. 212 b).

[2] « Apres le Virachocha, ou le supreme Dieu (le plus souvent & communement entre tous les infideles) ce qu'ils ont adore & adorent, est le Soleil, & apres les autres choses qui sont les plus remarquables en nature celeste ou elementaire, comme la Lune, les Estoilles, la mer, & la terre. Les guacas, ou adoratoires que les Inguas Seigneurs du Peru, avoient en plus grande reverence, apres le viracocha, & le Soleil, estoit le tonnerre, qu'ils appelloient par trois divers noms, Chuquilla, Catuilla, & Intiillapa; s'imaginans que c'est un homme qui est au Ciel, avec une fonde, & une massue, & qu'il est en sa puissance de faire pleuvoir, gresler, tonner, & tout le reste qui appartient à la region de l'air, ou se creent les nuages. C'estoit une guaca (ainsi appelloient ils leurs adoratoires) generalle à tous les Indiens du Peru, & luy offroient divers sacrifices, & en Cusco, qui estoit la Court & ville Metropolitaine, ils luy sacrifioient mesme des enfans comme au Soleil » (S. 213b).

[3] a. a. O. S. 214.

[4] a. a. O. S. 214b, wo er noch erwähnt: « Ils faisoient la plus grande adoration à l'idole appellée Vitzilipuztli, lequel entoute ceste region ils appelloient le Tout-puissant & Seigneur de toutes choses ».

schauung zu beschreiben[1]. Sodann verbreitet sich Acosta über die Totenzeremonien und Begräbnisriten bei den Inkas[2] (' D'un genre d' Idolatrie sur les deffuncts '; ' Des superstitions dont ils usoient avec les morts '; ' De la façon d'inhumer les deffunct entre les Mexiquains & autres nations '). Ziemlich ausführlich berichtet er über verschiedene Götterbilder (images & statues), wie sie hauptsächlich bei den Mexikanern zu finden sind: Vitzilipuztli[3], Tlaloc[4], Tezcallipuca, Quetzaalcoalt[5] u. a., und beschreibt anschliessend ebenso anschaulich die prächtigen Tempel dieser Gottheiten (Des superbes Temples de Mexique, cap. XIII)[6]. In den weiteren Abschnitten

[1] So erzählt er auf S. 216b folgende Begebenheit: « L'on me monstra en Caxamalca de la Nasca une colline, ou grande terre de sable qui fut le adoratoire, ou Guaca des anciens ».

[2] a. a. O. S. 218b ff.

[3] Acosta beschreibt a. a. O. S. 224 das Bild dieses 'principal idole de Mexique' folgendermassen: « C'estoit une statuë de bois, taillee en semblance d' un homme assis en un escabeau de couleur d'azur posé sur un branquard, de chaque coin duquel sortoit un bois, ayant la forme d' une teste de serpent: l'escabeau denotoit qu'il estoit assis au ciel; cét idole avoit tout le front azuré, & estoit lié par dessus le nez d'une bande de couleur d'azur, qui prenoit d'une oreille à l'autre; il avoit sur la teste un riche plumage, en façon d'un béc de petit oyseau, qui estoit couvert par le haut d'un or bien bruny; il avoit en la main gauche une rondelle blanche avec cinq formes de pommes de pin faites de plumes blanches, qui y estoient posees en croix, & du haut sortoit un gaillardet d'or, ayant aux costez quatre sagettes, lesquelles, au dire des Mexiquains, avoient est envoyees du ciel pour faire les actes & proüesses qui se diront en son lieu... Le nom de vitzilipuztli, main gauche de plume reluisante ».

[4] Il y avoit un autre idole qu'ils appelloient Tlaloc.

[5] « En Cholula, qui estoit une Republique de Mexique, ils adoroient un fameux idole, qui estoit le dieu des marchandises, pource qu'ils estoient grands marchands, & encore aujourd' huy sont-ils fort addonnez au commerce. Ils l'apelloient Quetzaalcoalts. Cét idole estoit en une grande place, en un temple fort haut, & avoit autour de luy de l'or, de l'argent, des joyaux, des plumes fort riches, & des habits des diverses couleurs. Il avoit le corps en forme d'homme, mais le visage d'un petit oyseau avec un bec rouge, & au dessus une creste pleine de verrues, ayant des rangs de dents, & la langue qui luy sortoit dehors... & l'adoroient, parce qu'il faisoit riche ceux qu'il vouloit, comme Memnon & Plutus. Et à la verité ce nom que les Choluanos donnoient a leur Dieu, estoit bien à propos, encore qu'ils ne l'entendissent pas. Ils appelloient Quetzaalcoalt, qui signifie couleuvre de plume riche, car tel est le diable de l'avarice » (S. 225b). - Ueber Quetzalcouatl s. jetzt auch A. von Gall, *Quetzalcouatl*, in: Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft, VII, 3 (1930), S. 26ff.

[6] Acostas Schilderungen sind wegen ihrer unmittelbar persönlichen Kenntnis von hohem Wert: « Au sommet du temple il y avoit deux pierres ou chap-

über Klöster, Bussübungen, Opferhandlungen erweist sich der Verfasser so recht als ein Kind seiner Zeit, wenn er die hinter den religiösen Ausdrucksformen der Einwohner teuflischen Einfluss vermutet (Des Monasteres des vierges que le diable inventa pour son service[1], Des penitences & de l'austerite dont les Indiens ont vise a la persuasion du diable[2]; Des sacrifices que les Indiens faisoient au diable, & de quelle choses)[3]. Mit begreiflichem Abscheu weist Acosta in mehreren Kapiteln auf die abscheulichen Menschenopfer der Mexikaner hin (La plus pitoyable mesauanture de ce pauure peuple, est le vassellage qu'ils payoient ou diable, luy sacrifiant des hommes)[4], und erläutert näher die Vorgänge solcher Opferhandlungen bei verschiedenen Festen, die sie Racaxipe Veliztli nennen[5]. Am verwunderlichsten erscheint ihm allerdings die Anmassung des Satans, mit der er nicht nur beim Götzendienst und bei den Opfern, sondern auch bei sakramentalen Handlungen verzerrende Nachbildungen unter den Heiden eingeführt hat[6]. In

pelles, & en icelles estoient les deux idoles que j' ay dites de Vitzilipuztli, & son compagnon Tlaloc. Ces chappelles estoient taillees & ciselleés fort artificieusement, & si hautes eslevees, que pour y monter il y avoit un escallier de pierre de six vingts degrez » (S. 231).

[1] a. a. O. S. 233ff.

[2] a. a. O. S. 237b ff.

[3] a. a. O. S. 239ff; Acosta schildert hier genauer die in den Puna, den wüsten Orten vollzogenen Vogelopfer, vor allem wenn die Peruaner in den Krieg ziehen wollten; sie wurden Cuscovicça oder Conteuicça, Huallauicça, oder Sopauicça genannt.

[4] a. a. O. S. 241b ff. - Acosta gibt hier eine grauenerweckende Darstellung der Einzelheiten bei solchen Menschenopfern: « La façon ordinaire de sacrifier, estoit d'ouvrir l'estomach a celuy qu'ils sacrificient: apres luy avoi tiré le coeur encore à demy-vif, ils iettoient l'homme & le faisoient rouler par les degrez du temple, lesquels estoient tous baignez & souillez de ce sang » (S. 244).

[5] 'D'une autre sorte de sacrifices d'hommes, dont usoient les Mexiquains' (Cap. XXI): « Il y avoit une autre sorte de sacrifices qu'ils faisoient en diverses festes, lesquels ils appelloient Racaxipe Veliztli, qui est autant qu'escorchement (Schindung) de personnes. On l'appelle ainsi, pource qu'en certaines festes ils prenoient un, ou plusieurs esclaves, selon le nombre qu'ils vouloient, & apres l'avoir escorche, en revestoient de la peau un homme qui estoit depute à cet effect » (S. 245b).

[6] So berichter er von einer Art sakramentaler Speisung: « Dass der Satan die Sacramenta der H. Kirche understanden nachzuäffen » (a. a. O. Cap. XXIII): « Die Sacramenta wurden in folgender Gestalt gereicht. Die Mamaconas du Soleil, qui estoient comme Religieuses du Soleil, machten aus Mehl von Mais, die mit Blut von weissen Widdern, die am selben Tag geschlachtet worden, geknetet und gebacken worden, kleine Küchlein, die opfert man auf den-

kurzen Zügen umschreibt er die eigentümlichen Beichtübungen[1] bei den dortigen Heiden und erwähnt auch « l'abominable onction dont vsoient les Prestres Mexiquains & autres nations, & de leur sortileges »[2], um dann noch ihre anderen Zeremonien und Bräuche, besonders die Hauptfeste der Peruaner und Mexikaner[3] (' la feste du Jubile '[4], ' la feste des marchands '[5] u. a.) in ihrer religiös-sozialen Bedeutung klarzulegen. Acosta gibt in diesen aus persönlicher Berührung mit den mittelamerikanischen Ureinwohnern hervorgegangenen religionskundlichen Darlegungen einen ausserordentlich wertvollen Einblick in die mannigfachen Gestaltungen einer autogenen Religiosität. — Religionskundliches Material findet sich auch in der erst 1870 zu Mexico veröffentlichten 'Historia Eclesiá-

selbigen Tag... Alle Fremdlinge aus verschiedenen Landschaften setzte man nun in Reihe und Ordnung; dann traten die Priester herzu, die aus einem Geschlecht und Nachkommen von Liuquiyupanguy waren, die gaben einem jeden ein Stück dieser kleinen Brote mit der Bemerkung, dass sie ihnen diese Stücke gäben, qu'ils fussent confederez & unis avec l'Inga ». (S. 249). In einem weiteren Abschnitt 'De la façon que le diable s'est efforcé de contrafaire en Mexique la feste du sainct Sacrement & Communion, dont use la saincte Eglise ' berichtet er ausführlich über die Riten beim Fest des Gottes Vitzlipuztli.

[1] 'Des Confesseurs, & de la Confession dont usoient les Indiens' (Cap. XXV): « Der Inga beichtet seine Sünde nur der Sonne, dass sie solche dem Viracocha anzeigen und ihm verzeihen wollte. Wenn der Inga also gebeichtet, badet er, in der Meinung sich also von seinen Sünden zu reinigen, welches auf folgende Weise geschah; er setzt sich in ein fliessendes Wasser und spricht folgende Worte: Ich habe der Sonne meine Sünde gebeichtet, der Fluss empfange dieselbe und führe sie ins Meer, auf dass sie nimmermehr erscheinen ». Auch eine Bussitte aus Japan, Osaca, wird erwähnt, vgl. dazu R. Pettazzoni *La Confessione dei peccati.* Bd. I. 184 f.

[2] a. a. O. S. 256ff.

[3] 'De quelques festes celebrees par ceux de Cusco, & comment le diable a voulu mesme imiter le mystere de la tres-saincte Trinité' (Cap. XXVIII): « Pour conclure ce qui touche la Religion, il reste de dire quelque chose des festes & solemnitez que celebroient les Indiens, lesquelles pource qu'elles sont diverses, & grand nombre, ne pourront pas estre toutes racontes »; er berichtet über das *Capacrayme* genannte Fest, « feste riche ou principale », erwähnt das Fest *Aymorai Raymicantara Rayquis* u. a.; beschreibt ausführlicher noch das Fest *Ytu*, das im Gegensatz zu den übrigen Festen an keine bestimmte Zeit gebunden war, sondern « en temps de necessité » stattfand.

[4] Gefeiert als « Feste de Tezcalipuca, la plus solemnisee », das Acosta in Cap. XXIX (S 265ff) eingehend schildert.

[5] Es ist das ' Fest des Gottes Quetzalcoatl ', « qui estoit le dieu des riches » und der bereits in Anm. 5 zur S. 69 erwähnt wurde.

stica Jndiana (aus dem Iahre 1596), por Fray Geronimo de Mendieta (1525-1604). La publica por primera vez Joaquin Garcia Jcazbalceta'[1].

Unvergängliche Verdienste aber um die Erhaltung einer zuverlässigen Kunde über die religiösen Vorstellungen der Mexikaner hat sich der Franziskaner Fray Bernardino de Sahagun durch seine 'Historia general de las cosas de Nueva España'[2] erworben, deren einzelne Textgestaltungen (Florentiner und Madrider Handschrift), obwohl sie eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube zur Kenntnis der aztekischen Religionsanschauungen sind, merwürdigerweise in verschiedenen Teilen noch keine wissenschaftliche Ausgabe und Erklärung gefunden haben. Und doch stellt dieses Geschichtswerk eine Sammlung von Materialien dar, die « nach ganz modernen ethnologischen Grundsätzen » nicht vom Forscher selbst ausgeht, sondern vom befragten Eingeborenen, der « über alles und jedes — kaum ein Gebiet der aztekischen Kultur ist vergessen — in eigener Sprache und Deutung Auskunft » erteilt[3]. In der Vorrede zu der spanischen Version seines Werks berichtet P. Sahagun selbst, dass « er seine Sammlungen in dem Pueblo Tepeopulco, das zur Provinz von Texcoco gehöre, begonnen und danach in Santiago de Tlatelulco fortgesetzt habe ». Mit seinen

[1] Colección de documentos para la historia de México, Bd. III. - Vgl. dazu auch F. Weber, 'Beiträge z. Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika' (1911), S. 145ff; vielleicht « das Wichtigste darin ist das zweite Buch (41 Kapitel) über Sitten und Gebräuche der Mexikaner vor der Eroberung ».

[2] Zuerst hgb. von Carlos Maria de Bustamante. Bd. I-IV (Mexico, 1829-30); dann von Lord Kingsborough in *Antiquities of Mexico*, Bd. VIII (London, 1848). Leider konnten aus Ed. Selers kritischer Ausgabe des Werks bisher nur 'Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun, a. d. Aztekischen übers. v. Ed. Seler' veröffentlicht werden (hgb. v. Caecilie Seler-Sachs in Gemeinsch. mit W. Lehmann u. W. Krickeberg, Stuttgart, 1926-27). - S. auch A. von Gall, *Die Natur des Menschen und sein sittliches Handeln im Glauben der Azteken* in: « Imago Dei » (G. Krüger-Festschrift, 1932), S. 1ff, sowie ders. *Weltende und seine Vorzeichen im Glauben der alten Azteken* in « Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft », 1929, S. 34ff. - F. Weber a. a. O. S. 140ff.

[3] Vgl. dazu auch die Einleitung zu W. Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca* (1928), sowie Ed. Seler, *Altmexikanische Studien*, 1: Ein Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. Sahagun (Veröffentlichungen des Berliner Museums für Völkerkunde I, 4, 1890), S. 117ff.

Gewährsmännern — « meist ehemaligen aztekischen Priestern und Gelehrten, also Angehörigen der alten geistigen Oberschicht des Volkes », habe er über drei Jahre lang täglich sich unterhalten. Was ihm auf seine Fragen die Einwohner geantwortet, « hätten sie, in ihrer Weise, in Bildmalereien niedergelgt, und indianische Zöglinge die des Indianischen wie des Spanischen vollkommen mächtig gewesen seien, hätten die Erklärung in aztekischer Sprache unter die Bilder geschrieben ». In dem Franziskanerkloster in Mexico habe Sahagun zwar das Ganze noch einmal durchgesehen und in Abschnitte eingeteilt, allein wegen seines hohen Alters unterblieb zunächst die so nötige Fortsetzung der begonnenen Reinschrift, die erst fünf Jahre später mit daneben stehender spanischer Uebersetzung angefertigt wurde. Dem hochbetagten Forscher blieben bittere Kränkungen nicht espart — nicht nur dass seinem von der spanischen Heimat eingeforderten, von ungeheurem Fleiss zeugenden Manuskript die Drucklegung verweigert wurde, ja seine Ordensgenossen, die « in der Niederschrift der alten Gebräuche und religiösen Anschauungen eine Gefahr für das Seelenheil der Neubekehrten witterten », setzten es durch, dass durch besonderen Erlass des Königs vom 22. April 1557 alle Handschriften Sahaguns, Originale wie Abschriften, eingezogen wurden und « Befehl erging, dass Niemand und in keiner Sprache Sachen, betreffend den alten Aberglauben und die alte Lebensführung, zur Aufzeichnung brächte »[1]. Damit verschwanden diese wertvollen Urkunden, deren Aufzeichnung bereits wenige Jahre nach der Eroberung Mexikos begonnen worden war, auf Jahrhunderte in der Verborgenheit der Bibliotheken, bis sie zu Anfang des 19. Jahrhunderts wieder aufgefunden und teilweise veröffentlicht wurden. P. Sahagun starb 1590 verlassen und vergessen im Stift von Santa Cruz in Mexico. Das von ihm hinterlassene encyklopädische Riesenwerk bietet eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials zur Mythologie und Kosmologie der Atzeken, wobei besonders bedeutsam die zahlreichen Abbildungen der verschiedenen Götter in ihrer Tracht und mit ihren Attributen sind. Derartige mythisch-hieroglyphische Handschriften muss es einstmals viele gegeben haben, ehe sie dem Fanatismus und Unverständnis der christlichen Ero-

1 Ed. Seler, *Allmexikan. Studien* (1890), S. 117.

berer zum Opfer fielen. Umso unschätzbarer sind die von gebildeten Eingeborenen verfassten Kommentare zu diesen Bilderhandschriften wie die 'Historia de los Mexicanos por sus pinturas'[1] und die 'Historia de los reynos de Colhuacan y de Mexico'[2].

In seiner biographisch-bibliographischen Skizze 'Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika' (1911) weist Frdr. Weber noch auf eine ganze Reihe von spanisch-kirchlichen wie eingeboren-christlichen Autoren hin, die religionsgeschichtlich bedeutsame Nachrichten uns erhalten haben. So hat der Augustinermönch Fr. Jerónimo Roman y Zamora im ersten Teil seines 1575 erstmals erschienenen Werks 'Republicas de Indias. Idolatrias y Gobierno en Mexico y Peru antes de la conquista' über die Religion der dortigen Bewohner berichtet[3]. Ausführlich schildert die eigenartigen Göttervorstellungen, religiösen Gebräuche und Feste der alten Mexikaner auch der Dominikaner Diego Duran in seiner 'Historia de los Indios de Nueva España y Islas de Tierra Firme' (1579-81)[4], sowie der Eingeborenengeistliche Pedro Ponce in seiner 'Relacion de los Indios, de sus idolos y de los ritos de su gentilismo mexicano'[5], die aus dem Manuskript erst 1892 veröffentlicht wurde[6]. Während uns über die religiösen Erscheinungsformen im mexikanisch-mittelamerikanischen Kulturkreis noch Juan de Torquemada,[7] Fr. Toribio de

[1] Hgb. von Joaquin Garcia Icazbalceta (« Nueva collección de documentos para la historia de México », Bd. III) México, 1891.

[2] Traditions des anciens Mexicains. Hgb. von W. Lehmann (Journal de la Soicété des Américanistes. N. S. Bd. III) Paris, 1906.

[3] Hgb. in « Collección de Libros raros ó curiosos que Tratan de America » (Madrid, 1897), Bd. XIV u. XV (Fielmente reimpresas, según la edición de 1575 con una addenda de las noticias que hay en la Crónica del mismo autor, impresa en 1569); darin vor allem die Cap. II (S. 47ff) 'De la religión y dioses de las Indias de la Nueva España' und Cap. III (S. 64ff) 'De la idolatria de los reinos del Perú'.

[4] Hgb. von Jose Fernando Ramírez, Bd. I-II, México, 1867-80. - S. auch F. Weber a. a. A. S. 101ff.

[5] Hgb. in den « Anales del Museo Nacional de México », Bd. VI unter dem Titel: 'Breve relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad'.

[6] F. Weber a. a. O. S. 133 erwähnt noch einen anonymen Bericht 'Ritos antiguos, sacrificios é idolatrias de los Indios de la Nueva España y de los que primeros la predicaron', datiert vom Jahre 1541 (Colección de doc. ined. Bd. LIII und Kingsborough *Antiquities* Bd. IX).

[7] S. F. Weber a. a. O. S. 154ff.

Benavente (Motolinia)[1] sowie der Azteke Hernando Alvarado Tezozomoc[2] wichtige Mitteilungen erhalten haben, werden wir über die südamerikanischen Kulturgebiete und über den peruanischen Kulturkreis (Inka-Reich), auch hinsichtlich ihrer religiösen Gestaltungsformen unterrichtet durch den Jesuiten Blas de Valera[3], den eingeborenen Historiker des Inka-Reichs Garcilaso de la Vega el Inca[4], den Geistlichen Christobal de Molina[5], den Visitador gegen die noch vorhandene Pflege der alten Religion Francisco de Avila[6], sowie durch die aus jesuitischen Kreisen um 1615-24 hervorgegangene, erst 1879 veröffentlichte 'Relacion de las costumbres antiquas de los naturales del Piru', in der eine zuverlässige « Schilderung der religiösen Gebräuche und sonstigen Sitten der alten Peruaner gegeben wird, soweit der Autor diese noch nach 100 Jahren feststellen konnte »[7]. Eine vielzitierte ausführliche Schilderung hat der schon genannte Abbé Martin Dobrizhoffer von dem Volksstamm der Abiponer in Paraquay in seiner 'Historia de Abiponibus' (3 Tle, Viennae, 1784) gegeben, der 18 Jahre

1 F. Weber a. a. O. S. 137ff.

2 F. Weber a. a. O. S. 107ff.

3 F. Weber a. a. O. S. 235f; leider sind seine Schriften grossenteils verloren oder bisher nicht wieder zum Vorschein gekommen.

4 F. Weber a. a. O. S. 219f; 236ff.

5 F. Weber a. a. O. S. 264ff; Molina verfasste zwei Abhandlungen: 'Del origen, vida y costumbres de los Ingas, senores que fueron desta tierra, y cuantos fueron, etc.' und 'De las fabulas y ritos de los Ingas' (letztere erschien, 1913, zu Santiago in 'Revista Chilena de historia y geografia'. Año III, Bd. V unter dem Titel ' Relación de las fábulas y ritos de los Ingas ').

6 F. Weber a. a. O. S. 268f: De Avila « verfasste 1608 einen Bericht über den Götzendienst und die abergläubischen Vorstellungen der Eingeborenen... in der Weise, dass er Originalzeugnisse aus dem Munde der Indianer in Quechua niederschrieb » und sie dann ins Spanische übertrug. Diese Quechuahandschr. befindet sich noch auf der Nationalbibliothek in Madrid. Es sind daraus, wie Weber angibt, nur 6 Kapitel ins Spanische übersetzt worden: ' Tratado y relacion des los errores falsos dioses y obras supersticiones y ritos diabólicos en que vivian antiquamente los indios de las provincias de Huaracheri etc.'; in engl. Uebersetzung hgb. con Cl. R. Markham unter dem Titel: 'A narrative of the errors, false gods and other superstitions... of the provinces of Huarochiri, Mama and Chaccla' (in « Works issued by the Hakluyt Society », London, 1873).

7 Vgl. dazu F. Weber a. a. O. S. 269. Unter dem Titel: ' Relación anónima de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú hgb. von Marcos Jiménez da la Espada (Tres relaciones de antigüedades Peruanas) ', Madrid, 1903.

als Missionar dort weilte und seinem Werk auch einen wegen seiner Milde vielbeachteten[1] Abschnitt über 'die Religion der Abiponer' (II. Teil, S. 76 ff) einfügte. Wie man gegenüber den oft wenig zuverlässigen zahlreichen Reiseberichten die durch langjährigen Aufenthalt in einem Lande gewonnene eindringende Kenntnis von Land und Leuten allmählich zu würdigen begann, zeigen deutlich die einleitenden Bemerkungen zur deutschen Ausgabe (Wien, 1783): « Soll man den Missionaren nicht mehr Glauben beimessen, als jenen herumziehenden, einbildischen Reisenden, welche ohne das Innere der Provinzen selbst gesehen zu haben, und ohne in der Landessprache bewandert zu sein, von ganzen Nationen blos nach dem, was ihnen in dem Ort, wo sie ans Land stiegen, in die Augen fiel, ihr Urteil fällen; und die Missionare, die ihren vorgeblichen Beobachtungen widersprechen, der Welt als schwärmerische und abergläubische Leute darstellen? » — Verschiedene, selbst heute noch verwertbare Nachrichten über die religiösen Anschauungen der Urbevölkerung des amerikanischen Kontinents sind auch in einzelnen Récueils der 'Lettres édifiantes et curieuses' (Paris 1717-1738) enthalten, so (XX, 1731, S. 100ff) der Bericht des P. Le Petit aus Nouvelle Orleans: 'Des sauvages Natchez, leur Religion, description de leurs temples, & des ceremonies de leur culte' (1730)[2].

Die persönliche Berührung mit den Glaubensvorstellungen der indianischen Stämme sowie die Kenntnis der älteren religionskundlichen Literatur (J. Acosta, F. Lopez de Gómara, Garcilaso de la Vega el Inca u. a.) regte den Jesuiten J. François Lafitau zu seiner vergleichenden Studie: 'Moeurs des sauvages Ameri-

[1] S. K. Thies, *Entwicklung der Beurteilung und Betrachtung der Naturvölker* (1899), S. 72.

[2] Vgl. dazu auch A. van Deursen, *Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern* (1931), S. 237 Anm. 1; s. auch die hier angeführten 'Jesuit Relations'. - Einen kürzeren Abschnitt: 'Von der Religion der Indier' enthält auch Joh. Carvers, *Reisen durch die innern Gegenden von Nord-Amerika i. d. Jahren 1767 u. 1768.* Aus d. Engl. (Hambg., 1780) S. 320ff; er gibt eine « Beschreibung von der Religion der Nadowessier, soweit er sie kennen gelernt habe ». « Sie erkennen einen Schöpfer oder höchstes Wesen, das alle Dinge regiert. Die Tschipiwäer nennen dies Wesen Manim oder Kitschi Manitu, und die Nadowessier Wäkon oder Tongo Wäkon, den grossen Geist, und sehn es als die Quelle des Guten an, aus welcher nichts Böses herkommt ».

quains, comparées aux moeurs des premiers temps' (2 Bde, Paris, 1724) an, die als einer « der ersten grösseren Versuche » angesehen werden darf, « die Ethnographie zur Erklärung der antiken Religion heranzuziehen » und eine vergleichende Betrachtung religiöser Erscheinungsformen anzubahnen. Unter ausführlicher Benützung klassischer Autoren wie Julius Firmicus, Arnobius, Lactantius, Apulejus u. a. sucht er nach Parallelen mit den religiösen Vorstellungen der Bewohner Amerikas, wobei er den hieroglyphisch-symbolischen Charakter des Gottesbegriffs nachdrücklich betont[1]; so sei ebenso wie in der hieroglyphischen Theologie der Antike auch bei den amerikanischen Völkern der Sonne göttliche Verehrung zu teil geworden[2]. Auch « das Feuer als das lebhafteste Element, welches die oberste von aller Materie befreiete Intelligenz am Besten vorstellt, dessen Kraft beständig wirksam ist, und das überdies ein Ausfluss der Sonne zu sein scheint », wird fast von allen Nationen in Amerika verehrt, denn z. B. bei den Natchez an der Golfküste finde sich deutlich Pyrolatrie[3]. Wenn O. Gruppe (a. a. O. S. 59) meint, dass Lafitau « nicht immer richtig zwischen der beobachteten Tatsache und der von ihm hineingetragenen Deutung habe unterscheiden können », so lag das an der oberflächlichen Vergleichsmethode jener Zeit, die lediglich auf Aeusserlichkeiten ach-

[1] S. 123 schreibt Lafitau: « De toutes les Religions, dont nous ayions connoissance dans les Indes Orientales & Occidentales, il n' y en a pas une seule qui ne soit Hieroglyphique, & dont la Théologie ne soit pleine de Symboles: ce qui sert à appuyer ma conjecture, que j'insinuerai davantage dans la suite, que ce furent nos premiers Peres eux-mêmes, qui crurent devoir reveler les choses de Dieu par un langage mysterieux, auquel la vanité des hommes ajoûtant ensuite beaucoup du sien, la Religion se trouva mêlée d'une infinité de fables absurdes ».

[2] a. a. O. S. 128ff: 'Soleil, Symbole de la Divinité'. « Le Soleil est la Divinité des Peuples de l'Amerique, sans en excepter aucun de ceux qui nous sont connus. Ce n'est pas seulement au Perou, que le Soleil étoit honoré d'un Culte particulier, & que les Roys le regardoient comme l'Auteur de leur Origine. Grotius (Dissert. de Origine Gentium American.) & Hornius (De Origine Gentium American. Lib. 4; cap. 16) ont pretendu, que les Incas du Perou étoient Originaires de la Chine, par ce que les Souverains de l'un & l'autre Empire se disoient fils du Soleil » (p. 130); hier liegt bez. China ein Missverständnis vor.

[3] a. a. O. S. 166ff: 'Feu sacré en Amerique'. « Dans la Louisiane, les Natchez ont un Temple, où une Garde veille sans cesse à la conservation du Feu perpetuel, qu'on a grand soin de ne jamais laisser éteindre » (167).

tete, aber nicht in das Wesen der einzelnen Gestaltungsformen einzudringen vermochte. Er glaubte z. B. in dem Abschnitt: 'Traits d'Antiquité remarquables dans l'Initiation du Devin Caraïbe' (I, 349f) bei « den Wilden im mitternächtigen America » dieselben Initiationsriten vorzufinden wie bei den Völkern des Mittelmeeres[1]. Gleichwohl hat er gerade auf kultischem Gebiet manche zutreffende Parallele festgestellt, was indirekt auch jüngst C. Seler-Sachs bestätigte[2]. Als eine Art Religionsübung[3], « die mit der Erbsünde einen natürlichen Zusammenhang zu haben scheint », betrachtet er auch die seltsame Sitte der sog. Couvade[4]. Sind ihm hier Parallelen aus dem Abendland nicht bekannt, so umso mehr auf dem Gebiet animistischer Vorstellungen, der Magie, der Traumdeutung und Wahrsagekunst (z. B. bei den Abenaquis und Algonquinen die Pyromantie « ou Divination par le feu »)[5]. Die beiden Schlussabschnitte: 'Des signes de Judaïsme & de Christianisme troüvés en Amerique' und 'Du Culte de la Croix en Amerique' beschäftigen sich mit der schon damals ganz im Hintergrund auftauchenden Frage nach der Ursache eigentümlich konvergenter Erscheinungen, wie der Beschneidung, der Bussübungen oder einer Art sakramentaler Speisung, wie sie J. Acosta von Peru und Mexico berichtet[6]. Gegenüber der von Hugo Grotius in seiner 'Dissertatio altera de origine gentium Americanarum' (1642 bezw. Paris 1643) vertretenen Ansicht vom Ursprung der Völker des

[1] a. a. O. S. 265ff.

[2] *Frauenleben im Reiche der Azteken. Ein Blatt aus der Kulturgeschichte AltMexikos* (1919).

[3] a. a. O. S. 183ff: 'Bacchanales des Anciens'.

[4] a. a. O. S. 256f: 'Pratiques de Religion': « La coûtume qu'avoient les Tybareniens de se mettre au lit aux couches de leurs femmes, est une pratique de Religion, qui semble avoir une connexion naturelle avec le péché originel »

[5] a. a. O. S. 387. - Auch beschreibt Lafitau die 'Divination par l'Enthousiasme' « und was davon zu halten ist » bei den Indianern und vergleicht damit die Berichte bei Heliodor aus dessen *Historia Aethiopica*. Wie er Acostas ' Hist. moral de las Indias' wiederholt als Quelle angibt, so erwähnt er auch (S. 311) « L'Inca Garcilasso, de qui j' ai tiré la substance de tout ceci » als Gewährsmann seiner Darstellung. Leider ist bisher das Quellenverhältnis dieser ganzen völker- und religionskundlich so bedeutsamen Literatur noch ununtersucht geblieben und sind darum die Abhängigkeitsbeziehungen schwer feststellbar.

[6] a. a. O. S. 421ff; bei J. Acosta a. a. O. Lib. V, cap. 23: 'Comme le diable s'est efforcé d'enuivre, & de contrefaire les sacrements de la saincte Eglise'.

meridionalen America aus der Christenheit Aethiopiens hält[1] Lafitau fest, dass weder die Peruaner noch die Mexicaner jemals eine Kenntnis unserer Religion gehabt haben[2]. Umso merkwürdiger dünkt ihm die wiederholt bezeugte Nachricht, dass das Zeichen des Kreuzes auch in America noch vor Ankunft der Europäer in Ehren gehalten worden sei. Zur Erklärung dieser Erscheinung könne man annehmen, dass schon in früher Zeit ein europäisches Schiff an die Küste Amerikas im Sturm getrieben worden sei, wahrscheinlicher ist ihm aber: « c'est que quoique la Croix soit le signe du Chrétien, elle n'est pourtant pas une marque infaillible du Christianisme, & de la Prédication de l'Evangile » (I, 441). Und unter Hinweis auf J. Lipsius, Gretser und besonders A. Kircher[3] betont er, dass das Kreuz « étoit un symbole sacré dans la Religion des Anciens, & sur-tout dans les mysteres d'Isis... entre les Hieroglyphes des Egyptiens, il n'en voit point de plus saint, de plus efficace, & de plus parfait, que sa Croix Hermetique, ou Isiaque, dont il attribuë l'invention a Mercure Trismegiste »[4]. Die richtig gesehene Konvergenz dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung fasst er schliesslich in die vorsichtigen Worte zusammen: « La Croix qui étoit le symbole de la vie de l'Eternité, ayant aussi été l'instrument, dont le Redempteur s'est servi pour nous ouvrir les portes d'une Eternité heureuse » (I, 444). J. F. Lafitau' s Abhandlung hat in deutscher Uebersetzung J. F. Schröter[5] seiner anonym 1752 zu Halle erschienenen 'Allgemeinen Ge-

[1] Vgl. dazu die für jene Zeit charakteristiche Kontroverse zwischen Joh. de Laet (Antwerpiani) 'Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De Origine Gentium Americanarum' (Amsteldami, 1643); Hugonis Grotii, 'De Origine Gentium Americanarum' Dissert. altera, adversus obtrectatorem (Paris, 1643), die Lafitau a. a. O. S. 412 Amm. zitiert; sodann die 'Responsio ad Dissertationem secundam Hugonis Grotii' von Joh. de Laet aus dem Jahre 1644, der 1652 eine weitere umfangreiche Abhandlung von Georg Hornius 'De Originibus Americanis' (4 Bücher erschienen im Haag) folgte.

[2] Lafitau beruft sich dabei auf Acosta, dem « ne lui vient pas seulement en pensée, que ces choses ayent été empruntées du Christianisme, & que jamais les Peuples du Pérou & du Mexique ayent eu connoissance de nôtre Religion » (a. a. O. I, S. 425).

[3] Athan. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio.* Rom, 1652-54.

[4] a. a. O. I, S. 441.

[5] J. G. Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen* (1885) gibt S. 33 als Uebersetzer des Lafitau'schen Bandes Joh. Friedr. Seyfart in Halle an.

schichte der Länder und Völker von America', nebst einer Vorrede von S. J. Baumgarten (I, Teil, S. 53ff) eingefügt und im zweiten Teil eine wohl auf Acosta und Garcilaso de la Vega el Ynca beruhende Darstellung der 'Religion der Peruaner' (S. 215ff) gegeben[1]. Beinahe die gleichen Quellen benützt auch C. de Pauw zu dem in seinen 'Recherches philosophiques sur les Amériquains' eingefügten Essay 'Ueber die Religion der Amerikaner' (Deutsche Ausgabe Berlin, 1769 unter dem Titel: 'Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner oder wichtige Beiträge zur Geschichte des menschlichen Geschlechts', Bd. II, 219ff)[2].

Die beste zusammenfassende Schilderung des 'Religionssystems der Mexicaner' am Ende des 18. Jahrhunderts bot auf Grund eingehender Benutzung von « spanischen und mexicanischen Geschichtsschreibern, Handschriften und Gemälden der Indianer » der mehr als 36 Jahre in seinem Geburtsland Mexico weilende Francisco Saverio Clavigero in seiner 'Geschichte von Mexico' (italienisch unter der Titel: *Storia antica del Messico* 1780/81 zu Cesena erschienen; ins Englische übers. durch C. Cullen, London 1787; deutsch in 2 Bdn, Leipzig, 1789/90 auf S. 342ff (I)[3] und S. 577 (II)[4]), der eine ausführliche Quellen-'Nachricht von Schriftstel-

[1] Auf S. 850ff ist auch ein kurzer Abschnitt über die 'Religion der Caraiben' enthalten, der auf C. de Rochefort *'Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amerique'* (1658; deutsch 1688) begründet ist.

[2] De Pauw beginnt seinen wissenschaftlich wertlosen Essay mit dem Hinweis darauf, « dass die Peruaner und Mexikaner vor der Entdeckung der neuen Welt eine Art von Beichte und Abendmahl gehabt » hätten - eine Beobachtung, die damals weite Kreise lebhaft beschäftigt zu haben scheint; ein zweiter ziemlich konfuser Brief handelt 'über den grossen Lama' (Bd. II, 235ff). - Da man weithin in fremden Religionen nur lächerlichen Aberglauben sah, so wurden zuweilen bei deutschen Bearbeitungen die religionskundlichen Nachrichten ausgelassen, wie z. B. in der auszugsweisen Uebersetzung (durch M. Chr. Sprengel) von Ph. S. Gilii's 'Saggio di Storia Naturale, Civile e Sacra de Regni e delle Provincie Spagnuole di Terra Ferma nell'America meridionale' (Rom, 1782, 3 Bde) unter dem Titel: 'Nachrichten vom Lande Guiana, dem Orenocoflûs, und den dortigen Wilden' (Hamburg, 1785), obwohl ausdrücklich betont wird, dass Gilii sich achtzehn Jahr als Heidenbekehrer unter den Wilden am Orenocofluss aufgehalten habe (Einl. S. V.).

[3] Hier wird ziemlich eingehend 'Von der Religion der Mexicaner, insonderheit von ihren Göttern, Tempeln, Priestern, Opfern, Gelübden; von ihren Fasten und Kasteyungen' gehandelt.

[4] Unter den verschiedenen Abhandlungen im Anhang steht hier die mit dem Titel: 'Von der Religion der Mexicaner', die sich namentlich gegen die

lern der alten Geschichte von Mexico' vorangestellt ist, z. B. über F. Lopez de Gómara, Fr. Toribio de Benavente (Motolinia), Bernardino de Sahagun, Juan de Tobar, der dieselbe indianische Quelle wie J. d'Acosta benutzte, dann über Pedro Ponce, Bartolomé de las Casas, Juan de Torquemada u. a. Für die Kenntnis Mexicos und seiner Bevölkerung galt Clavigeros Geschichte viele Jahrzehnte als « führende Autorität » (vgl. auch Chr. W. Flügge. 'Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions-und Kirchengeschichte', 1801, S. 124)[1].

Das neuentdeckte, bisher völlig isolierte, aber ziemlich bewohnte Amerika erschloss der allgemeinen Betrachtung der

Ausführungen des H. von Pauw wendet, der « vielen Streit vermieden und sein Werk vor dem harten Tadel gesichert hätte, den so viele verständige Männer in Europa dagegen geäussert » haben, wenn er den von ihm verurteilten Unsinn der Americaner in Religionssachen mit den religiösen Besonderheiten der anderen Nationen der alten Welt verglichen haben würde. Darum will der Verfasser zeigen, dass « die Religion der Mexicaner nicht so abergläubisch, unanständig, kindisch und unvernünftig sei, als die von den cultiviertesten Nationen in Europa in alten Zeiten... Wir finden bei den Mexicanern keine Spur von jenen abscheulichen Gewohnheiten, die bei den Römern und anderen Völkern des Altertums so gemein waren » (584). Immerhin muss der Verfasser seine 'Schutzrede' für die Mexicaner dahin einschränken, dass « ihre Religion in Ansehung des Menschenfressens gewiss barbarischer war als die von den Römern, Egyptern und anderen cultivierten Nationen: aber man müsse auch einräumen, dass sie an manchen andern Stücken nicht so albergläubisch, abgeschmackt und unanständig » gewesen ist (S. 593).

[5] Auf Grund der « Nachrichten eines Garcilasso de Vega, Acosta, Ulloa, Correal, Lery, Charleroix, Condamine, Rochefort u. a. » erschien auch 1777-1781 Frankfurt a. M. eine von Purmann herausgegebene populäre Darstellung der 'Sitten und Meinungen der Wilden in America' (4 Tle), die auch über die Religionsbegriffe « der Peruaner (I, 77ff), der Apalachiten (I, 432ff), der Caraiben (II, 27ff), der Negersclaven (II, 197ff), der Mexicaner (II, 286ff), der Nordamericanischen Völker (III, 64ff) » ausführlicher berichtet. - Von dem hier erwähnten Werk des Spaniers A. de Ulloa *Noticias Americanas* (Madrid, 1772) hatte 1780 J. A. Dieze eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: 'Physikalische und historische Nachrichten vom südlichen und nordöstlichen America' (Leipzig) herausgegeben, die auch S. 130ff einen Abschnitt: 'Von der Religion der Indianer, ihren Begräbnissen' etc. enthält. - Eine 'Religionsgeschichte amerikanischer Völker' im Rahmen einer 'Religionsgeschichte ungesitteter Völker' versucht Joh. G. Lindemann im dritten Teil (Stendal, 1786) seiner 'Geschichte der Meinungen älterer und neuerer Völker im Stande der Roheit und Cultur, von Gott, Religion und Priestertum' zu geben durch die Beschreibung der Religion der Brasilianer, Apalachiten, Karaiben, Negersclaven, Mexikaner, Peruaner, der Einwohner von Chili, der Wilden von Kanada, der Einwohner von Otaheite, der Grönländer (S. 111-200).

Menschheit nicht nur in ethnologischer, sondern auch in religionshistorischer Hinsicht dem Abendland neuartige Probleme[1]. So bewegte die Gemüter « die Frage nach dem Ursprung der Bevölkerung, nach ihrer Rasseneinheit untereinander und mit den übrigen Menschen » und es wurden darüber die sonderbarsten Hypothesen aufgestellt (von Möbius, De Guignes u. a.)[2]. Aber auch in der religiösen Achtung des primitiven Menschen trat ein Wandel ein, indem durch die missionarische Berührung das Urteil über die Wilden als eines hassens- und verachtenswerten Geschlechts, das die Bezeichnung Mensch zu Unrecht führe, allmählich auch ein Verständnis seiner naturhaft gebundenen sittlichen Eigenart einsetzte und damit sich eine freilich vorerst gefühlsmässige Einfühlung in ihre ursprügliche Religiosität anbahnte. Der Primitive mit seinen Tugenden und Schwächen wurde als ein noch auf der Kindheitsstufe stehender Mensch angesehen und dementsprechend sein vernunftwidriger Aberglaube milde beurteilt, ja man empfand mit Rousseauscher Sentimentalität aus übersättigter Kultur heraus zuweilen eine besondere Sympathie mit den im idyllisch-glückseligen Naturzustand lebenden Menschen auf fernen, meist wenig bekannten Erdteilen.

München R. FR. MERKEL

1 Vgl. dazu das 1617 zu Frankfurt erschienene Sammelwerk von Phil. Zigler 'America, Das ist / Erfindung und Offenbahrung der Newen Welt / deroselbingen Völcker Gestalt / Sitten / Gebräuch / Policey und Gottesdienst / in dreyssig vornemste Schiffahrten kürtzlich und ordentlich zusammengefasset'... in Druck gegeben von John Theod. de Bry, das auch religionsgeschichtlich wertvolle Angaben aus den von Seefahrern erkundeten Völkern Amerikas enthält. Als Anhang wurde beigefügt: 'Americae Pars Quarta sive Insignis & admiranda Historia de reperta primum Occidentali India a Christophoro Columbo Anno MCCCCXCII. Scripta ab Hieronymo Bezono Mediolanense, qui istic annis XIIII versatus, diligenter omnia observavit. Addita ad singula fere capita, non contemnenda scholia, in quibus agitur de earum etiam gentium idolatria'. Frankfurt, 1594.

2 K. Thies a. a. O. S. 78.

RASSEGNE ED APPUNTI

La poesia popolare religiosa in Italia

Ho cominciato la lettura dell'eccellente volume, in cui Paolo Toschi studia la poesia popolare religiosa d'Italia nella sua forma « più importante », ossia nei canti narrativi*, dalle due Appendici, che occupano un buon terzo del volume e contengono l'una XLIX Tavole analitiche dei canti, e l'altra un Indice generale comparativo.

I canti elencati nelle Tavole con i necessarî rimandi bibliografici e con l'indicazione, per ciascuno, del primo verso, del numero e della qualità dei versi o delle strofe, sono, con le varianti, oltre *ottocento*. La classificazione adottata, per regioni e categorie, consente di farsi rapidamente un'idea del « repertorio » di ciascuna regione. L'Indice comparativo mostra la diffusione dei singoli canti e gruppi nel territorio nazionale, e si sarebbe potuto facilmente completare con alcune cartine geografiche.

Un censimento di questo genere (da confrontarsi, meglio che con gli *Inizî* del Tenneroni, con gl'indici della scuola finnica) non s'era ancora tentato da noi. Compiendolo, il Toschi ha dato alle sue indagini un fondamento statistico geografico di grande valore, e indicato « nei suoi particolari criterî d'attuazione, un metodo utile di ricerca (estensibile anche con molto vantaggio agli altri generi di poesia popolare) ». Che il censimento sia riuscito senza lacune, né egli s'illude né alcuno vorrebbe pretendere. Troppe regioni d'Italia sono ancora da esplorare a fondo; e quel che si è raccolto finora, è spesso disperso e quasi sepolto in pubblicazioni non facilmente reperibili. Per il territorio che mi è più familiare, delle Tre Venezie, aggiungo in nota,

* Paolo Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*. (Biblioteca dell' « Archivum Romanicum », Serie I vol. XXIII). Firenze, Olschki, 1935-XIII. In-8°, pp. 250. — L. 80.

e offro al T. in segno di riconoscenza per la sua paziente fatica, alcune varianti che non fa meraviglia gli siano sfuggite, o ch'egli non poteva conoscere, perchè inedite.(*)

Alla ricchezza dell'informazione risponde l'importanza dell'esame cui il T. ha assoggettato la nostra poesia popolare reli-

(*) Tav. XLI. S. Antonio. — A. Pasetti, *Canti popolari trentini*, p. 115. (Sant'Antonio ziglio giocondo. - Var. della legg. sicil., 15 v. in prevalenza otton.).

S. Lorenzo. — Widter Wolf, *Volkslieder aus Venetien*, p. 83. (Voléu sentir una bela legende. - Lez. molto corrotta, che si riallaccia all'orazione Italia centr.).

Tav. XLII. Il Castellano. — Widter Wolf, p. 76. (Non prestare a nessuno mai la fede. - 4 ottave irregolari).

Tav. XLIII. (Ciclo pasquale). Frammento della Passione Ital. centr. I. - Pasetti p. 117. (O Santa Catarina da la roda. - 12 endec.).

Altro frammento della stessa. — Pasetti p. 118. (Chi vol sentir el pianto del gran torto. - 24 endec.).

Passione Ital. centr. III. — Marchesan, *Treviso Medievale* II 306. (La Madona se disparte. - 15 v. irregolari. Altra var. a p. 307).

[I giorni della Passione. — Marchesan II 306. (Dialogo fra Gesù e la Madonna, in prosa ritmica intram. di qualche verso. Si può confrontare con « l'orologio della Passione »)].

(Ciclo natalizio). Viaggio a Betlemme. — Pasetti 130. (Sam Giusep el vol nar via. - 21 v., in parte otton.).

(Altre leggende). Maria Maddalena. — Pasetti 116. (Maria Madalena te eri bela. - 14 endec. Altra var. di 16 endec.).

Tav. XLV. Santa Elena. — Istr. inedito. (Santa Elena de Roma imperatrice. - Framm. di 6 endec.; è dubbio se appartengano a una leggenda o si debbano identificare con la preghiera, che comincia nello stesso modo, nota dalle Marche, *Arch. Trad. Pop.* VII 534).

Tav. XLVI. Il piccolo maggiore. — Istr. inedito. (Una volta iera un picolo maiore. - Endec. legati parte in quartine, parte in strofe irreg.).

La cortigiana. — Istr. inedito. (A Napoli una dona cortigiana. - Endec. in parte legati in quartine).

Tav. XLVII. (Ciclo pasquale). Il sogno di Maria. — Bartoli, *Das Dalmatische* II 24. (In col muncial fero joina basalca. - 16 v. irreg.).

Il sogno di Maria. — Istr. inedito. (Benedeta la casa de S. Bortolomio. - Contam. con altri motivi).

(Ciclo natalizio). Nascita di Gesù. — Istr. inedito. (La note de Nadal. - Var. più e meno lunghe; v. irregolari, in preval. otton.).

(Altre leggende). Maria Maddalena. — Istr. inedito. (Chi vol sentir una bela orasione - di Maria Madalena la diremo. - 31 endec. - Si riallaccia all'orazione Ital. Centr.).

I canti in endecasillabi si cantano in Istria sul motivo delle villotte.

In una seconda edizione delle Tavole sarà opportuno staccare il Friuli dalla Venezia Euganea per unirlo alla Venezia Giulia. Nella Bibliografia concern. la Venezia Euganea, è caduta, per una svista del tipografo, l'indicazione Bernoni 2, *Preghiere popolari veneziane*, Venezia 1873, a cui si rimanda sovente nelle Tavole.

giosa, studiandone le origini e la storia, gli aspetti formali e funzionali, il valore estetico. S'avverta però che non è, questo del T., un libro pacatamente riassuntivo di ricerche proprie e altrui. È, piuttosto, nonostante la lunga maturazione (vedere le « dediche » e il discorso premesso alla raccolta di canti religiosi del 1922, ch'ebbe gli elogi, fra l'altro, del Croce) un libro vivace, anche polemico, che s'addentra in un territorio poco esplorato, tracciandovi nuovi sentieri destinati parte a diventar vie maestre, parte a essere abbandonati col progresso dell'esplorazione. Libro anche non tutto uguale, che procede, per forza, ora con ampiezza e ora per accenni, che alterna l'audacia con la cautela; ma ch'è sorretto, in ogni pagina, da un'intima adesione al tema trattato.

Secondo il contenuto e le fonti da cui traggono l'origine, il T. ha diviso i canti così:

I. Leggende agiografiche.

II. Leggende moraleggianti e leggende sullo stato delle anime dopo la morte.

III. Leggende ispirate dalla Bibbia e dai Vangeli: *A*) Ciclo pasquale; *B*) Ciclo natalizio; *C*) Altre leggende ispirate dai Vangeli; *D*) Leggende tratte dal Vecchio Testamento.

Più feconda e fruttuosa, sotto ogni aspetto, è la distinzione, secondo criterî formali, nei tre « gruppi principali » di storie (siciliane) in ottave, orazioni in endecasillabi rimati o assonanti e canzoni epico-liriche. Nel corso della trattazione, trovano opportuno rilievo anche altri componimenti: canti narrativi in metri lirici, *canzoni* lirico-narrative, preghiere e scongiuri narrativi. Solo rimane in penombra (insieme con i *gosos* sardi, che rappresentano una « produzione nata e rimasta sul luogo ») il gruppo delle « storie » toscane. Accenni a tali storie si leggono qua e là; e fanno rimpiangere anche di più che non sia stato meglio chiarito il posto che spetta ad esse nel quadro della nostra poesia religiosa.

In due soli capitoli (III e VII) sono trattati i gruppi primo e terzo, delle storie in ottave e delle canzoni epico-liriche. Al secondo gruppo (dei canti in endecasillabi) sono dedicati i tre capitoli IV, V e VI, che costituiscono, in tutti i sensi, il corpo centrale del volume.

Le « storie in ottave » sono diffuse in tutta la Sicilia (ch'è anche il loro luogo d'origine) e nell'Italia meridionale, con qualche eco nell'Italia centrale. Esse svolgono, per lo più ma non

esclusivamente, temi leggendarî moraleggianti, sono opera, non tutta anonima, di poeti popolari — che si sono ispirati, secondo il T., a modelli preesistenti di altre regioni d'Italia e in particolare della Toscana — e non risalgono (eccettuato forse qualche singolo canto) più in su del sec. XVI, con una produzione ininterrotta che giunge al tempo presente. Sulla dipendenza delle storie siciliane da quelle toscane, sui rapporti di esse da un lato con le stampe popolari d'altre regioni, dall'altro con la poesia narrativa sacra siciliana dei sec. XIV e XV, avremmo gradito qualche cenno di più; ma sarebbe forse uscito dal piano e dall'economia del volume. La diffusione delle storie è avvenuta per mezzo della trasmissione orale e, sussidiariamente, della stampa; aggiungo « sussidiariamente », perchè le stampe non trasmettono la parte musicale che accompagna le storie e che il popolo apprende solo dalla tradizione orale.

Se dalla Sicilia, trascurando i componimenti minori, passiamo all'Italia del Nord, vi troveremo come forma tipica di poesia religiosa, oltre che profana, le canzoni epico-liriche. Quelle a soggetto religioso sono poche in confronto di quelle profane, e anche meno diffuse: segno che la loro propagazione incontrò ostacoli maggiori. A uno studio dei problemi che queste canzoni presentano, il T. rinunzia, perché uno studio di tal genere dovrebbe estendersi anche alle canzoni profane. In massima, il T. accetta la nota tesi del Paris circa l'età e provenienza di queste canzoni, ma pensa che « in realtà i fatti siano molto più varî e complessi di quel che non apparissero all'insigne romanista francese ».

I capitoli centrali del volume sono dedicati, come s'è detto, alle leggende in endecasillabi rimati o assonanti, che il T. giudica « la parte più importante per la sua diffusione, per la sua antichità e per la sua bellezza » di tutta la poesia religiosa del popolo italiano, aggiungendo che tutto il suo lavoro « non è stato fatto altro che per poter estrarre [queste leggende] dalla confusione e dalla mescolanza in cui esse si trovavano con tutta l'altra poesia di sacro argomento, raccoglierle in un gruppo a sé e dirne per la prima volta quei caratteri che servano a renderle riconoscibili e distinguibili da tutti gli altri canti e poemetti religiosi popolari ».

Diciamo subito che questi capitoli, nonostante i dissensi che possono suscitare, reggono il confronto con quanto di meglio si è scritto in Italia su questioni di poesia popolare.

I risultati principali si possono riassumere nelle tesi seguenti:

i canti narrativi in endecasillabi rimati o assonanti sono nati nelle regioni centrali d'Italia, e più precisamente nell'Umbria e nell'Abruzzo;

essi non sono « divisi né divisibili in strofe », non « atteggiati entro schemi metrici fissi », ma composti liberamente di versi rimati o assonanti in serie variabili di due, tre o più rime o assonanze, alternanti con versi o serie di versi arimi; e questa loro forma metrica, che supplisce la mancanza di schemi fissi con modi tradizionali di procedimento, è « naturale e originaria »;

quanto all'età, questi canti risalgono ai primi secoli della letteratura e si hanno a considerare, come tipo, preesistenti alle poesie e ai poemetti religiosi dei sec. XIII-XV conservatici dai codici; i loro autori appartengono « alla parte più umile ed oscura del popolo », si trovano « in una posizione spirituale (stato d'animo, pensiero, attitudini artistiche), semplice e primitiva »; non attingono che alla tradizione orale.

Queste tesi in parte concordano, in parte divergono da quelle sostenute da altri studiosi. Il Salvadori, che notò per primo l'importanza dei canti narrativi dell'Italia centrale, propendeva ad assegnar loro come luogo d'origine la Toscana. Il Barbi ed altri li credettero composti originariamente in forme metriche fisse. E circa il rapporto loro con i poemetti antichi conservatici da codici e stampe, se il Magnanelli espresse idee affini a quelle del T., altri o identificarono canti e poemetti, o derivarono quelli da questi. Non vi è problema che il T. non abbia ripreso in esame, inserito nel suo ordine e cercato di approfondire. Questo è il suo grande merito; e poco importa se l'una o l'altra delle soluzioni prospettate, in una materia che consente di procedere quasi soltanto per indizî e induzioni, possa apparire dubbia. Soprattutto dà da pensare (per ripetere le stesse parole del T.) la tesi sostenuta da lui nella questione, di non lieve momento, della forma originaria dei canti, tesi che, contro l'uso di tutta la nostra poesia dei primordî, ammette, accanto alle serie di versi rimati e assonanti, serie prive del legame della rima o assonanza. Poco mi par che giovi il confronto con gli scongiuri, che non sono cantati e hanno, spesso, un andamento più di prosa cadenzata che di verso; né convince l'osservazione che quella metrica « forma un tutto solo col contenuto », perché la stessa impressione si può ritrarre da canti sicuramente « corrotti »;

anzi la « corruzione » produce talvolta lo stesso effetto della pàtina che lega e fonde i colori d'un dipinto. I canti, più sono lunghi, e meno resistono, specialmente se, come questi, non sono affidati alla memoria di cantastorie di mestiere. Posso sbagliare, ma nei canti più brevi del gruppo la rima mi pare più salda; come è più salda nelle preghiere popolari conservateci dai codici, le quali, se non rientrano nel gruppo dei nostri canti, pure vi si riconnettono in qualche modo.

Su quella presunta forma originaria il T. ha fondato, in parte, la tesi che fa precedere i nostri canti ai poemetti dei secoli XIII-XV. Sarebbe fuor di luogo credere che, venendo a mancare quell'argomento, la tesi debba capovolgersi; se ne potrà giudicare solo dopo compiute le indagini che il T. stesso ritiene necessarie « per vedere e dire quali precisi rapporti corrano fra le orazioni..... e i diversi gruppi di poesia narrativa antica di soggetto sacro, e quanto abbiano dato e preso da ciascun gruppo e quanto contengano in sé di originale ». Intanto, le orazioni sono state lucidamente *ambientate* ed è stata messa « in rilievo la necessità di considerarle sempre in mezzo e in rapporto con tutta la nostra antica poesia religiosa ».

*
* *

L'indole di questa rivista non mi consente di fermarmi sulle pagine in cui il T. discorre, con molto discernimento e buon gusto, del « valore poetico » dei canti narrativi religiosi popolari. Accennerò piuttosto ai rapporti di questi canti con la vita religiosa dei volghi, all'importanza ch'essi hanno per lo studio della religiosità popolare.

Il T. ha dedicato a questi aspetti della poesia popolare religiosa due paragrafi dei capitoli III e IV e non piccola parte del capitolo V, mettendo in rilievo il valore pratico dei canti e le occasioni in cui la religiosità si esprime nel canto. In sostanza, i canti assolvono funzioni non dissimili da quelle di « qualsiasi altra preghiera prescritta dalla religione »; onde il nome ch'essi prendono in tutta Italia di *orazioni* (in Sardegna, di *gosos*). Né tale funzione si esaurisce sempre nel « ripensamento commosso » che il racconto suggerisce ed ispira, ma si collega in vario modo a un potere arcano attribuito al racconto stesso. Da qui nascono

quei « rapporti fra gli scongiuri e la poesia narrativa religiosa » di cui il T. ebbe a trattare in questi SMSR VIII 86 sgg. L'argomento è ripreso in esame a proposito del canto che il T. designa col nome di *Passione Italia Centrale* III, e che rientra nel gruppo, antico e diffuso anche fuori d'Italia, delle preghiere del venerdì.

In Sicilia, i canti si riconnettono strettamente con le feste religiose, che radunano poeti estemporanei e cantastorie. Il popolo « impara e diffonde »; e ricanta poi ciò che ha imparato anche « in occasione sia della messe sia della vendemmia ».

Delle orazioni dell'Italia centrale, solo alcune, e specialmente quelle sulla Passione, si riconnettono tuttora con le feste religiose. Certe formule iniziali e finali dei canti fanno credere ch'essi siano stati un tempo in rapporto con la tradizione giullaresca e dei cantastorie; ma al dì d'oggi di cantastorie non vi ha più traccia, e sopravvive solo qualche ricordo, sbiadito, di poveri che cantavano per mestiere. Depositarî delle orazioni sono i contadini, che le « cantano specialmente le sere d'inverno nelle stalle, quando vi si raccolgono per godere un po' di caldo e di riposo. In generale, un contadino non le canta da solo, ma davanti a un gruppo più o meno grande di ascoltatori, che qualche volta partecipano come parte corale al canto ».

Diremo, riassumendo queste notizie, che se i canti sono preghiere, sono preghiere collettive; come sono collettive tutte le maggiori manifestazioni della religiosità popolare.

GIUSEPPE VIDOSSI

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

RAFAEL KARSTEN, *The Origins of Religion*, London, ' Kegan Paul, Trench Trübner a. Co. ', 1935, pp. VIII-328.

R. Karsten, professore di « moral philosophy » nell'Università di Helsinki, non è soltanto uno specialista di etnografia sud-americana (egli ha passato 6 anni nell'America Meridionale viaggiando e studiando diverse popolazioni, ed è autore di *The Civilization of the South American Indians, Indian Tribes of the Gran Chaco, The Head Hunters of Western Amazonas*, ecc.), ma è anche un attento indagatore dei fenomeni della religiosità primitiva.

Le sue osservazioni in questo campo sono condensate nel presente volume, che riprende in esame tutti i più discussi problemi della odierna scienza delle religioni. Alla soluzione di questi problemi l'A. intende portare un contributo di fatti nuovi, desunto in parte dal suo proprio e speciale campo di studi, l'America del Sud, in parte dalla etnografia dei popoli ugro-finnici, che in questi ultimi anni è stata molto studiata da Russi e da Finlandesi, ma le loro ricerche, per esser state scritte e pubblicate in lingue meno note, non sono abbastanza conosciute.

Ad ogni modo, di questa sua più ricca esperienza e cultura etnografica, l'A. si vale non per costruire alcun sistema nuovo, anzi per ritornare, se mai, su delle posizioni che molti sono disposti a considerare superate. L'animismo classico tyloriano, che in questi ultimi anni ha ceduto alle varie teorie ' preanimistiche ', ha nel Karsten un difensore e un sostenitore convinto. Non che egli neghi i fenomeni extra-animistici della magia, ecc.: ma stima che non pochi fatti del primitivismo religioso si spieghino meglio in base all'animismo che in altro modo. Per es., come conclusione del capitolo dedicato al culto degli animali, egli preferisce derivarlo dalla credenza che in un dato animale risieda effettivamente uno spirito, anzichè dal carattere ' strano ' o ' misterioso ' di certi animali come vorrebbero il Marett, il Westermarck e altri.

La critica del K. è particolarmente radicale e vivace contro il preteso ' monoteismo primordiale ' e i suoi presupposti extrascientifici. La scuola etnologica storico-culturale in genere e tutto il connesso movimento di studi ha in lui un avversario deciso. Ad esempio (per restare nel campo dell'America meridionale), egli non ammette che i Fuegini o i popoli del Chaco siano « più primitivi » rispetto ad altre tribù del Sud-America. I Fuegini, ai quali già Darwin assegnò un posto dei più bassi nella scala dei tipi umani, non appartengono, secondo il K., alla *Urkultur*. Il loro preteso monoteismo rivela manifeste influenze missionarie.

R. Pettazzoni.

Rob. Will, *Le Culte: Étude d'histoire et de philosophie religieuses* T.e III: *Les éléments sociaux du culte* (« Études d'histoire et de philosophie religieuses pubbliées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg », Fasc. 29). Paris, F. Alcan, 1935, pp. VIII-536.

Col presente Volume ha termine quest'opera fondamentale sul culto, iniziata nel 1925. Il suo piano è noto. L'A. distingue nel culto tre elementi fondamentali: Dio, il fatto cultuale, la società religiosa. A questi tre elementi corrispondono rispettivamente i tre volumi: dopo avere studiato nel primo il carattere *religioso* del culto (metafisica), e nel secondo le *forme* del culto (fenomenologia), il terzo è dedicato agli elementi *sociali* del culto (sociologia). Tutta l'opera è costruita con criteri rigorosamente sistematici. Lo spirito informatore è quello della religiosità protestante. La concezione religiosa fondamentale è teocentrica: Dio non è soltanto l'oggetto, ma anche il soggetto del culto. Opera teologica, dunque, anzichè storica. Invano si cercherebbe qui una caratterizzazione differenziale delle singole religioni storiche dal punto di vista del culto. Ancor meno, un disegno dello svolgimento del culto nelle singole religioni. Ma anche lo storico delle religioni seguirà con interesse, p. es., la partizione degli ambienti religiosi cultuali in profani e sacri; e la suddivisione dei profani in disorganizzati (l'orda, la folla, la razza, l' umanità), primitivi (totemismo, ecc.), politici (la tribù, il popolo, lo stato), economici (le classi economiche), culturali, e quella degli ambienti sacri in comunità, chiesa, setta, monacato, ecc.

L'autore si è trovato più volte nella necessità di adottare termini nuovi: *cultique* accanto a *cultuel; cultualité*; anche *mysté-*

rique « pour désigner ce qui a rapport aux mystères antiques », proprio come io circa lo stesso tempo sentii il bisogno di introdurre, con lo stesso senso, il termine *misterico* (*I Misteri*, Bologna, 1924).

R. Pettazzoni.

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*. Parte seconda, volume III: *Siria - Hittiti - Asia Minore - Grecia*. Indice dei volumi I-III (Storia delle Religioni, XII), Bologna, Nicola Zanichelli, 1936, pp. x-294.

Al secondo volume sulla storia della confessione dei peccati tiene ora dietro, dopo breve intervallo, il terzo, dedicato alla trattazione della confessione presso gli antichi Siriani, gli Hittiti, alcuni popoli dell'Asia Minore e della Grecia. Con questo volume l'opera non è però finita. Il Pettazzoni ha in animo di estendere le sue ricerche ancora alle religioni che si potrebbero chiamare moderne, nella cui confessione dei peccati entrano nuovi elementi, diversi da quelli prevalenti nelle religioni trattate nei tre volumi già usciti. Ha fatto bene quindi il Pettazzoni ad aggiungere in coda al presente volume una tavola contenente la concordanza dei motivi e delle formole ricorrenti nei testi confessionali e simili (tavola molto perspicua e che ci fa cogliere quasi direi con mano le dipendenze storiche e letterarie tra le confessioni dei peccati presso i popoli dell'antichità), nonchè un indice molto ampio delle materie dei tre volumi: esso occupa le pp. 221-294.

Alla religiosità dell'antica Siria in rapporto alla confessione dei peccati e al concetto del peccato, il Pettazzoni ebbe occasione di accennare già nel secondo volume, quando trattò della confessione egiziana. Qui egli parla a lungo di alcuni passi di lettere di Tell el-'Amārnah, dai quali emerge che anche gli antichi Siriani conoscevano senza dubbio la confessione, la quale si faceva segnatamente in circostanze critiche, come sarebbe il caso di malattia, ma anche per peccati commessi contro il principe e re, peccati dunque non veramente religiosi ma assimilati a questi, poichè è noto che in tutta l'Asia occidentale antica il re o principe era quasi un dio — e in qualche caso lo era effettivamente —, e quindi ogni trasgressione ai suoi comandi e ai suoi decreti era un peccato bello e buono. A Gubla la confessione dei peccati si faceva, secondo il Pettazzoni, alla dea della città, quantunque i testi parlino vera-

mente soltanto di *ilāni*, ' dèi ' in genere, senza specificare. Questa circostanza, della connessione della confessione con un culto di una dea il Pettazzoni mette a profitto per spiegare la genesi storica della confessione nella religione della Dea Siria (pp. 11-25). Dedotta dall' acuto esame delle fonti la forma della confessione connessa col culto di questa dea, l' autore si pone il problema dei rapporti storici di tale confessione. Rapporti si hanno coll' Asia Minore, ma non ve ne sono invece colla Babilonia. L' autore estende l' esame dalla confessione alla figura divina femminile col cui culto quella sta in nesso e perviene alla conclusione che tanto la Dea Siria quanto la Grande Madre di Frigia, che è appunto la dea micrasiatica della confessione, risalgono alla stessa divinità femminile presemitica, prefrigia e prehittita, che si potrebbe chiamare anatolica in genere. È certo che anche la confessione risale allo stesso antichissimo sostrato, primitivo, come dimostrano segnatamente l'estrazione del sangue che in Asia Minore accompagnava la confessione e l'involontarietà del peccato.

Riguardo agli Hittiti, pp. 39-46, il Pettazzoni prende in esame le preghiere di Muršiliš di Ḫatti rivolte agli dèi in occasione della morìa che durante il suo regno colpì sì duramente il paese, e delle quali ebbi a trattare anche io recentemente in questi stessi *Studi e Materiali*. In qualche punto l'autore diverge dall'interpretazione che ne avevo data. Per il significato di *piran tarnā-* è da vedere quanto il Götze espone con grande ampiezza in *Neue Bruchstücke zum Grossen Text des Ḫattušiliš und den Paralleltexten*, Leipzig 1930, pp. 64-76. In paese anticamente hittita è attestata una pratica confessionale in epoca ellenistica in nesso col culto di Zeus Asbamaios in Cappadocia (pp. 46-49), pratica con alcuni tratti primitivi, come l'ordalia dell'acqua, alla quale si sottomettevano i peccatori.

Il capitolo successivo è dedicato tutto all'Asia Minore, vale a dire alle iscrizioni confessionali della Frigia (pp. 54-64), della Lidia (pp. 65-74), a quelle imprecatorie di Cnido (pp. 74-76), a un'iscrizione di Filadelfia (pp. 77-80), allo studio delle origini della confessione dei peccati in Asia Minore (pp. 80-115), e ai riflessi letterari della confessione micrasiatica in Tibullo, Ovidio e Giovenale (pp. 115-131). Questo capitolo è certamente il migliore di tutto il libro. L'analisi e l'esposizione del contenuto delle iscrizioni surrammentate e l'esame delle origini della confessione dell'Asia Minore mettono in chiara luce tutti i lati migliori del metodo storico-religioso del Pettazzoni. Segnatamente le pagine sulle origini, il

modo così chiaro e convincente col quale egli elimina via via le origini che lo studioso potrebbe prender in considerazione, per arrivare poi infine, quasi sospinto dai fatti stessi, necessariamente alla conclusione giusta, che la confessione delle iscrizioni dell'Asia Minore è di origine micrasiatica, anatolica in altre parole, la conoscenza perfetta che egli dimostra delle civiltà antiche della penisola anatolica, della quale neppure uno specialista potrebbe avere una migliore, fanno di queste pagine quanto di meglio il Pettazzoni abbia scritto finora sulla storia della confessione dei peccati.

Nel capitolo dedicato alla Grecia (pp. 163-199) viene esaminata la confessione nella religione di Samotracia, nell'orfismo e presso Epicuro. Qualcuno, come il Reitzenstein, aveva creduto di poter sostenere che la confessione dei peccati era una volta largamente diffusa nel mondo greco. Invece il nostro autore ne delimita molto bene il campo di espansione e sa anche spiegarci perchè essa compare proprio nei tre punti indicati. Nelle pagine sulla religione di Samotracia l'autore ci dà qualche nuova interpretazione di alcuni suoi tratti, interpretazione che diverge anche da quanto egli stesso aveva propugnato in un suo lavoro giovanile su questo soggetto.

Anche questo volume attesta l'informazione veramente completa ed esatta che il Pettazzoni ha delle civiltà prese in esame riguardo alla confessione dei peccati, la conoscenza perfetta della letteratura in merito e il senso acuto delle dipendenze dei nessi storici.

Giuseppe Furlani.

ERLAND EHNMARK, *The Idea of God in Homer* (Dissertation submitted at the School of classical Archaelogy and Ancient History at Uppsala), Uppsala, Almquist and Wiksells, 1935, pp. XIV-104.

L'A., discepolo di A. W. Persson, ha condotto questa Dissertazione in maniera egregia, sì da costituirne un modello del modo come si possano o si debbano applicare i metodi e i risultati dell'etnologia religiosa allo studio delle religioni classiche: la sostanziale bibliografia preposta alla trattazione ne offre un'opportuna conferma.

Non conviene, osserva l'A., fare una troppo netta divisione tra la concezione omerica del mondo divino, e quella dei tempi posteriori. Anche gli dei omerici sono concepiti come «potenze»,

conforme ai risultati dell'etnologia religiosa, e queste potenze sono concepite animatisticamente, cioè come personali, grazie al concetto di vita e non a quello di spirito.

Il capitolo più originale del volume è quello nel quale l'A., pur tenendo conto, dopo gli studi dello Jorgensen, del diverso modo con cui Omero tratta gli dei quando li descrive avvivandoli con la sua fantasia e quando accenna in maniera astratta e generica all'effetto della loro azione nello svolgimento dei fatti, sostiene che ciò avviene non tanto per artificio letterario quanto per rendere più psicologicamente realistica la sua descrizione, in vista delle alte classi sociali a cui si dirigeva.

Per ciò che concerne il potere del fato, esso appare in Omero non tanto come potere personale degli dei quanto come l'ordinamento delle cose (e come tale superiore agli dei), ma tendente ad identificarsi con la volontà e l'attività degli dei medesimi. Il concetto del fato come potenza che guida i destini del mondo conforme a un principio di giustizia è in complesso bene radicato in Omero e sotto questo aspetto rappresenta uno stadio avanzato dell'evoluzione religiosa. Idee non nuove — dunque — su questo vessato argomento, ma esposte con grande chiarezza, su la base di un riesame personale.

Nicola Turchi.

Rodolfo Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, N. Zanichelli 1936, pp. 276, L. 15.

Il libro risulta dalla riunione di cinque studi: Responsabilità e sanzione nel più antico pensiero greco; Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca; Studi sull'eleatismo; Il superamento dell'utilitarismo e la coscienza morale nella dottrina epicurea; Nuovi studi sull'infinito nel pensiero antico. Argomenti tutti di carattere filosofico, meno il primo, che si riferisce al problema del fato. Intorno al quale mi pare si debba dire che in Omero, come nella coscienza popolare, il concetto di fato è duplice, e cioè o si riferisce a casi di ineluttabilità cieca che capitano ad uomini inconsapevoli, com'è p. es. il caso della morte di Sarpedone che neppure Zeus può impedire; o si applica a casi di cattiva volontà individuale nei quali è più evidente, almeno in un primo piano, il malo uso della libertà

dell'arbitrio, com'è il caso di Egisto adultero ed omicida, non ostante l'ammonimento di Ermete.

Di questi due aspetti il primo corrisponde al concetto più genuino di fato o destino, contro il quale è vano lottare. I due punti di vista finiscono poi per fondersi, con prevalenza del secondo, grazie allo sviluppo della coscienza morale, che tende a stabilire i principî e le norme dell'equilibrio sociale, e al maturare del pensiero filosofico che vuol vedere nel mondo della coscienza individuale e della vita sociale il riflesso della mente divina. Ma non è facile, per la mancanza degli anelli intermedi, stabilire le tappe di questo progressivo sviluppo.

Quanto al rapporto tra problema umano e problema cosmico, mi pare evidente che la speculazione sul cosmo abbia preceduto quella sull'uomo e che l'A. fa bene — non ostante le riserve — a concordare nella sostanza con W. Jaeger che di recente (*Paideia*, 1934) ha confermato la legittimità di questo processo del pensiero. Anche l'etnologia religiosa la conferma perchè il primitivo concepisce, sì, il mondo divino sul modello del gruppo umano (e come potrebbe fare altrimenti?), ma ritiene che da questo mondo superiore venga a tutta la natura e al gruppo umano il ritmo delle sue azioni e manifestazioni. È questa immersione nella natura che offre la materia della prima speculazione; il mondo della coscienza individuale, come microcosmo interiore, sorge solo in un secondo tempo. Lo studio dei miti dei popoli incolti e civili e la storia della speculazione filosofica dei Greci confermano questo punto di vista.

Nicola Turchi.

Studies in Greek Religion (University of Oregon Publication, V, 1, nov. 1935), Eugene, Oregon, 1935, pp. 61.

Questo fascicolo fa parte della serie «Studies in the Humanities» (I, 2) pubblicata dalla Università oregonense, e contiene cinque studi, tre della prof. Clara Smertenko: *The Political Relations of the Delphic Oracle, Greek Drama as Religious Ritual* (che dovevano far parte di un volume su la religione greca), e *The Political Sympathies of Aeschylus*, già pubblicato in «Iournal of Hellenic Studies», LII (1932), pp. 233-5; e due di G. N. Belknap: *Religion in Plato' States* e *The Social Value of Dionysiac Ritual*.

Intendimento della defunta Signora Smertenko nel compilare

il progettato volume su la religione dei Greci, era quello di lumeggiare il significato e il valore della religione greca nell'epoca della sua fioritura storica, specialmente nel sec. V. Essa perciò esamina la funzione dell'oracolo delfico soprattutto come elemento conservatore e come sostegno delle grandi famiglie aristocratiche contro l'orfismo e la religione dionisiaca dissolvitori dell'antica religione tribale, e perciò favorevoli alla tirannia. Così si spiega — secondo l'A. — la diffusione da esso imposta del culto degli eroi, cioè degli antenati gloriosi, specialmente a rimedio di calamità, e l'iniziativa di purificazione dall'omicidio, purificazione che valeva in fondo, più che a calmare i rimorsi, a rinforzare le antiche tradizioni sociali di scoperta e punizione del delitto. L'oracolo di Apollo non è stato un predicatore di morale religiosa; col predicare la moderazione (σωφροσύνη) ha raffrenato più che spronato il lussureggiante spirito creatore della Grecia. Sarebbe stato forse più esatto affermare che l'influenza morale dell'oracolo va di pari passo con lo sviluppo della Grecia civile e che p. es. il caso di Oreste — che l'oracolo scagiona nel foro della coscienza in quanto egli ha seguito l'ordine della divinità, pur sottoponendolo al giudizio dell'Areopago per il lato esterno e sociale della sua colpa — dimostra un'effettiva influenza etico-giuridica dell'oracolo stesso su la civiltà greca.

Da segnalare anche lo studio di G. N. Belknap su la religione nella repubblica di Platone in quanto l'A. mette in rilievo che nella Repubblica e nelle Leggi Platone ha voluto compiere una valutazione sociale della religione greca.

Nicola Turchi.

C. Clemen, *Die Religion der Etrusker* (« Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte », 7) Bonn, Röhrscheid, 1936.

Questo volumetto rende un buon servigio agli studiosi della religione etrusca perchè, in 60 sostanziose pagine, raccoglie ed espone tutti i dati, di fonti e di letteratura, che si riferiscono all'argomento, senza dimenticare opportuni cenni al problema etnico e a quello linguistico.

Il C. reagisce alla corrente più recente che cerca in ambiente greco, italico o preitalico le origini della civiltà e della religione etrusca e si mantiene fedele all'ipotesi tradizionale della prove-

nienza micrasiatica circoscrivendola tuttavia al nord-ovest della regione e precisamente alla Lidia dove la città di Tyrsa ha potuto dare, in analogia di altre formazioni onomastiche, agli Etruschi il nome di Tyrs-enoi o Tirreni.

Il C. pone giustamente in rilievo che le fonti dirette che possediamo su la religione etrusca si riferiscono sopratutto alle credenze ultramondane: queste sono documentate dalle pitture tombali, mentre dall'iscrizione della mummia di Agram sembra doversi ricavare una cerimonia funeraria con menzione di libagioni di vino e della bara.

L'esposizione del mondo divino degli Etruschi è fatta su la base del fegato bronzeo di Piacenza integrato dall'opera di Marziano Capella e dal noto passo di Seneca (*Nat. Quaest.* II, 32) sul sistema gerarchico degli dei etruschi e la divisione e il controllo della loro azione fulguratrice. Il fegato di Piacenza è, per il C., una conferma della provenienza asiatica degli Etruschi, dato che se ne hanno riproduzioni in argilla anche presso i Babilonesi.

Quanto alla triade capitolina il C. avrebbe fatto bene a chiarire che, non già il concetto di Giove, Giunone e Minerva i Romani hanno ricevuto dagli Etruschi, ma soltanto la loro associazione ternaria e la loro collocazione in un tempio tripartito, il che è cosa di assai minore rilievo. Tutti gli altri apporti, stando all'elenco stesso del C., sono ben povera cosa, e quelli che hanno conservato un'importanza pratica, come la disciplina fulgurale e l'aruspicina, sono state sempre dai Romani stessi considerati di provenienza etrusca, cosa che sarebbe stato opportuno rilevare.

Giustamente, a parer mio, si nega che Vertumno possa essere una forma di Tinia localizzata nell'Etruria del Sud, perchè la sua figura, della quale non abbiamo altra informazione all'infuori della nota elegia di Properzio, in nessun modo lo ravvicina a una divinità uranica; e se nell'Etruria del Sud egli è assurto al primo luogo, ciò può essere dovuto a contingenze storiche che sfuggono alla nostra indagine.

Anche la relazione tra i 12 dei Consenti e i 12 segni zodiacali sembra al C. — come dato babilonese — una conferma all'origine asiatica degli Etruschi, ma giova notare che quella relazione, la quale si ritrova nei tardi feriali rustici, prova soltanto la diffusione dell'astrologia babilonese in occidente durante l'epoca ellenistica.

Nicola Turchi.

KAROLA VAHLERT, *Praedeismus und Römische Religion* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde), Limburg a. d. Lahn, 1935, pp. 80.

Il lavoro è diviso in tre capitoli. Nel primo l'A., dopo avere esposto la teoria predeistica in generale e aver citato alcuni esempi della sua applicazione a spiegare culti romani, fa le seguenti critiche alla interpretazione predeistica della religione romana: 1) gli elementi su cui i predeisti si fondano per la costruzione della loro teoria sono troppo incerti e malsicuri e troppo vasto è il campo lasciato alle ipotesi; 2) il concetto di evoluzione implica che nelle fasi più antiche della religione si trovino i germi destinati a svilupparsi nelle fasi successive, mentre nel campo della religione romana questi legami fra i vari stadi della evoluzione non esistono; 3) la teoria predeistica nega ogni valore alla tradizione letteraria e al mito; 4) la tendenza livellatrice del predeismo porta a una concezione del primitivo carattere dei Romani che contrasta con la loro successiva grandezza; 5) la spiegazione utilitaria degli antichi riti e la materializzazione dei concetti astratti svalutano il concetto di religione.

Nei due capitoli seguenti l'A. esamina le figure di Pilummus e di Pales: valorizzando i dati della tradizione antica, quasi completamente trascurata dai predeisti, e mettendo a profitto tutti gli aiuti offerti dalla filologia, dall'etimologia, dall'iconografia e dall'analogia, essa giunge a risultati veramente nuovi e interessanti.

Pilummus non è una divinità di ordine secondario sorta dall'uso di colpire col *pilum* la soglia di casa dopo la nascita di un bambino, ma ha un posto importante nell'antica religione romana: egli è nello stesso tempo dio del fulmine, progenitore di una stirpe e *deus coniugalis*.

Nel saggio su Pales l'A. dimostra la infondatezza dell'interpretazione predeistica che collocava in due momenti distinti dello sviluppo della religione romana il sorgere dei riti delle Parilia e quello della divinità Pales. L'A. nota poi la coincidenza del *dies natalis* del tempio di Pales con le *Nonae Caprotinae* (7 Luglio) ed esamina i rapporti mitici che intercorrono fra le due feste e gli elementi comuni nelle figure di Pales e di Iuno. Dall'indagine risulta, e l'ipotesi trova una conferma nell'etimologia dei nomi delle due divinità, che Pales è un aspetto speciale di Iuno: la *Iuno natalis* della città di Roma. Accanto a Pales divinità femminile c'è un'omonima divinità maschile corrispondente al

Genius: essi formerebbero un'antica coppia divina, di cui uno dei membri, la figura maschile, sarebbe presto passata nell'ombra.

Paola Franchetti.

IRWIN EDMAN, *The Mind of Paul* (« Studies in Religion and Culture », Schermerhorn Lecture III), New York, Holt, 1935, pp. 187.

Il volume contiene cinque conferenze tenute dall'A., per invito del « Department of Religion » della Columbia University, nella primavera del 1933.

La trattazione del suggestivo tema non è condotta dal punto di vista cattolico e nemmeno da quello protestante ortodosso, specialmente per l'interpretazione simbolica del mistero dell'Eucaristia; essa è però condotta con grande amore e rispetto per il tema, e con evidente preoccupazione di obiettività, com'esigeva la sede dove le conferenze sono state lette.

Il punto su cui, a mio parere, l'A. ha fatto bene a insistere è l'ebraicità di san Paolo. La dialettica dell'Apostolo è rabbinica, come giudaica è la sua concezione di Dio, quella del regno di Dio e del Messia che lo doveva attuare; e questa ebraicità ha certamente pesato nel suo spirito molto più che non la cultura greco-alessandrina che gli è derivata dall'ambiente della sua città natale e dalle correnti religiose del tempo.

Altro punto su cui l'A. ha opportunamente insistito è la visione di Cristo avuta dall'Apostolo, visione che ha determinato tutto un nuovo orientamento della sua vita, che ormai sarà non più la sua vita ma quella di Cristo in lui, di Cristo che non è, per Paolo, un'idea filosofica ma una persona viva piena di grazia e di verità, dal Padre inviata per riscattare il male del mondo.

Sopra questa formazione rabbinica e su questa profonda esperienza mistica individuale s'innesta l'apporto che a Paolo può esser venuto dalle religioni di mistero. L'A. non lo nega, ma non lo sopravvaluta, non solo perchè sul terreno delle constatazioni è difficile stabilire le esatte relazioni di dipendenza o parentela tra il cristianesimo e le religioni di mistero, ma perchè il rito iniziatico cristiano, qual'è concepito da Paolo, non ha carattere magico, ma esige per l'efficacia la corrispondenza spirituale del fedele; perchè il cristianesimo ha elementi di superiore ascetismo,

di trasformazione individuale che mancano alle religioni misteriche; e perchè di fronte alle figure mitiche delle misteriosofie Cristo è una figura storica, la cui provvidenziale venuta al mondo si ricollega con la eredità religiosa ebraica della caduta di Adamo e con l'aspettazione del regno di Dio.

Noto una svista dell'A.: a pag. 140 si parla di un bagno di sangue nei culti di Iside e di Osiride; probabilmente l'A. voleva alludere al taurobolio del culto metroaco.

Nicola Turchi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

I. Zolli, *Israele: Studi storico-religiosi*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche 1935. 1 vol. di pp. XX-415.

Libro denso di erudizione, che raccoglie quaranta studi e ricerche, in parte già pubblicati su varie riviste (anche nella nostra), ed ora sottoposti a rielaborazione. Libro utile, ad ogni modo, perchè tratta di argomenti — di carattere magico-religioso, culturale, folkloristico, storico-geografico, religioso — che generalmente non si trovano trattati di proposito nelle opere dedicate alla storia della religione d'Israele, le quali invece si muovono sempre sul binario consacrato delle tappe fondamentali dello sviluppo religioso-politico del popolo ebraico.

Il volume rende un servigio anche agli studiosi della fenomenologia religiosa in generale in quanto sviluppa dati e situazioni della vita liturgica e devozionale non solo del giudaismo biblico, ma anche di quello moderno. Segnalo sotto questo aspetto, tra gli ultimi nove saggi dedicati alla religiosità popolare ebraica, i seguenti: Lo *shofar* (Buccina), L'etimologia di «rombo»; Il rito pasquale e il suo nesso col Kippur; *Wetashlikh* (La confessione presso i corsi d'acqua); La luna nel pensiero e nella prassi del popolo ebreo.

Nicola Turchi.

Atti del III Congresso Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari (Trento 1934) (Comitato Italiano per le Arti Popolari). O.N.D., Roma, 1936-XIV, pp. 662.

Al congresso di Trento per le Arti e le Tradizioni Popolari ci fu anche una Sezione dedicata alla religiosità popolare, nella quale furono svolte le seguenti comunicazioni:

Pasqua C. Clementi, *Caratteristiche della religiosità popolare trentina*; Saverio La Sorsa, *Gli ex-voto*; Em. Lovarini, *Segnali del tempo ed istruzioni agrarie in un pronostico del 1614*; Luciano Morpurgo, *Proposte per una vasta e fedele raccolta delle tradizioni popolari*; Carmelina Naselli, *Diffusione ed interpretazione del Pater Noster di S. Giuliano in Sicilia*; Pietro Sembianti, *Superstizione nella medicina popolare trentina*; Paolo Toschi, *La poesia popolare religiosa trentina*.

ERHARD HENTSCHEL, *Die Mythen von Luzifers Fall und Satans Rache, in der altsächsischen Genesis* (« Religion und Geschichte » hgg. von Joachim Wach, 4), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935. 1 vol., di pp. XX-82.

È uno studio dedicato a uno dei primi monumenti della letteratura tedesca, nel quale il racconto biblico della caduta di Lucifero dal cielo e della conseguente vendetta che egli ne prende sopra l'umanità, viene esaminato alla luce di tutte quelle credenze naturistiche e animistiche che dall'antico paganesimo germanico sono andate a confluire nella figura del diavolo, in omaggio al versetto del salmo: *omnes dii gentium daemonia*. Sotto questo aspetto — osserva l'A. — il diavolo presso i Germani ha soltanto un'analogia con il tentatore biblico ed è divenuto una figura puramente mitologica.

Quest'opera, sovraccarica di note erudite, giova soprattutto agli studiosi della lingua e della letteratura tedesca delle origini, ma interessa anche la scienza delle religioni per l'esame che vi si fa del valore del mito nella religione e nella letteratura.

Volk und Volkstum: Jahrbuch für Volkskunde, hggeb. von Dr. Georg Schreiber, München, Kösel-Pustet, 1936, pp. 212, tavv. XVI.

Come primo frutto della costituzione di una Sezione folkloristica in seno alla 'Görres Gesellschaft' compare col titolo suddetto questo primo Volume di un 'Annuario per il Folklore'. La maggior parte dei 23 articoli che vi sono contenuti (il primo, di Th. Grentrup, si occupa di definire il significato del termine Volkstum) tratta di argomenti di folklore religioso, religiosità popo-

lare, arte religiosa popolare, non solo in paesi tedeschi, ma anche nell'Inghilterra anglicana, nella Gallia merovingia, nel Venezuela (ex-voto in argento). Chiudono il volume un abbondante Miscellanea, una serie di recensioni e 16 tavole di figure.

Harry M. Hyatt, Folk-Lore from Adams County Illinois, (Memoirs of the Alma Egan Hyatt Foundation), pp. xvi-726, New York, 1935.

Questo grosso volume contiene, in 10949 numeri, accuratamente classificati per materie, una informazione completa del folklore di Adams County, nell'Illinois. Non sono molti credo i territori il cui folklore è raccolto e ordinato in una così esauriente monografia. Bisogna esserne grati all'Autore, che è anche direttore della 'Fondazione Alma Egan Hygatt', tanto benemerita degli studi mercè la pubblicazione dei nuovi periodici *Egyptian Religion, Maya Research, Aethiopica.*

Jatindra M. Chatterjee, *The ethical conceptions of the Gatha,* 2.d edit., Bombay, Karani (1935), pp. 28+598+10.

L'idea centrale di questo libro è che zoroastrismo e induismo sono come il lato concavo e il lato convesso di una medesima curva: *mazdayasna* e *viśnuyasna* sono come i due occhi della civiltà ariana, di quella civiltà che ha dato al mondo anche il buddhismo e il giainismo, dunque in complesso quattro delle religioni principali dell'umanità, di contro alle tre di origine semitica (giudaismo, cristianesimo, islamismo). Di fronte a questo rapporto di massima similarità del zoroastrismo con l'induismo sta quello di massima differenza fra il zoroastrismo e l'islamismo. In certo senso si può dire, e lo dice infatti il Dr. Bhagavan Das nell'Introduzione, che il libro del Chatterjee è come un ponte gettato fra il zoroastrismo e l'islamismo, ciò che ha indubbiamente « un grande valore pratico per l'India attuale », — ma ha un grande interesse anche per gli studiosi Occidentali.

NOTE E NOTIZIE

Un nuovo insegnamento universitario di Storia delle Religioni

Nella R. Università di Firenze è stato ripristinato l'insegnamento della storia delle religioni, mancante da alcuni anni in seguito al ritiro del prof. U. Fracassini. Tale insegnamento è stato affidato per incarico al prof. Nicola Turchi.

Una nuova rivista di Storia delle Religioni

Sotto gli auspici della « Columbia University » incomincerà a uscire prossimamente a New York un nuovo periodico dedicato agli studi di storia e scienza delle religioni, col titolo *The Review of Religion*. Sarà diretto da Raymond C. Knox e Herbert W. Schneider, con l'assistenza di un ' Editorial Board ', di cui fanno parte il prof. Louis H. Gray ed altri insigni studiosi.

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari

IL CALENDARIO DI GEZER E IL SUO VALORE STORICO-RELIGIOSO[1]

Alla memoria del mio predecessore nella cattedra di Ebraico della R. Università di Firenze, David Castelli, nel centenario dalla sua nascita (30 Dicembre 1836).

Che cosa volesse significare e a che scopo dovesse servire il così detto « calendario agricolo » che fu scoperto nel 1908 a Gezer nella Palestina meridionale, è ancora un mistero. Quella piccola tavoletta, recante inciso un elenco di mesi contradistinti da un determinato lavoro agricolo, costituisce un enigma per il quale sono state tentate molte e diverse soluzioni, senza però che se ne sia ancora trovata una che possa considerarsi in tutto soddisfacente.

Ricordiamo brevemente il contenuto della tavoletta, e cerchiamo di veder chiaro nelle sue incertezze di lettura e di interpretazione, dovute da un lato alla rozzezza e all' imperizia del campagnuolo che tracciò l' iscrizione senza riuscire a conservare costante la forma delle singole lettere nè ad evitare di doversi correggere più volte, e dall'altro lato ai molti segni che non fanno parte del testo attuale e che possono essere resti di un testo precedentemente inciso, ovvero anche lesioni accidentali.

[1] Abbreviazioni: AAA = Acta Academiae Aboensis; AOF = Archiv für Orientforschung; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; BJPES = Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society; DB = Dictionnaire de la Bible; EI = Epheme[illegible] für semitische Epigraphik; HUCA = Hebrew Union College Annual; JPOS = Journal of the Palestine Oriental Society; Mél. = Mélanges de la Faculté orientale, Université Saint-Joseph, Beyrouth; PEFQS = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement; RB = Revue Biblique; REJ = Revue des Études juives; RHPR = Revue d'Histoire et Philosophie religieuse; RS = Revue sémitique; ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. I titoli dei libri biblici sono abbreviati nel modo consueto, e così quelli della letteratura talmudica (M. = Mišnà; Tos. = Tosefta; b. = Talmud babilonese; j. = Talmud gerosolimitano).

La prima linea si apre col gruppo delle tre lettere *jrḥ*, che ritornerà otto volte nell'iscrizione, e che indubbiamente significa « mese ». Segue, dopo un segno dubbioso che ritornerà anch'esso più volte sebbene non molto costante nella forma, la parola *'sf*, « raccolta », ossia « immagazzinamento dei prodotti ». Circa il segno dubbioso, scartati i tentativi fatti da prima, di vedervi un segno d' interpunzione, o la *h* dell' articolo, o la congiunzione *w*, o una cifra numerica[1] (quest' ultimo tentativo fu rinnovato senza fortuna anche recentemente)[2], erano rimaste fino ad ora a contrastarsi il campo due possibili proposte: quella del Vincent[3], che vi vedeva una *n*, la *n* del duale (*jrḥn 'sf*, « due mesi, raccolta ») o del plurale (linea 5, *qṣrn*, « mietiture »), e quella del Lidzbarski[4], che vi vedeva una *w compaginis* (*jrḥw 'sf*, « il mese della raccolta »). Però, non sono senza difficoltà nè l'una nè l'altra delle due proposte. Contro quella del Vincent stanno le seguenti osservazioni: 1) la forma del segno, incostante come abbiamo detto, non è mai tale da poter essere ritenuta tranquillamente una *n*; 2) un duale o un plurale in *-n* anzichè in *-m* ci obbligherebbe a scendere con la datazione della tavoletta molto più in basso di quel che esigano i criteri paleografici; 3) se il duale e il plurale avevano già *-n*, dovremmo aspettarci *-n* anzichè *-m* anche nel suffisso pronominale di terza pers. plur. anzichè la chiarissima *-m* che il Vincent considera come l' ultima lettera della linea 5 (se invece, come è preferibile, si considera questa lettera come l'ultima della linea 4 essa è ivi desinenza del plurale, e l'obiezione è ancora più forte). Motivi più che sufficienti per fare escludere la lettura *n* e per farci accettare senz'altro la

1 La prima, la seconda e la quarta ipotesi furono avanzate dal Lidzbarski, PEF QS, 1909, p. 27, il quale si fermò per allora sulla seconda, ma l'abbandonò poco dopo per adottare l'ipotesi della *w compaginis* di cui parleremo tosto. L'ipotesi della *w* congiuntiva fu presentata da prima dal Gray, PEF QS, 1909, p. 30, dal Pilcher, ivi pp. 33-34, e dal Ronzevalle, ivi, p. 107. All'ipotesi del segno d'interpunzione pensò anche Halévy, RS, XVII (1909), p. 153.

2 Lambert, REJ, LXXVII (1923), pp. 64-66.

3 RB, VI (1909), pp. 263-269. La proposta del Vincent è stata consacrata anche dall'accoglimento nel dizionario del Gesenius-Buhl, s. v. Ultimamente è stata accolta da Hennequin, DB, Supplément, fasc. XIII-XIV (1936), col. 405.

4 ESE, III, fasc. 1-2 (1909), pp. 36-43 (per la *w* p. 39). La sua proposta è stata accolta nella grammatica del Bauer-Leander, § 2 d', p. 34, e § 65 i, p. 525, e dal Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, p. [illegible]

lettura *w*, paleograficamente ineccepibile. Se non che, alla interpretazione data dal Lidzbarski, come *w compaginis*, osta l'incongruenza nell'uso di questa *w*, che si trova aggiunta al nome *jrḥ* solo quattro volte su otto, e al nome *qṣr* una volta su due. Recentemente è stata presentata dal Ginsberg[1] la proposta di considerare questa *w* come un'antica desinenza ($\bar{o}<\bar{a}$) del nominativo duale in stato costrutto (*jrḥw 'sf*, « i due mesi della raccolta »). Questa ingegnosa proposta non ha contro di sè la difficoltà dell'incongruenza che si può obiettare a Lidzbarski: quando si ha *jrḥw* il senso sarà « due mesi », quando si ha *jrḥ* il senso sarà « un mese »; per *qṣrw* vedi più oltre. L'ipotesi del Ginsberg sarà pertanto molto probabilmente la giusta, per quanto, come vedremo, qualche difficoltà possa incontrarsi anche seguendo questa via.

Il termine *'sf* ci richiama il biblico *ḥag ha-asif*, la festa autunnale della « raccolta », di Es. 23, 16 (« quando raccogli i tuoi prodotti dal campo ») e di Es. 34, 22. Il calendario di Gezer inizia dunque l'anno con l'autunno, secondo un sistema che in vari tempi e in vari luoghi aveva la prevalenza su quello dell'inizio a primavera (cfr. il babilonese *tešrit*, « inizio », corrispondente a settembre-ottobre, e espressioni bibliche quali « l'uscir dell'anno », ossia « il compiersi dell'anno », nel citato passo di Es. 23, 16, « il volger dell'anno » nell'altro passo di Es. 34, 22, e « capo d'anno » in Ez. 40, 1). Il *ḥag ha-asif* nell'antichità oscillava appunto fra il primo e il secondo mese, cioè fra il settimo e l'ottavo cominciando l'anno dalla primavera (cfr. I Re 6, 38; 8, 2; 12, 32, e i commenti a. l.); più tardi fu fissata definitivamente nel settimo. I « due mesi della raccolta » della nostra tavoletta sono dunque i due primi mesi dell'anno, settembre-ottobre e ottobre-novembre.

Seguono, nella stessa linea 1, dopo una lineetta verticale che evidentemente è un segno d'interpunzione separante il primo elemento dell'elenco dal secondo, le lettere *jrḥw z*, che unite

[1] BJPES, II, fasc. 3-4 (1935), p. 49. Questo fascicolo del BJPES mi è rimasto inaccessibile, e conosco ciò che ivi ha scritto il Ginsberg solo dalla citazione fattane dallo stesso Ginsberg in Orientalia, V, fasc. 2 (1936), p. 178, e da Yeivin, BJPES, III, fasc. 4 (1936), p. 120.

[2] Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna, 1929, pp. 222, 224, 226.

coi due primi segni della riga 2, *r'*, ci danno *jrḥw zr'* [1], « i due mesi della semina ». Ancora nella stessa linea 2, dopo un'altra lineetta verticale, abbiamo *jrḥw lqš*, « i due mesi della semina tarda » [2]. Tutto ciò corrisponde bene a quanto sappiamo dell'agricoltura palestinese: la semina precoce, più o meno sollecita secondo l'andamento stagionale, può compiersi nel periodo di due mesi che va approssimativamente dal 20 novembre al 20 gennaio, e quale semina tarda suol considerarsi quella che va dal 20 gennaio in poi [3].

Delle linee successive ciascuna contiene un elemento dell'elenco, talchè le lineette verticali divisorie restano superflue, e non sono più segnate. La linea 3 ci dà *jrḥ 'ṣd pšt*, « mese della tagliatura del lino » [4]. È il mese di marzo-aprile [5].

La linea 4 presenta *jrḥ qṣr s'rm* (la *m* finale, per quanto un po' al di sotto, dovrà probabilmente esser considerata come appartenente a questa linea, come abbiamo notato più sopra), « mese della mietitura dell' orzo ». L' espressione *qeṣir se'orim* è spesso adoperata, come anche il semplice *qaṣir*, in senso più lato, per indicare la relativa stagione (ad esempio, *qaṣir* Gios. 3, 15; II Sam. 21, 9-10; Is. 18, 4, 5, M. *Nedarim* VIII, 3, 4, etc.; *qeṣir se'orim* II Sam. 21, 9; Rut 1, 22; M. *Nedarim* VIII, 4; j. *Jebamot* XV, 4, etc.). Con la mietitura dell'orzo s'iniziavano le operazioni della mietitura (II Sam. 21, 9: « nei primi giorni della mieti-

[1] La proposta di Bruston, RHPR, VII (1927), p. 48 (rinnovante quella già fatta da Gray, l. c.) di leggere *nṭ'*, « piantagione », non pare probabile, per ragioni paleografiche e pratiche.

[2] La radice *lqš* ha il senso di « esser tardo »: in particolar modo cfr. l'aramaico *laqqiš* (ad es. b. *Sanhedrin* 18b e passi paralleli), « pianta tardiva », o forse anche « pianta seminata tardivamente », e *laqši* o *laqsi*, nome che ancor oggi è uno di quelli con cui i contadini palestiniani indicano la semina tarda (Sonnen, Biblica, VIII (1927), p. 81; Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, Gütersloh 1928, p. 165). Incerto è il senso preciso di *leqeš* in Am. 7, 1.

[3] Sonnen, ivi, ivi; cfr. anche Canaan, ZDMG, LXX (1916), p. 163, e Dalman, ivi, pp. 165, 262, 400-401.

[4] Praetorius, ZDMG, LXXIV (1920), p. 303, leggerebbe *qṣr*, «mietitura», anzichè *'ṣd*; ma un attento esame delle fotografie fa escludere questa possibilità.

[5] Oggi il lino non è coltivato in Palestina (Dalman, *Arbeit und Sitte* cit., I, p. 403; Löw, *Flora der Juden*, II, Wien-Leipzig 1924, p. 212); secondo Es. 9, 31, in Egitto il lino è in fiore quando le spighe dell'orzo sono fresche. Un episodio ricordato in b. *Megillah* 5b mostra che in Babilonia si seminava, almeno qualche volta, il lino nel mese di *adar*, che è il sesto cominciando l'anno in autunno.

tura[1], al principio della mietitura dell'orzo »). La « primizia della mietitura » di Lev. 23, 10 è intesa nella tradizione giudaica come relativa all'orzo; e così è intesa anche dagli esegeti moderni (vedi ad esempio il commento di Bertholet a. l.). Probabilmente in origine la festa dell'offerta di questa primizia era mobile, e dipendeva dal momento della maturazione dell'orzo; quando essa fu fissata al 16 del mese di *nisan*, cioè del mese precedente a quello che qui è chiamato « mese della mietitura dell' orzo », apparve necessario stabilire che l'orzo per l'offerta dovesse esser mietuto in campi esposti a mezzogiorno e ben soleggiati (b. *Menaḥot* 5 a-b). In Tos. *Sukkah* III, 18, « la festa di Pasqua (15-21 *nisan*) è il *pereq* per il raccolto dell'orzo », « pereq » avrà il valore di « termine iniziale ».

Nella linea 5 il Vincent legge *jrḥ qṣrn klm*, « mese delle mietiture tutte quante »; il Lidzbarski *jrḥ qṣrw kl*, « mese della mietitura di tutto », il che dovrebbe designare la mietitura di tutte le altre specie di cereali. Alla lettura del Vincent ostano le difficoltà suesposte; ma anche la proposta di Lidzbarski non è senza difficoltà: « tutto » non vuol dire « tutto il resto ». Siccome un tratto che traversa la *k* potrebbe permetterci di leggere *t* invece che *k*, Halévy[2] pensò che si avesse, anzichè *kl*, *tlt*[*n*], « fiengreco »; proposta difficilmente accettabile per ragioni paleografiche e per la scarsa importanza del fiengreco, invece del quale, se una specie doveva esser nominata, avremmo piuttosto atteso il frumento, dato che l'espressione *qeṣir ḥiṭṭim*, « mietitura del frumento », è corrente e parallela alla surricordata *qeṣir seʿorim*, « mietitura dell'orzo », per indicare la stagione relativa (ad esempio Gen. 30, 14; Es. 34, 22; Giud. 15, 1; I Sam. 12, 17; M. *Nedarim* VIII, 4; j. *Jebamot* XV, 2)[3]. Migliore è la proposta del Ginsberg[4], il quale adottando il testo consonantico del Lidzbarski, lo legge *jeraḥ qaṣor we-kalle* (scrittura difettiva per *we-kalleh*), « mese del mietere e finire », ottima espressione ebraica. Si può forse aggiungere che le traccie di segni che appaiono dopo la *l* alla fine

[1] Dovrà leggersi *ha-rišonim* invece del *ba-rišonim* del testo masoretico.

[2] RS, XVII (1909), p. 153.

[3] Effettivamente Halévy, ivi, pensa di trovare la mietitura del frumento nella linea 7, integrando *qṣ*[*r ḥṭm*], ma è pura fantasia.

[4] BJPES, l. c.

della riga possono far pensare proprio a una *h*, sì che non sarebbe necessario ricorrere all' ipotesi della scrittura difettiva, e si potrebbe leggere addirittura *we-kalleh*[1].

L' offerta delle « primizie della mietitura del frumento » (Es. 34, 22) fu stabilita per il cinquantesimo giorno dopo quella delle primizie dell'orzo. Quando questa fu fissata al 16 di *nisan*, quella delle primizie del frumento venne a cadere il 6 di *siwan*, che è appunto il mese nel corso del quale secondo l'espressione del calendario di Gezer si sarebbe normalmente compiuta tutta la mietitura. In Tos. *Sukkah* III, 18 si ha, secondo il codice di Erfurt, analogamente a quel che abbiamo visto per l' orzo: « la *'Aṣeret* [6 di *siwan*], che è il *pereq* (termine iniziale) per il raccolto del frumento »; ma la lezione è malsicura[2].

Nella linea 6 si legge *jrḥw zmr*[3], da intendersi probabilmente, non senza qualche difficoltà[4], « i due mesi della vendemmia ». Sono i mesi di giugno-luglio e luglio-agosto.

Finalmente, la linea 7 ci dà *jrḥ qṣ*, « mese delle frutta estive »[5] (esempi di *qajiṣ* come nome di una stagione: Ger. 8, 20; Zacc. 3, 8, etc.; M. *Nedarim* VIII, 4; Tos. *Nedarim* IV, 7). Non è escluso che si possa intendere (*qeṣ* dalla rad. *qṣṣ*[6]) « mese finale »[7]. È il mese di agosto-settembre.

La supposizione da alcuno avanzata che l'iscrizione non sia ora completa, e che in origine essa continuasse al di sotto della rottura che viene dopo la linea 7, non ha luogo di esser presa in considerazione se intendiamo *jrḥw* come duale: l'elenco dei dodici mesi è completo.

1 La lettura proposta da Bruston, l. c., pp. 48-49, *nṣr wtl 'bm*, « mettre à l'abri » e « ériger des fourrés épais », è difficile paleograficamente e linguisticamente.

2 Altra lezione: *pereq illan*, « termine iniziale [delle frutta] degli alberi ».

3 Le parole *qlt zt*, che Bruston, ivi, p. 49, leggerebbe dopo *zmr* (« mois de la taille des [rameaux] légers de l'olivier »), presentano difficoltà analoghe a quelle indicate sopra per la sua proposta relativa alla linea 5.

4 Vedi più oltre.

5 Anche qui il Bruston, unendo la riga 7 con la riga verticale che probabilmente è estranea al nostro elenco, propone una lettura difficilmente accettabile (*qṣbw b'bh*, « mois de le battre avec un jonc »).

6 Ad ogni modo, se pure il vocabolo corrisponde al biblico *qajiṣ*, andrà letto *qêṣ* per via della *scriptio defectiva*.

7 Daiches, PEF QS, 1909, p. 116 (« end »).

Concludendo, ecco quale è, secondo la lettura e l'interpretazione che ci sono sembrate preferibili, il contenuto della tavoletta di Gezer:

l.	1	1-2. *jrḥw 'sf*	i due mesi della raccolta.	settembre-ottobre ottobre-novembre
l.	1-2	3-4. *jrḥw zr'*	i due mesi della semina	novembre-dicembre dicembre-gennaio
l.	2	5-6. *jrḥw lqš*	i due mesi della semina tarda	gennaio-febbraio febbraio-marzo
l.	3	7. *jrḥ 'ṣd pšt*	il mese della tagliatura del lino	marzo-aprile
l.	4	8. *jrḥ qṣr s'rm*	il mese della mietitura dell'orzo	aprile-maggio
l.	5	9. *jrḥ qṣr wklh*	il mese del mietere e finire.	maggio-giugno
l.	6	10-11. *jrḥw zmr*	i due mesi della vendemmia	giugno-luglio luglio-agosto
l.	7	12. *jrḥ qṣ*	il mese delle frutta estive (o: il mese finale)	agosto-settembre

Ho accennato più sopra che anche secondo l'interpretazione data dal Ginsberg alla *w* di *jrḥw* alcune lievi difficoltà permangono tuttora. Una è presentata dal *zmr* della linea 6. In base al senso che questa radice ha nell'ebraico biblico e postbiblico (ad esempio in Lev. 25, 4 e b. *Šabbat* 73b) si pensa alla potatura della vite (da leggersi probabilmente *zamir* come in Cant. 2, 12, ove forse si tratta dello stesso lavoro agricolo, e in *Sifra*, Behar, I, princ.). Ma la potatura principale della vite si fa in primavera, e qui siamo ormai in estate. Non sarà certo il caso di pensare che il nostro *zmr* significhi « canto », il canto festivo dei contadini[1] (tale potrebbe essere il senso in Cant. 2, 12); piuttosto si tratterà di una ulteriore e più limitata potatura che fa nell'estate[2]. Però, se è possibile che questa operazione di scarsa importanza dia nome a un

1 Così Dalman, *Arbeit und Sitte* cit., I, pp. 420, 442, 567.
2 Così Dalman da prima, PEF QS, 1909, p. 119, e Ronzevalle, ivi, p. 110.

mese, difficile è ammettere che essa dia nome a due mesi. D'altra parte, sarebbe strano che mancasse la menzione della vendemmia, che è invece importantissima, e che effettivamente, come la mietitura dell'orzo e quella del grano, dava nome a un periodo dell'anno agricolo, tanto nell'epoca biblica quanto nell'epoca post-biblica (ad esempio Lev. 26, 5; Is. 24, 13; 32, 10; M. *Nedarim* VIII, 3). Interessante in particolar modo è a questo proposito la *barajta* citata in j. *Jebamot* XV, 2: « quando è trascorsa la mietitura dell'orzo, si apre quella del grano; trascorsa la mietitura del grano si apre la vendemmia (*baṣir*); trascorsa la vendemmia si apre la bacchiatura delle olive (*masiq*) ». Per questi motivi bisognerebbe propendere per l'interpretazione che del vocabolo *zmr* dà il Vincent, che vi vede compresa la vendemmia (*zmr* propriamente = tagliare)[1]: ma non possiamo non restare un po' titubanti a questo riguardo, visto che il nome della vendemmia è costantemente *baṣir*, tanto nei testi biblici quanto in quelli post-biblici, come abbiamo veduto più sopra.

Un' altra difficoltà è costituita dal ritardo con cui verremmo a trovare il *qṣ*, ossia le frutta estive. Da Ger. 8, 20, « è passata la mietitura, è terminato il *qajiṣ*, e noi non siamo stati salvati », parrebbe resultare che il periodo del *qajiṣ* succedeva immediatamente a quello della mietitura; e in Tos. *Ta'anit* I, 7 il periodo del *qajiṣ* è determinato dal 15 del mese nono al 15 dell'undecimo, o secondo altre opinioni con uno spostamento di mezzo mese in avanti o indietro[2]. Si potrebbe evitare la difficoltà intendendo, come abbiamo accennato più sopra, « mese finale ». Se non che, con ciò si esce dal quadro dell'agricoltura.

Per questi motivi l' ipotesi del Lidzbarski circa la *w compaginis* non dovrà essere scartata senz'altro, ma dovrà piuttosto esser tenuta presente come una possibile alternativa. Se la accettiamo, i mesi ricordati nel testo conservatoci sarebbero otto, e precisamente: 1. il mese della raccolta; 2. il mese della semina; 3. il mese della semina tarda; 4. il mese della tagliatura del lino;

[1] Cfr. anche Marti, ZAW, XXIX (1909), p. 226. Egli ammette anche la possibilità di leggere addirittura *bṣr* anzichè *zmr*, ma l'esame delle fotografie ci induce a escluderlo.

[2] Nella *barajta* citata sopra *qajiṣ* comprende evidentemente anche la vendemmia; cfr. l'opinione di Sim'on ben Gamliel in Tos. *Nedarim* IV, 2.

5. il mese della mietitura dell' orzo; 6. il mese del mietere e finire; 7. il mese della potatura; 8. il mese delle frutta estive. Almeno due mesi dell'inverno, periodo di sosta per il contadino, parrebbero senz' altro passati sotto silenzio; uno o due mesi estivi potrebbero essere stati menzionati nella parte dell'iscrizione presunta perduta dopo la linea 7 (probabilmente il « mese della vendemmia » subito dopo il « mese delle frutta estive »; cfr. Ger. 48, 32, si ha *baṣir* dopo *qajiṣ*).

*
* *

Ora, dobbiamo domandarci, quali sono il significato e l'intento di questo elenco di mesi?

I tentativi che sono fatti per rispondere a questa domanda sono stati molti e assai diversi fra loro: tutti però, come dicevamo cominciando, urtano contro gravi difficoltà.

Che si tratti di disposizioni emanate e fatte affiggere da una autorità centrale o da uno sceicco locale per regolare il tempo dei lavori, fu supposto dal Vincent[1], sulla base di usi vigenti nella Palestina moderna. L' ipotesi è acuta e ingegnosa, ma non pare molto probabile. Il contenuto dell'iscrizione è infatti troppo generico e troppo ovvio, poichè vi manca la data precisa dell'inizio di ciascun lavoro, il che sarebbe l'essenziale, e, se rimandato a una comunicazione successiva, renderebbe del tutto superflua questa comunicazione provvisoria contenente un ordine di successione che nessuno avrebbe potuto pensare diverso. Inoltre anche le piccole dimensioni della tavoletta (mm. 108 × 70) mal si conciliano con la supposizione di un avviso da affiggersi al pubblico[2]. L'ipotesi poco diversa presentata dal Ronzevalle[3], secondo cui si tratterebbe di un regolamento comunicato, forse sotto forma di missiva da conservare in archivio, da un capo a un subalterno, evita la seconda difficoltà, ma non la prima.

[1] RB, VI (1909), pp. 262-264.

[2] Per la critica all'opinione del Vincent vedi specialmente Lidzbarski, ESE, III, p. 42, e Marti, ZAW, XXIX (1909), p. 228.

[3] *Mélanges*, V, 2 (1911), p. 103 (cfr. ciò che già aveva scritto lo stesso Ronzevalle in PEF QS, 1909, p. 111).

Che si abbia a che fare con un modello per l'insegnamento della lettura e della scrittura affisso da un maestro di scuola nella sua classe, come prima lo stesso Ronzevalle aveva congetturato[1], è ancor meno probabile, sia per i motivi che il Ronzevalle stesso aveva sentito e che lo indussero a non persistere in questa idea, sia anche perchè la scrittura rude e ineguale della tavoletta è tutt'altro che adatta a servire da modello ai principianti.

Altra via è stata battuta dal Macalister, lo scopritore della tavoletta. Egli suppose che presso l'antica popolazione campagnuola fossero in uso, accanto ai nomi ordinari e ufficiali dei mesi, anche dei nomi tratti dalle operazioni agricole (qualche nome di tal tipo si trova anche oggi presso gli agricoltori palestinesi), e che un contadino orgoglioso di sapere scrivere incidesse sulla tavoletta un elenco di tali nomi per mettere in pratica la sua arte e dar prova della sua abilità[2]. Però, se veramente i nomi scritti nella tavoletta fossero veramente stati in uso, anche solo nella cerchia dei contadini della Giudea, essi sarebbero probabilmente affiorati in quei testi biblici in cui vi era la precisa opportunità di ricordarli. Invece del « mese della mietitura dell'orzo » (linea 4) troviamo in Rut 1, 22, proprio in un ambiente di contadini giudei, un'indicazione vaga: « al principio della mietitura dell'orzo »; il che mostra che in quell'ambiente, la « mietitura dell'orzo » era il nome di una stagione dai limiti vaghi, non quello di un mese del calendario. Ricordiamo anche I Sam. 12, 17: « oggi non è forse mietitura di grano? » (come chi dicesse: « oggi non siamo forse in estate? »); e cfr. anche il già citato verso II Sam. 21, 9.

In base all'analogia di calendari babilonesi recanti di fianco ai nomi consueti altre denominazioni di cui alcune relative a operazioni agricole, il Daiches[3] suppose che nella nostra tavoletta fosse da vedere un « calendario generalmente riconosciuto », limitato però all'elenco di quei soli mesi (egli intende sempre « mese » in singolare) che prendono il nome da operazioni agricole. È difficile però ammettere che si possa considerare come un calendario un elenco di alcuni mesi, non continuativi. E inoltre osta a questa

1 *Mélanges*, vol. cit., p. 95, nota 1.

2 PEF QS, 1909, p. 91; *The Excavation of Gezer*, II, London 1912, p. 27. È l'opinione oggi prevalente; cfr. Hempel, *Althebr. Liter.*, p. 11.

3 PEF QS, 1909, p. 117.

supposizione la stessa difficoltà che abbiamo rilevato a proposito di quella del Macalister, anzi aggravata in quanto che si dovrebbe trattare di qualche cosa di « generalmente riconosciuto ».

Il Marti[1] pensa a un calendario ad uso privato. Ma che tipo di calendario sia, che cosa indichi, e a che cosa dovesse servire, egli non dice. Non vi è quindi in queste sue parole una soluzione del problema. Egli aggiunge poi che nell'elencazione dei diversi lavori agricoli può pure vedersi un certo interesse erudito, col che viene ad avvicinarsi a quella che sarà l'opinione del Lindblom, della quale parleremo più oltre rilevando le difficoltà che vi si contrappongono.

Il Lidzbarski suppone anch'egli che si abbia a che fare con l'opera di un contadino, che orgoglioso di sapere scrivere avrebbe semplicemente registrato qualche cosa tratta dal ristretto orizzonte della sua vita campagnuola, quali i mesi dell'anno (si ricordi però che per il Lidzbarski non sono *tutti* i mesi) con le loro varie operazioni agricole. Ma, se ciò che questo contadino voleva accentuare erano i mesi, ci saremmo aspettati che avesse indicato anche i loro nomi: « mese *tale*, raccolta; mese *tal altro*, semina, etc. »; se invece ciò che più gli importava erano i lavori, avrebbe probabilmente scritto: « raccolta, semina, etc. », senza ripetere ogni volta il vocabolo « mese di », che da solo senza il *nome* del mese non dice nulla. Verso la fine del suo articolo il Lidzbarski accenna alla possibilità di vedere adombrata nella tavoletta una suddivisione dell' anno agricolo in otto periodi, nel qual caso il senso del vocabolo *jrḥ* andrebbe al di là di quello di mese astronomico. Ma anche questa proposta persuade poco. Se ciò che si teneva a registrare erano i lavori indipendentemente dalla loro durata, resta la suindicata obiezione della inutilità di *jrḥ*; se si teneva a indicar la durata, difficilmente si sarebbe adoperato un termine unico e ambiguo per lavori di durata così diseguale.

Una specie di combinazione delle due proposte del Lidzbarski, soggetta quindi alle stesse obiezioni che valgono contro di esse, è quella presentata dal Diringer[2], secondo il quale il campagnuolo autore dell'iscrizione avrebbe semplicemente voluto elen-

1 ZAW, XXIX (1909), p. 228.
2 *Iscrizioni* cit., p. 16.

care in ordine cronologico, trascurando i periodi di sosta nei lavori, i principali lavori agricoli, senza interessarsi dei mesi astronomici, e avrebbe usato il termine *jrḥ* non nel preciso senso di « mese », ma in quello di periodo approssimativamente vicino a un mese.

Attraente appare l'ipotesi emessa recentemente dal Lindblom[1], il quale vorrebbe vedere nel nostro elenco, che per lui comprende otto mesi[2], un testo popolare sul tipo delle « poesie dei mesi », indicanti per ciascun mese una sua caratteristica. Se non che, manca qui ciò che è necessario nelle poesiole popolari di questo tipo, e che infatti si trova in tutti gli esempi in varie lingue che il Lindblom cita, cioè la precisa determinazione dei singoli mesi di cui si danno le caratteristiche, sia con la menzione esplicita del loro nome ufficiale, sia col lasciare sottintendere questo nome mediante l'ordine consecutivo ininterrotto di tutti i dodici mesi dell'anno, il che non è il caso qui, dove si ricorderebbero solo otto mesi e non consecutivi.

Si potrebbe pensare per un momento alla possibilità di evitare questa obiezione combinando l'ipotesi del Lindblom sull'appartenenza del testo al tipo delle « poesie dei mesi » con la interpretazione di *jrḥw* come duale: essendo i mesi indicati tutti di seguito, se pure talvolta a coppie, la determinazione di ogni mese, o di ogni coppia di mesi, sarebbe data senz'altro dalla sua posizione nella serie. Ma se con ciò si evita un'obiezione si incappa in un'altra. Ciò che è tipico nei testi del genere ricordato dal Lindblom è appunto il rilevare la individualità distinta di ciascun mese; riunendo la maggior parte dei mesi in coppie con una caratteristica comune, una composizione di tal genere perderebbe il suo scopo di essere.

Ultimamente si è occupato della nostra tavoletta il Yeivin[3], in un suo studio concernente un fregio in bassorilievo coi simboli dello zodiaco, del quale sono stati trovati due piccoli frammenti nelle rovine di una delle antiche sinagoghe di Kafr Bir'im in Ga-

[1] *Der sogenannte Bauernkalender von Gezer*, Åbo 1931 (AAA, *Humaniora*, VII), pp. 18-25.

[2] Egli intende la *w*, unita al nome che segue, nel senso di articolo determinato.

[3] BJPES, III, fasc. 4 (1936), pp. 117-121.

lilea (sec. II dell' era cristiana, al più presto). In base a questi piccoli frammenti fu proposta dal Sukenik[1] una ingegnosa ricostruzione di tutto il fregio; il Yeivin a sua volta propone una ricostruzione leggermente diversa. Già in quella del Sukenik il fregio appariva diviso in nove campi, fra i quali i dodici segni dello zodiaco, alternantisi con motivi puramente ornamentali, sarebbero stati ripartiti asimmetricamente: in alcuni campi due segni, in altri uno, in uno nessuno. Nella ripartizione il Yeivin vede rispecchiata una suddivisione dell'anno in otto periodi agricoli, alcuni di due mesi, altri di uno; e poichè con la sua ricostruzione riesce a far coincidere questi otto periodi con quelli che intendendo *jrḥw* come duale resultano dalla tavoletta di Gezer, congettura l'esistenza di una tradizione palestinese dividente l' anno agricolo in tal modo, tradizione che si sarebbe trasmessa attraverso i secoli, e che si rispecchierebbe, a distanza di più di mille anni, nell'uno e nell'altro monumento. Congettura attraente anche questa, ma estremamente ipotetica. Ipotetica è la ricostruzione del fregio, ipotetica la ripartizione dei segni dello zodiaco in otto campi, e tanto più ipotetica la precisa corrispondenza di questa ripartizione con quella della tavoletta di Gezer. Di più, contro questo castello d'ipotesi contrastano diverse considerazioni. Nella tradizione palestinese quale è effettivamente documentata dai testi vediamo esser dato rilievo ad *altri* periodi dell'anno agricolo e ai rispettivi lavori. Così, ad esempio, all' « aratura », *ḥariš* (Gen. 45, 6 [il contesto si riferisce all'Egitto, ma l'espressione è evidentemente palestinese]; Es. 34, 21; I Sam. 8, 12 [cfr. anche Am. 9, 13]; M. *Šebi'it* I, 4, etc.); e così alla battitura, *dajish*, ad es. Lev. 26, 5). E di fronte all'ipotesi di una tradizione *fissa* acquista particolare valore l' osservazione fatta più sopra, che il passo di Ger. 8, 20 presuppone che il periodo del *qajiṣ* succeda immediatamente a quello della mietitura. Tanto meno poi si capirebbe come mai, se si fosse avuta una suddivisione tradizionale dell'anno agricolo in otto periodi, i dottori tannaiti si sarebbero sentiti indotti (Tos. *Ta'anit*, I, 17) a vedere, contro l'ovvio significato del testo, una suddivisione in sei periodi nei sei termini di Gen. 8, 22:

[1] *The ancient Synagogue of Beth Alfa*, Jerusalem 1932, pp. 51-52 dell'edizione ebraica.

« semina », « mietitura », « caldo », « freddo », « estate », « inverno ». Finalmente, sarebbe alquanto strano che un'operazione relativamente poco importante come quella della tagliatura del lino costituisse, a differenza delle ben più importanti citate or ora, un periodo a sè dell'anno agricolo. Per tutti questi motivi neppur la congettura del Yeivin sembra aver risolto il problema.

In conclusione, può ancora oggi ripetersi l'osservazione che nell'aprile 1916 veniva fatta a proposito della tavoletta di Gezer nel *Répertoire d'épigraphie sémitique*[1] : « aucune conjecture plausible n'a été formulée pour motiver la rédaction de ce texte ».

E poichè l'enigma permane, mi sia concesso di presentare a mia volta una congettura per la sua soluzione, sperando che questa possa essere giudicata plausibile.

*
* *

È noto come l'antico sistema cananaico per la denominazione dei mesi, da prima accolto dagli Israeliti, fosse poi da loro sostituito col sistema della numerazione ordinale (« mese primo », « mese secondo », etc.). Come e quando questa sostituzione avvenisse, è cosa assai discutibile e assai discussa[2], nè è questo il luogo di addentrarci in tale intricato problema. Quel che c'importa qui è soltanto constatare il fatto della sostituzione, e ricercare quale potesse esserne il motivo.

I nomi cananei dei mesi erano, almeno in parte, connessi con la religione e col culto della popolazione cananea (*zbḥššm*, ad esempio, indubbiamente, e probabilmente anche altri[3]). Ciò posto, è assai verisimile che nelle cerchie più strettamente e più esclusivamente fedeli alla religione jahwistica si sentisse il desiderio di evitare questo sistema collegato colla religione cananea e col culto cananeo, e di sostituirlo con un altro sistema che non contrastasse nè direttamente nè indirettamente al più puro jahwismo.

1 Vol. III, p. 4.

2 Rimando agli ampi studi in proposito del Morgenstern, HUCA, I (1924), pp. 13-78; III (1926), pp. 77-107; X (1935), pp. 1-148, e alla bibliografia in essi indicata.

3 Cfr. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendar* (Schweich Lectures, 1933), London 1933, p. 25, n. 3, e p. 124, n. 3.

A tale requisito poteva corrispondere la designazione dei mesi coi numeri ordinali, la quale, non senza esempio anche in altri ambienti[1], probabilmente fu appunto per questo motivo adottata. Così possiamo spiegarci perchè nei testi biblici anteriori all' adozione dei nomi babilonesi la designazione coi numeri ordinali sia la regola consueta[2], e le due sole eccezioni, quella dei nome *abib* e quella del resoconto della costruzione del Tempio di Gerusalemme (I Re 6, 1, 37, 38; 8, 2), siano di quelle che confermano la regola: *abib* perchè a differenza degli altri nomi appare esser connesso con la religione jahwistica[3], e il resoconto della costruzione del Tempio perchè proviene probabilmente da quelle cerchie che avevano affidato i lavori di costruzione ad architetti fenici, e che quindi mostravano di non rifuggire dai contatti con le vicine popolazioni pagane[4].

La stessa avversione a denominazioni connesse con concezioni e pratiche religiose straniere avrà poi, secondo ogni probabilità, contrastata e per lungo tempo impedita l'adozione dei nomi babilonesi, la quale non sarà stata così antica come si pensa di solito[5].

1 Anche nel più antico calendario semitico (Langdon, ivi, pp. 13, 16).

2 Vedi la lista dei passi presso König, ZDMG, LX (1906), p. 615.

3 Di solito esso viene unito con *etanim*, *bul*, e *ziw* per formare il gruppo delle denominazioni cananee dei mesi usate nella Bibbia, ma in realtà è qualche cosa di diverso dagli altri tre. Ce lo mostra il fatto che non è stato mai sentito il bisogno di aggiungergli, come agli altri, una glossa col numero ordinale. A differenza degli altri tre (*ziw* probabilmente = *zib*) esso non ci è finora documentato in testi fenici nè punici. Inoltre è da osservare che esso non è usato indifferentemente invece del numero ordinale. Di regola abbiamo nei testi biblici anche per questo mese l'ordinale (« mese primo »); *abib* si ha esclusivamente in rapporto diretto ed esplicito con *l'uscita dall'Egitto* (Es. 13, 4; 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1). Sembra dunque che esso fosse già in tempo antico collegato colle tradizioni relative all'esodo (cfr. Es. 9, 31), e che per questo motivo esso fosse stato durevolmente accolto nell'uso religioso israelitico. Per una possibile origine egiziana di questo nome vedi König, ZDMG LX (1906), p. 613, nota, e Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig 1916, pp. 200-201.

4 L'aggiunta del numero ordinale in I Re 6, 1, 38 e 8,2 sarà una glossa redazionale intesa a rendere meno urtante il nome cananeo non lasciandolo isolato ma facendolo apparire come alcunchè di estraneo, da *tradursi* nel sistema ebraico. È però possibile anche che essa abbia solamente, come si pensa di solito, lo scopo di chiarire il significato degli antichi nomi in un tempo in cui essi erano caduti in disuso.

5 Che essi siano stati portati in Giudea dai reduci dall'esilio babilonese è tradizione talmudica (j. *Roš ha- Šanah* I, 2), accolta dai più degli studiosi moderni, ma non pare probabile. Ignoti non dovevano essere questi nomi nep-

E ad essa sarà pure probabilmente da riferirsi l'analoga adozione dei numeri ordinali per indicare i nomi della settimana[1].

Quando fu scritta la tavoletta di Gezer, presso a poco contemporanea alla costruzione del Tempio di Gerusalemme per opera di artisti fenici[2], certo non aveva ancora riportato la vittoria quella tendenza che mirava all'esclusione dei nomi cananei dei mesi: doveva essere ancora vivo quel contrasto che si chiuse più tardi con la vittoria di tale tendenza e con l'adozione dei numeri ordinali. E non è azzardato supporre che nello svolgersi di questo contrasto il sistema numerale non fosse il solo col quale si tentò di sostituire il sistema dei nomi cananei. Prima che il sistema numerale si affermasse e trionfasse possono essere stati fatti altri tentativi in senso analogo. Un metodo che doveva presentarsi spontaneo al pensiero di una società ormai divenuta prevalentemente agricola, e che corrisponde a ciò che sappiamo essere stato praticato anche in altri calendari[3], era quello di designare i mesi secondo

pure agl' Israeliti dell' epoca preesilica, perchè erano usati anche in ambiente cananeo (ne troviamo saggi nei testi di Tell el-Amarna e di Ras Šamra), ma al loro accoglimento da parte degl'Israeliti non poteva non fare ostacolo, allora e poi, la connessione di qualcuno di loro con la religione babilonese. La forma aramaizzata che essi presentano presso i Giudei prova che questi non li presero direttamente dai babilonesi durante l'esilio, ma che li vennero invece adottando più tardi, in seguito alla più larga diffusione che in tale forma aramaizzata essi raggiunsero. Infatti nei testi postesilici palestinesi (naturalmente in quelli della diaspora o relativi alla diaspora, come i papiri di Elefantina e il libro di Ester, è altra cosa) continua a prevalere anche in epoca assai tarda l'uso dei numeri ordinali (cfr. Morgenstern, HUCA, I (1924), pp. 19-21); in particolar modo è interessante il passo di II Macc. 15, 36: τοῦ δωδεκάτου μηνός — Ἀδὰρ λέγεται τῇ Συριακῇ φωνῇ —, dal quale è evidente che il nome babilonese era ancora sentito come qualcosa di straniero (« siriaco »). Soltanto quando, consolidatasi ormai la coscienza religiosa giudaica dopo le vittorie degli Asmonei, e scomparso ogni pericolo d'influssi pagani, i nomi dei mesi apparvero ormai innocui, nessuno più si oppose al loro uso, ed essi furono definitivamente accolti anche nell'ambiente giudaico.

[1] Cfr. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, III, Leipzig 1914, p. 103. Per il rapporto dei giorni della settimana coi pianeti cfr. Jeremias, *Handbuch der altorient. Geisteskultur*, Leipzig 1913, pp. 163-165.

[2] Così resulta dalla comparazione coi più recenti trovamenti epigrafici; vedi Albright, JPOS, VII (1927), p. 127; AOF, V, fasc. 4 (1929), p. 151; BASOR, 58 (1935), p. 29; e cfr. anche Dussaud, Syria, VI (1925), pp. 327-338; AOF, V, fasc. 5-6 (1929), p. 237; Syria, XVI (1935), p. 211.

[3] Ad esempio, per alcuni mesi del calendario carolingio e di quello rivoluzionario francese; per l'antichità semitica v. Langdon, op. cit., pp. 13-15.

le operazioni agricole che in ciascuno di essi si solevano compiere. A ciò doveva incoraggiare anche l'abitudine già invalsa, di designare col nome delle operazioni agricole più importanti quei periodi dell'anno, dai confini assai oscillanti, nei quali esse venivano compiute.

Certo, la cosa non era senza difficoltà. Vi erano alcuni mesi nei quali nessun lavoro agricolo importante si compieva, e per i quali era quindi difficile trovare un nome; in altri casi qualche lavoro si praticava per più di un mese, ed esso non poteva quindi designare opportunamente un singolo mese determinato; alcuni mesi vi erano in cui i lavori importanti erano più d'uno, e bisognava per forza decidersi a scegliere uno di essi, trascurando gli altri, anche se di per sè notevoli, e magari già adoperati come designazione di un certo periodo dell'anno; inoltre le differenze di clima fra le varie regioni del paese e le variazioni nell'andamento stagionale causavano notevoli oscillazioni di anno in anno e di luogo in luogo nella data di un determinato lavoro, che pertanto non sempre e non dovunque era compiuto nel medesimo mese[1].

Alla prima e alla seconda di queste difficoltà si potè ovviare col dare il medesimo nome a due mesi successivi. Il sistema si trova anche in altri calendari: in quello musulmano, come è noto, e anche in quello babilonese e nei suoi derivati, coi due *adar* o i due *elul* degli anni embolismici[2]. Alle altre difficoltà si sarà passato sopra senz'altro.

Così si potè riuscire a creare un compiuto sistema per la denominazione dei mesi dell'anno. Ed esso sarà quello che troviamo registrato nella nostra tavoletta[3]. Lo schema del calendario sarebbe dunque, se intendiamo *jrḥw* come un duale, il seguente:

1. *'sf I*	mese primo della raccolta
2. *'sf II*	mese secondo della raccolta
3. *zr' I*	mese primo della semina
4. *zr' II*	mese secondo della semina

[1] Tanto più che il carattere lunare del calendario (*jrḥ* propriamente = luna) arrecava a sua volta altri spostamenti.

[2] Anche gli Arabi palestinesi hanno *tišrin I* e *tišrin II*.

[3] Sia a scopo di propaganda, sia come pro-memoria di chi era propenso a adottare o aveva già adottato il nuovo sistema.

5.	*lqš I*	mese primo della semina tarda
6.	*lqš II*	mese secondo della semina tarda
7.	*ʿṣd pšt*	mese della tagliatura del lino
8.	*qṣr sʿrm*	mese della mietitura dell'orzo
9.	*qṣr wklh*	mese del mietere e finire
10.	*zmr I*	mese primo della vendemmia
11.	*zmr II*	mese secondo della vendemmia
12.	*qṣ*	mese della frutta estiva (o mese finale).

Anche nel caso che sia giusta l'interpretazione della *w* di *jrḥw* come *w compaginis*, possiamo egualmente supporre che la tavoletta contenesse la registrazione di un compiuto sistema per la denominazione di tutti e dodici i mesi. La lineetta verticale che si trova nelle linee 1 e 2, rispettivamente dopo *ʾsf* e dopo *zrʿ*, potrebbe essere intesa nel senso di un nostro segno « o di un nostro *idem*, e indicare la ripetizione del nome precedente. La serie dei mesi sarebbe allora la seguente:

1.	*ʾsf I*	mese primo della raccolta
2.	*ʾsf II*	mese secondo della raccolta
3.	*zrʿ I*	mese primo della semina
4.	*zrʿ II*	mese secondo della semina
5.	*lqš*	mese della semina tarda
6.	*ʿṣd pšt*	mese della tagliatura del lino
7.	*qṣr sʿrm*	mese della mietitura dell'orzo
8.	*qṣr wklh*	mese del mietere e finire
9.	*zmr*	mese della potatura
10.	*qṣ*	mese della frutta estiva.

Nella parte mancante della tavoletta avrebbero potuto trovarsi i successivi due mesi, cioè probabilmente

11.	*bṣr*	mese della vendemmia,

e forse

12.	*ḥrš*	mese della aratura[1].

[1] Per l'aratura estiva v. Vogelstein, *Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnah, I: Der Getreidebau*, Breslau [1894], pp. 34-35.

Una piccola difficoltà contro questo schema si avrebbe nel fatto che i due mesi della mietitura verrebbero a cadere forse un po' troppo presto. Ma è da tenersi presente l'oscillazione a cui accennavamo più sopra, e che poteva essere da luogo a luogo di una quarantina di giorni[1]. Nè è detto che lo schema tenesse conto proprio delle condizioni di Gezer.

Abbiamo dunque veduto che, si prenda *jrḥw* come duale o come singolare, il testo può bene intendersi secondo la nostra congettura, ed esser quindi considerato un interessante documento di un tentativo di riforma religiosa del calendario.

Comunque, questo sistema non trionfò. Le difficoltà che non erano state superate, specialmente quella dell'oscillazione delle singole operazioni agricole fra un mese e un altro, dovevano renderlo poco pratico. Anche la necessità in cui ci si era trovati, di adoperare per due mesi successivi il medesimo nome, accompagnato evidentemente dal numerale I o II, era pure un inconveniente. Tanto valeva limitarsi al solo numerale per ciascuno dei mesi. E questo fu infatti il sistema che alla fine venne a trionfare. L'antico tentativo, appunto perchè non riuscito, non lasciò traccia di sè nei testi conservatici dalla Bibbia, e fu dimenticato.

In tal modo potremo forse considerare risolto l'enigma della tavoletta di Gezer. Dico « forse », perchè non presumo di aver trovato una soluzione certa. È ancora solamente e semplicemente una congettura. Ma una congettura che mi sembra non aver contro di sè difficoltà come quelle che si oppongono alle altre congetture finora presentate.

R. Università di Roma.

UMBERTO CASSUTO

[1] Ivi, pp. 57-58.

THE STORY OF AQHAT

I.

The Ancient Semitic Poem here presented is inscribed in alphabetical cuneiform upon four clay tablets unearthed in 1930-31 at Ras esh Shamra (ancient Ugarit) on the north coast of Syria. The tablets, which are neither consecutive nor complete, date from the 14th-13th cent. B. C. They have been previously edited by M. Charles Virolleaud under the title of *La Légende Phénicienne de Danel* (Paris, Geuthner, 1936), but the present version is based upon a totally different interpretation of the text.

As here construed, the poem constitutes a seasonal myth describing the rivalry between autumn rains and summer crops. The story may be reconstructed as follows:

An ancient hero Danel has no son. He therefore prays to the supreme god Ēl to grant him one, promising that the child will serve the deity in his temple (cf. the vow of Hannah regarding Samuel !). Through the intercession of the god Baal, this request is granted, and Danel begets a son called Aqhat. On the occasion of his birth, his father repairs to the sanctuary of the Kośaroth, goddesses of domestic bliss who have the form of swallows, and there offers thanksgiving.

The autumn harvest, at the end of the dry summer season, is now drawing nigh, and Aqhat is destined to be lord of the summer crops and to receive tribute of firstfruits in respect of his royal status. This excites the jealousy of the goddess 'Anat who feels that the privilege belongs to one of her own fosterlings. She therefore decides to attack Aqhat, and to break the goblets of tribute presented to him. Aqhat, however, manages to dissuade her from this project by vowing to give her lavish presents. She stipulates, nevertheless, that if ever she encounter him « upon the path of rebellion » or « upon the path of presumption », she will certainly crush him.

For all this, Aqhat's troubles are not at an end. For some unknown reasson, the god Yatpan, emissary and henchman of 'Anat, attacks him and kills him, whilst the god Baal, lord of the rains, witholds his irrigation from the thirsty soil. The discomfiture of Aqhat is foreboded by a flight of eagles espied by

Pa*gh*at, his sister, hovering over the house of Danel. She recognises the omen at once and reports it to her father. He, for his part, tells her to irrigate the soil as best she may whilst he goes to El to consult him in the matter.

El pays heed to the sorry plight of the earth, but assures his suppliant that, in the final event, Aqhat shall yet see the summer crops reaped without being blighted.

Upon his return from El, Danel is gloatingly informed by 'Anat that his son has been killed. Moreover, he is further tantalized by her by being made to behold in a dream just such a spring of living waters as the soil so badly needs. Thereupon, he demands satisfaction from her for the murder of Aqhat, requesting that Yatpan, the slayer, be compelled to wander, after the fashion of Cain, as an outcast and exile over the face of the earth.

After this, Danel institutes mourning rites for Aqhat. Then he prepares for his resurrection. He performs prescribed sacrifices, and orders his wife and followers to prepare a banquet for the gods. This they do. He then commands them to dress up the traditional statues for the solemn procession through the streets, as at Babylon, and to bid countryfolk and townsmen bring their firstlings to Aqhat as tribute. The command is obeyed. Offerings are brought and libations poured. Moreover, Aqhat receives the goblets of tribute, symbolising his royal status. Even Yatpan, his murderer, is now obliged to slay wild oxen in his honour !

Here the main text breaks off, but there is a rubric instructing the reciter to revert at this point to a now lost passage beginning « This is the house.... ». This suggests that a special mansion was then built for the restored Aqhat, just as one is built for the restored Aleyan-Baal in the analogous myth of Aleyan-Baal and Mot (cf. II AB, v. 73 ff).

A further fragment describes offerings made on the day when the summer crops are gleaned to the Rephuim or « Shades ». It also informs us that these Rephuim were believed to be actually present at the time beside the threshing-floors !

The above summary bears upon its face all the marks of a nature-myth, and therefore argues strongly for the interpretation we have adopted. There are, however, a number of auxiliary points which serve to clinch the matter beyond reasonable doubt.

1. Firstly, there is the fact, shewn in detail hereunder, that the name Yatpan means properly « Distiller, Rainer ». He is therefore the genius of the gentler showers preceding the autumn rains. These may well be regarded as putting an end to the summer crops, whose lord is Aqhat. By similar imagery, the English poet Chaucer describes the April showers as « piercing to the root » the drought of March !

2. Secondly, there is the significant character of Paghat. Throughout the poem she is described as « she that beareth on her shoulders the buckets of the water of *ḥṣpt* ». This last word, left unexplained by M. Virolleaud, is simply a metathesis of the Arabic *saḥipat* « shower », and of the Hebrew *s-ḥ-p* (Prov. 28, 3) and *s-p-ḥ* (Job. 14, 9). The word is, indeed, identical with the Arabic *saḥab* which denotes the raincloud which drifts across the sky at the end of the dry season and the beginning of autumn (v. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I. p. 112). Hence, Paghat is a kind of nymph presiding over those milder rains and sudden springs upon which the thirsty soil has to rely before the advent of the autumn downpour. As such, she is seen to be an essentially mythological character, and we now understand why Danel bids her water the soil as best she may during the time when Baal stays his rains!

3. Thirdly, our poem clearly mythologizes the Feast of Ingathering. It describes, in so many words, how men bring offerings of firstfruits, the term used in the original (*hlm*) being identical with that employed in this sense in Lev. 19, 24 (*hilulim*)! Moreover, in the passage describing the gifts received by Aqhat, he is said to receive the *pr'* of the venison, and this is the technical term for « firstlings » in Arabic and South Arabian!

4. Fourthly, the presentation of the gifts is said to last for seven days (II D, v. 3b-4), and the seven-day motif recurs, indeed, throughout the poem. This harmonizes with the fact that in II AB, which is likewise the mythos of a harvest- festival (v. Archiv Orientální, V, pp. 118-123; JRAS, Oct. 1934), after a new sanctuary has been built for the restored Aleyan-Baal, a banquet is ordained for seven days (II AB, vi. 22ff). Since we know from the Old Testament that the ancient Palestinian harvest-festivals, both in summer and in autumn (Passover and Booths), were celebrated for seven days, this again suggests a mythologization of the Feast of Ingathering.

5. Fifthly, the fact that the spirits of the ancestral dead (*rephuim*) were believed to attend the festival, and to be present beside the threshing-floors, accords with the fact that among many peoples the dead are believed to participate in the harvest festival!

Thus, in Babylon it was believed that the dead « came up » and ate of the sacrifices offered in connection with the annual weeping for Tammuz. In the celebrated Poem of the Descent of Ishtar we read: *ina umi (d) Dumuzi ellani malil (abnu) ukni šemiru (abnu) šamti ittišu ellani, ittišu ellani (awelu) bakuti u (sinništu) bakâti, mituti lilunimma quṭrin liṣṣinu* « on the day when ..... the male and female weepers wail for me along with him, may the dead arise and savour the incense » ![1]

Again, in ancient Egypt it was the custom at Siut to light lamps for the dead on the last and first days of the year[2], whilst among the Persians it was believed that the dead returned at the feast of Tabarjan.[3]

The Sabians used to celebrate a feast to the dead in the month of Tishri,[4] whilst to this day Jews visit the graves of parents between 1st and 10th Tishri (New Year and Day of Atonement).

According to Hesychius, the Greeks believed that the dead returned at the Anthesteria in March, whilst the Romans prefaced the spring-festivals with the Parentalia or « Feast of the Ancestral Dead » and the Lemuria or « Feast of Ghosts ».

In the Trobriand Islands, there is an annual feast called Milmala, when the dead are thought to return,[5] whilst the Tuareg visit ancestral graves on the first day of the lenten period of Ramadan.[6]

The Zuñi in western Mexico visit the sacred lake of the dead at the summer solstice; the return therefrom inaugurates the summer dances.[7]

The Mordvins hold a feast of the dead in spring and autumn,[8] whilst the Celtic summer-festival of Samheim included a feast of the dead.

In ancient Rome, a feast of the dead was held on January

1 IV Rawl. p. 31, col. VI, r. 56-8; Dhorme, *Choix* p. 341.

2 Erman, ZAgSpW. 1882, p. 164.

3 Mohamed Abu-Thaleb of Damascus, quoted by R. C. Thompson, *Sem. Magic*, p. 14.

4 Chwolson, *Die Sabier*, II. p. 31.

5 Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, pp. 100-1; JRAI 1916.

6 F. Rennel Rodd, *The People of the Veil*, p. 274.

7 Kroeber, ERE XII. 871b.

8 ERE VIII. 847a.

1st,[1] just as in other parts of Europe it is held on the eve of the old New Year, November 1st (« All Hallows' Night »).

In Tonking, a festival of the dead is held annually in December, and is called Kin-tien, whilst a similar festival takes place each year between Easter and Whitsun at Krasnagorka in Russia.[2] This last is of pagan origin, though it has now been largely christianized.

The Tepoztecans of Mexico keep a yearly Vigil of All Souls when they offer meats to the dead and await their return,[3] whilst the Siamese believe that the dead return at their New Year Feast in April.[4]

These examples — a selection out of many — make it plain that in primitive thought the dead of a tribe, or group, are believed to take part in those annual festivals at which, by a gamut of economico-religious rites, the corporate life, momentarily on the wane, is thought to be replenished. The underlying idea is that life is granted in a series of annual leases, and has to be acquired from year to year through the performance of certain rites of fertility. But the new life thus acquired is but a further stage in the progressive continuum of the group, which covers all generations. Hence, the acquisition of the new lease is of interest to the past dead as well as to the present living; it is an event which affects the gross continuum and not only the immediate generation of to-day. The idea is further brought out by the Jewish belief that the dead participate not only in these *annual* festivals, but likewise at every new-moon, i. e. at the beginning of the *monthly* life-lease. For this idea, cf. *Chronicles of Jerachmeel*, ed. M. Gaster, XIX, 4, where parallels are cited from *Apoc. Pauli* XLIV and *Pesiqta Rabbathi* f. 112a.

From all this it is clear that the invocation and propitiation of the Shades (Rephuim) in our text implies that it mythologizes a harvest-festival.

6. Sixthly, there is a curious rubric in our text (I D. 152) which says that the scene wherein 'Anat tantalizes Danel by

[1] Schneider, ARW XX. 375-6.

[2] Urlin, *Festivals, Holydays and Saints' Days*, p. 88.

[3] Redfield, *Tepoztlan* (Camb. Univ. Press 1930), quoted from « Times Litt. Supp. » 24. vi. 1930.

[3] Frazer, *GB* VI (*The Scapegoat*), pp. 150-1.

shewing him in a dream a spring of water, such as the thirsty soil requires, is to be represented in the *sacer ludus*, of which this poem is the libretto, by the king's fasting and going in this condition to a wellspring.

This indicates clearly that the relevant episode of the poem is but a projection into mythos of an actual practise; in the terms of Jane Harrison, it is the *mythoumenon* which corresponds to a *drōmenon*.

Now the custom of inaugurating the harvest by a lenten period of fasting and abstinence is widespread, and it is well-known that in the ancient Near East, as elsewhere, the king on these occasions typified what was, in fact, being done by the group. Some examples of ritual fasting before harvest-festivals may here be cited:

In New Guinea: before the annual yam-festival.[1]

Among the Cherokees: before the new-corn festival.[2]

Among the Creeks: before the feast of firstfruits.[3]

Among the Natchez: at harvest home.[4]

Among the Mexicans: before the annual festival of Huitzilopochtli.[5]

In S. Massam: before the annual Walaga-feast.[6]

In Greece: the third day of the Thesmophoria is called *Nēsteia* « Fast ».[7]

In Rome: before the Cerealia there was a *castimonium*.[8]

In Egypt: at the annual festival of Isis.[9]

Among the Hebrews: «Day of Catharsis» (*kippurim*) before Asiph-harvest.

In Peru: three days before summer-solstice festival of Raymi.[10]

Early Christian: Paschal Fast, Lent.

1 Brown, *Melanesians and Polynesians*, 1910 p. 413.

2 Mooney, 19 REBW, pt. i, 1900, pp. 242 ff.

3 Frazer, *GB* ii. 330.

4 Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, Paris 1867, pp. 130 f.

5 ERE V. 761a.

6 Seligman, *Melanesians of Brit. N. Guinea*, p. 590.

7 Plutarch, *De Is. et Os.* 69.

8 Ovid, *Met.* X. 431; Arnobius, *Adv. Nat.* V. 16; Livy xxvi. 37; CIL. I. 811: *(C)ERERES CA(STUS)*. Cp. also a *castus Iunonis*, CIL I. 813 and v. thereon Pascal, Hermes XXX. 548.

9 Herodotus II. 40.

10 Prescott, ed. 1890, p. 50. Many of these reff. are taken from ERE V. 759 a ff.

The Assyro-Babylonian menologies prescribe various restrictions, especially on the king, during the month of Tishri, and the reader will at once recall the Arabic lenten season of Ramadan, and the Jewish lenten period of « the counting of the 'Omer » before Pentecost, both of which go back to pagan origins.[1]

Hence, the passage cited above mirrors a ritual *castimonium*, such as often precedes festivals of ingathering. It would thus afford a further proof that the text is the mythos of a harvest-ritual.

7. Seventhly, attention may be called to the fact that in the passage referring to the sacrifices offered to the Shades, it is definitely stated that these take place *bym qṣ*. At the first blush, this might seem to mean no more than « on a summer's day », and so, indeed, M. Virolleaud translates it (« en un jour d' été »). But it is significant that, besides its normal Hebrew meaning of « summer », the word *qṣ* occours on an agricultural calendar discovered at Gezer as a name for the month of September, and hence as denoting « the reaping of summer fruits ». The same sense may be recognised also in Isaiah 28,4 and Jeremiah 8,20. Hence, it is apparent that the ritual took place on the day when the summer fruits were finally reaped, i. e. at the great feast of ingathering at the beginning of autumn.

8. Eighthly and finally, there is a broken passage (I D 189) which refers to the entry of « (mins)trels and dancers » after the ritual weeping for Aqhat. May not these be a mythical projection of the harvest-dancers? Note, in this connection, that the Hebrews called the Feast of Ingathering by the name of *Ha-ḥag* which literally means « The Round Dance » *par excellence* (v. Oesterley, *The Sacred Dance*).

Thus, on eight counts, besides the witness of the story itself, there is evidence to support the view that our poem is a seasonal myth concerned with the defeat of summer by autumn rains, and recited as the libretto of a sacred pantomime performed at the autumn harvest-festival.

[1] Cp. also fasting in Attis-cult, Hepding, *Attis*, p. 182.

II.

On the basis of the foregoing conclusion, it is readily seen that our poem is a variant *libretto* of the same sacred pantomime as underlies the long Ras Shamra poem entitled *The Lay of Baal Puissant* (generally known as AB i. e. Aleyan-Baal). In respect of many episodes, it mythologizes the same pantomimic scenes. As in that poem, 'Anat assails the god of the crops (there called Mot) and the method of her attack is similar. Again, as in that poem, the gods are fêted for seven days, and a mansion is built for the restored deity. The parallelism extends, indeed, to the very text, for certain verses are common to both poems. These have been carefully noted in the margin of our translation.

Recognition of the fact that the Story of Aqhat is but a variant version of the Lay of Baal Puissant enables us at once to clarify certain obscurities. In the first place, we can now see that when the hero Danel is called by the alternative name of Ġazzar, this is because an ancient king, who once enacted the part, has taken the place of the older god Ġazzar in the more ancient and primitive form of the myth. This Ġazzar is indeed mentioned, as a mythological character, in the *Lay of Baal Puissant*. Secondly, when the god of summer crops is called Aqhat rather than Mot, this is due to a similar process, an historical character Aqhat (whose name compares with the Biblical Qehat) having supplanted the originally purely mythic personage. The process is identical — and this is a very telling analogy — with that whereby the historical prince Dumuzi (Tammuz) came to take the place of the original vegetation-god Abu.

In short, our present poem represents a more developed version of the myth than that preserved in AB, for whilst it preserves all the dominant motifs, and sometimes even the stereotyped phraseology of the original text, it invests them at the same time with a quasi-historical veneer.

Danel is regularly styled *mt Rpe* and *mt Hrnmy*. The word *mt* may here be identified whit the Assyrian *mutu*, Etiopic *m-t*, and Hebrew *m'thu* (*e. g.* n. pr. Methu-selah, Methu-sha-el &c) meaning « man », so that the epithets will be ethnic in character.

This interpretation is supported by the analogy of such expressions as *mt Uḫry* « the Hurrian (Horite) » or *mt Eśryt* « the Asherite ». Accordingly, Danel will have been a king, or noble, of the people called Rephaim (*Rpe*). These people are mentioned in the Old Testament (Deut. 2, 11. 20; 3, 11. 13; Joshua 12, 4; 13, 12 etc.) as having lived anciently in the south of Palestine, where they were neighbours of the Hurrians living in Se'ir. At the time when the present recension of our text was composed, the Hurrians must have constituted a serious menace to their Rephaite neighbours, for it is to be noticed that in our text the word « Hurrian » is used, rather like our « Tartar », to denote a typical marauder (I D. 155, 162, 169; II D vi. 35). According to Glück (Hebrew Union College Annual, 1936 p. 141) there were no Hurrians in Edom (i. e. Se'ir) before 1300 B. C. If Glück is right in his deductions — and they have been disputed by other archaeologists —, the *terminus a quo* for our present version of the text would be 1300 B. C. In that case, it must be contemporary with the clay tablets on which it is inscribed, and cannot have been a traditional form. But all this is doubtful at the moment, though perhaps not unworthy of mention.

It remains only to say a few words about our rendering. In the first place, Virolleaud's Tablet II here precedes his Tablet I. This order is, however, abundantly justified by the sequence of the story, and has been suspected by the French editor himself. In the second place, our choice of title, viz. *The Story of Aqhat*, is based on the fact that the longest of our tablets actually bears the superscription *l Aqht* « belonging to (The Story of) Aqhat », shewing that this was the name by which the piece was known to the men of ancient Ugarit themselves. In the third place, our translation is based upon an independant interpretation of the vocabulary. In order to justify the philological basis, a series of brief notes is appended in which the outlines of our view are stated. A detailed commentary, in which these outlines will be fully worked out, is reserved for a forthcoming edition.

DRAMATIS PERSONAE

DANEL, an ancient hero.

MST-DNTY, his wife.

AQHAT, their son, lord of the summer crops.

PAGHAT, their daughter, a nymph who presides over the water-springs and showers which irrigate the soil before the advent of the autumn rains.

BA'AL, god of the autumn rains.

'ANAT, his partner, a virgin goddess of warfare.

YBMT-LEMM, twin of 'Anat.

YAṬPAN, henchman and envoy of 'Anat, god of showers and slayer of Aqhat.

KAŠIR and ḤAŠIŠ, twin messengers and henchmen of the gods.

HIYAN, a divine carpenter and smith.

EL, the supreme deity, often regarded as of bovine form.

KOŠAROTH, goddesses of domestic bliss, of swallow form.

A Flight of Eagles, King and Queen of the Eagles, minor gods, servants of 'Anat, countryfolk and townsmen &c. &c.

The legendary figure of Danel replaces that of the god ĠAZZAR in a yet older version of the story, and is therefore often identified with him in the text.

THE DRAMATIS PERSONAE EXPLAINED

DANEL is a legendary hero in the lore of the people from whom our poem emanated. In the present version he replaces the deity Ġazzar of an older form, and is therefore invested with all the characteristic traits of that deity, occasionally even taking over his name. Analogous is the case of our own King Arthur.

MST-DNTY is a purely legendary character, her name being concocted from that of DAN-EL. Analogous is the case of the early Latin Dius and Diana.

AQHAT, whose name may be identical with that of the Biblical Qehat, is a legendary prince in the lore of the people from whom our poem emanated. In the present version, he replaces the deity Mot of an older form, and therefore plays much the same role as does Mot in the analogous myth preserved in the Poem of Aleyan-Baal and Mot.

PAGHAT is described in our text as « she that carries on her shoulders (the bucket of) the showers » and as « she that carries on her shoulders (the bucket of) the spring-waters ». When Baal witholds his rain, it is she who is besought to furnish, as best she can, due irrigation for the thirsty soil. She is thus a nymph of the showers, and of the springs which break forth at the end of summer, before the autumn rains set in. Not impossibly, she is a mythological projection of the « mother of the downpour », — a woman paraded round the villages as a rain-charm at the end of the dry season, and often carrying a pitcher on her head (vide Dalman, *Arbeit und Sitte in Palaestina*, I pp. 134-5). The name itself may be derived from an obsolete Semitic root, a causative form of which appears in the Arabic *ś-b-gh* and Hebrew *ś-p-ʿ* « stream, pour forth lavishly, inundate ».

BAʿAL is the god of the rains, and hence of the rainy season. In Arabic and South Arabian, as well as in the language of the Talmud, the term *baʿal* denotes soil irrigated by rain; cp. *Archiv Orientální*, V (1933), pp. 118-9.

ʿANAT is described in other texts from Ras Shamra as the « shrine-mate » or *synedros* of Baal (*ašr Bʿl*; cf. Arabic *aṯar* and As. *ašru* in the sense of « shrine », and cp. the name Hathor, i. e. *ḥt Ḥr* « house of Horus », of which *ašr Bʿl* may be an imitation). She is always represented as the champion of Baal. ʿAnat is a well-known goddess of the early Palestinian pantheon, but the origin of her name is uncertain. In a non-Semitic text from Ras Shamra (RS. 1929, No. 4 rev. 13, 14) she is called *ʿnt Amrn* which I render « ʿAnat of the Amorites ».

YBMT-LEMM is the companion, and virtually the double, of ʿAnat. Her name recurs, in connection with that goddess, in I AB i. 3, II AB ii. 15 etc., but the explanation of it is obscure. In Hebrew, *yʿbemah* denotes a brother's relict taken to wife by the law of levirate marriage, whilst *lemm* recurs in the Ras

Shamra text 1929, No. 6, 20. 23 with the probable sense of « temple-acolytes » (v. on this, *Egyptian Religion*, 1935 p. 101, n. 23 and cp. Virolleaud, Syria XII. 151 n.). The title might then mean literally « she that is taken to wife collectively by the priests » and who is the relict of somebody else.

This is neither absurd nor bizarre, for the meaning may be that *Ybmt-Lemm* is a mythological projection of the woman who acted as the sacred bride in the past year's *Hieros Gamos*, but who is now, as it were, a « relict ». Nevertheless, she is a sacred woman devoted to the shrine, and the priests therefore 'adopt' her collectively. She is the equivalent of a female *shirku* in the Babylonian temples, and from Yale Babylonian Texts, VII. 56 and 92 we know that a female *shirku* could not associate with a layman (v. Dougherty, *The Shirkutu of Babylonian Deities*, pp. 65-6) ! She is the companion of 'Anat because 'Anat herself is a projection of the sacred bride. Kings, born of this holy wedlock, are regarded as her fosterlings.

YAṬPAN, who slays Aqhat and is the henchman of 'Anat, derives his name from a well-known Semitic root (Arabic *w-ṭ-f*, *n-ṭ-f*, Hebrew *n-ṭ-f*, *ṭ-f-f*, Ethiopic *n-ṭ-f*, etc.) meaning « to drip, distil ». He is thus the god of the first and gentler autumnal showers, and in this capacity is the enemy of the summer crops, typified by Aqhat.

KAŠIR and ḤAŠIŠ figure ubiquitously throughout the Ras Shamra myths. They serve as general messengers and lieutenants of the gods. The name *Kašir* probably means « Sir Adroit » (cf. Assyr. *kešêru*, etc.), whilst the name *Ḥasis* probably means « Sir Cunning » (cf. Assyr, *ḫasisu* « intelligent », etc).

ḤIYAN figures also, as the smith in the construction of a shrine for Aleyan-Baal, in II AB. Col. I. He is described as « the handyman- smith » (*d ḫrš ydm*; cp. Heb. *ḫrš* II, Ar. *ḫrṭ* «forge»). The name probably means « Sir Dexterous » (cp. Syriac *h-w-n*, or Arabic *h-y-a* + nunation?).

EL recurs, as supreme god, in all the Semitic pantheons. The name means simply « God » (Heb. *el*, Assyr. *ilu*, etc.). He has bovine form also in S. Arabia where he is called *Tawra* « The Bull ». On a stele from Zenjirli in N. Syria he is again portrayed as a bull, as also on the Phoenicien stele of Amrith where we find

the name *Śor-Bel* « Bull-Baal » answering to S. Ar. *Tor-Baal* and to *Śor El* in our text.

The KOŚAROTH are a group of goddesses to whom Danel repairs in thanksgiving as soon as his son Aqhat is born. They are described as « swallows » (*snnt*: cf. Assyr. *sinuntu*, Neo-Hebrew *sinunith*, etc.) and as « daughters of the joyful cry » (*bnt hll*; cp. Hebrew *hallel*, etc., and cf. Eccl. 12,9 where birds are called *b'noth ha-shir* « the daughters of song » !). They occupy a shrine called by the fanciful name of « House of Murmur, loud Noise », with which may be compared the Greek expression Χελιδόνων μουσεῖον in Euripides, Alkmene fr. 2. The name derives from a root meaning « to be blissful, luxuriate » (cp. Heb. *kšr* and Ar. *k-ṯ-r*, de quo v. Vollers, ZA. ix. 193), and the *Kośaroth* are thus the givers of plenty and patronesses of fertility. They thus correspond exactly to the Greek *Charites* who were primarily of like nature (v. Jahn, Denkschrift WAW, 1870 p. 33) and to whom it was customary to render thanksgiving for domestic bliss (Gruppe, *Gr. Myth.* 1079, n. 15). These were especially associated with wedlock and childbirth. Offerings were made to them at marriage (v. Etym. Magn. s. v. *Gamelia*) and Euripides, Hippol. 1147 describes them as « spirits of wedlock » (συξυγίαι). On a cameo described by Helbig, *Samml. Roms* 1577, the Charites attend a bridal pair, whilst in Aegina, the two Charites Damia and Auxesia (mark the name!) were considered to be birth-goddesses. — The identification of such goddesses with swallows is due to the popular conception of this bird as typifying domesticity. It is ever associated with goddesses of fertility, e. g. with Ishtar, (KAT, ed. 3, p. 431 n. 3), Aphrodite (Aelian, NA X. 34) and Artemis (Gruppe, 1279). Cp. on the subject in general, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde X. 209; Rochholz, *Deutsche Glaube* II. 107; Pauly-Wissowa, s. v. Schwalbe. Artemidorus (Oneirocr. II. 66) says that to dream of swallows betokens marriage! In our text (II D, Col. IV, 41), the Kośaroth are thanked by Danel when he confesses that he now knows what is meant by the « delights of the marriage bed of princes » (*.d.t. n'my 'rś zblm*).

TRANSLATION

I.

The Seven-Day Marriage-Feast of Danel

II D. Col I.

Behold, for one day and two
The godly hero[1] Danel,
The godly hero eats,
The hero drinks, — even the holy one.[2]

Behold, for three days and four
The godly hero Danel,
The godly hero eats,
The hero drinks, — even the holy one.

Behold, for five and six days and seven
The godly hero Danel,
The godly hero eats,
The hero drinks, — even the holy one.

.....
He ascends his couch, and lies down,
..... he spends the night
Forthwith, for seven days!

II.

The god Baal entreats the god El to grant Danel a son and heir.

Baal comes foward with his plea:
« Hark! the mourning of Danel, the Rapheite,[3]
Hark! the moaning of Ġazzar, the H-r-n-m-ite,[3]

[1] *uzr elm*. The former word connects with Arabic *'-z-r* (and *'-r-z*) and Eth. *'-z-l* « robustus, strenuus », and thus answers to the Greek ἥρως « hero ». For the added *elm* cp. the Homeric epithet θεῖος applied to heroes.

[2] *bn qdš*. Lit. 'son of holiness', tantamount to our 'Saint'.

[3] Ethnic adjectives, of which the former may possibly connect with the Rephaim mentioned as Palestinian aborigines in Dt. 2, 11; Gen. 14, 5; 11 &c. They lived in Transjordania, especially in Bashan.

Who hath no son like his brethren,
Nor scion like his peers.
No son hath he like his brethren,
Neither scion like his peers.
Behold, the godly hero now is eating,
Behold, the hero is drinking,
Even the holy one!
O El, Thou Bull-god, my Father,
Would that thou wouldst bless him,
Would that thou wouldst shew him grace,
Creator of all creatures!.....
Then he would set his son in the temple,[1]
His scion amid the shrine he builds,
One of his own
To set up the sacred pillar in the fane,
One of his own
To order the sacrifices (?) with him,
One of his own
To guard the holy place,
One of his own
To empty the platters of refuse,
One of his own
To drive out him who would assail us,
Who would seize the hand of his god whilst drunken
Or shoulder the image when full with wine,
One of his own
To furnish due provision for the temple of Baal,
One of his own
To furnish due ..... for the temple of El,
One of his own
To plaster the roof when it crumbles,
One of his own
To wash the god's garment when it rots!»

[1] This episode recalls the vow of Hannah in the Old Testament, that her son would be given to Yahweh for his service. The passage describes the typical duties of a temple-slave (Hebrew *nathin*, Babyl. *širku*). Cp. on Greek soil, Euripides, Cyclops 29-33; Ion 94-151.

III.

El accedes to the request of Baal.

Thereupon El grasped his servant by the hand,
He blesses Danel the Rapheite,
He shews grace unto Ġazzar the H-r-n-m-ite,
Saying:
« Let Danel, the Rapheite perpetuate himself,
Let Ġazzar, the H-r-n-m-ite have issue! »
So (the godly hero) grew potent;
He ascended his marriage-bed.
By reason of his kiss
His consort conceived,
By reason of his ardent embrace
She bore him a child.

Then set he his son in the temple,
His scion amid the shrine he built,
One of his own,
To set up the sacred pillar in the fane,
One of his own,
To order the sacrifices (?) with him,
One of his own,
To make the incense to issue from the ground,
One of his own,
To guard the holy place,
One of his own,
To empty the platters of refuse,
One of his own,
To expel him who would assail them,
(Who would grasp the hand of his god whilst drunken,
Or shoulder the image whilst full of wine,
One of his own,
To furnish due provisions for the temple of Baal), etc.

II D. Col. 2.

(Then said El unto him,
Even to the hero Danel, the Rapheite,

To Gazzar, the H-r-n-m-ite:
« Behold, thy son is set in the temple,
Thy scion amid the fanes thou hast built,
One of his own,
To set up the sacred pillar in the fane,
One of his own,
To order the sacrifices (?) with thee,
One of his own,
To make the incense to issue) from the ground,
One of his own,
To guard the holy place », etc. etc.
..... Rejoice then, ...
.....
.....

So Danel breaks all restraint and he laughs,
He kicks away the footstool from his feet;
He lifts his voice and cries:
« Now shall I sit and have rest,
And my spirit shall know repose,[1]
For a son is born unto me,
As unto my brethren,
And a scion,
As unto my peers!

Now will I appoint one of mine own
To set up the sacred pillar in the fane,
To order the sacrifices (?) with me,
One of mine own,
To guard the holy place,
One of mine own
To drive out him who would assail them,
Who would grasp the gods' hand in drunkenness », etc. etc.

Then Danel journeys to his home,
And repairs unto his mansion.

[1] lit. « and the breath shall be at rest in my breast ».

IV.

Danel renders thanksgiving to the Kośaroth, — goddesses of domestic bliss who have the form of swallows.

Then entered he 'The House of Chirping',
Which is the temple of the Kośaroth,
Swallow-maidens of loud cry.
Forthwith did Danel the Rephaite
Even Ġazzar the H-r-n-m-ite
Slaughter for the Kośaroth an ox.

He gave the Kośaroth to eat,
And the swallow-maidens of loud cry to drink.
Behold, for one day and two,
He gave the Kośaroth to eat,
And the swallow-maidens of loud cry to drink.
Behold, for three days and four,
He gave the Kośaroth to eat,
And the swallow-maidens of loud cry to drink.
For five days and six,
He gave the Kośaroth to eat,
And the swallow-maidens of loud cry to drink.
Yea, so did he throughout seven days!
Even so did he proceed to 'The House of Chirping',
Which is the temple of the Kośaroth,
Swallow-maidens of loud cry,
(Saying all the while unto them:)
« Now do I know what is meant
By the grace of the marriage-bed of princes,
The charm of the marriage-bed of princes! »

Then did Danel go back home.
And proceeded to count the months (unto harvest?),
He proceeded to reckon them.
Three months and four went and passed by.
Then did he hie .....

(*The rest of this portion is missing*)

V.

Danel resumes his normal duties as judge of the people. He also prepares for the installation of Aqhat as king of summer crops, and to this end orders goblets and jars to be brought to him in tribute. At the same time, a feast is spread for the gods.

II D. Col. 5.

. . . . . .

. . . . . .

I will bring goblets eightfold as tribute,
I will bring ewers fourfold ! »

Thereupon did Danel the Rapheite,
Even Ġazzar the H-r-n-m-ite
Proceed and sit at the city-gate,
Under the cedar-trees
Which are by the threshing-floor.
He judged the cause of the widow,
And administered justice to the orphan.

Then all at once he espied
Kashir coming with sacrifice,
Even with an ox from the field
And a cow from the stall.
Thereupon he cried, he cried :
« Hasten (?) thy coming,
Thou also, o Ḫasis,
For behold, Kashir now bringeth his goblets of tribute,
Certes, he bringeth his ewers fourfold ! »

Then did Danel the Rapheite,
Even Ġazzar the H-r-n-m-ite
Call also to his wife :
« Hearken, O Mšt-Dnty,
Immolate a lamb along with a calf
As an offering for the life of Kashir and Ḫasis,
For the life of Hiyan, the smith.
Give food and drink to the gods, *Cf. II AB. VI. 40-58.*
Honour the ..... of Baal
And the entire ..... of Ēl ! »
Mšt-Dnty hearkened,

She did immolate a lamb along with a calf
As an offering for the life of Kashir and Ḫasis,
For the life of Hiyan, the smith.

Thereafter came Kashir and Ḫasis,
And placed in the hand of Danel goblets,
And offered ewers
In return for the blessing he had called down upon them.

Thereupon Mšt-Dnty gave the gods to eat and to drink.
She paid honour to the ..... of Baal
And the entire ..... of El.

Then Kashir repaired to his tent,
And Hiyan repaired unto his dwelling.

Thereupon Danel the Rapheite,
Even Ġazzar the H-r-n-m-ite
Rec(eiv)ed the goblets which had been proffered
(Saying to each who brought them:)
« (May bl)essing rest upon Aqhat,
For he shall be lo(rd over) the firstfruits of thy venison!
May he ..... the firstfruits of thy venison!
Behold, let a (sacred pi)llar (be set up) in his fane (?)! »
(*The rest of this portion is missing*)

VI.

Anat, piqued at the honour shewn to Aqhat, and regarding him as an usurper of privileges belonging to her own fosterlings, proceeds to attack him and to shatter the goblets and ewers presented to him. She has been invited to the banquet spread for the gods, and this is first described. The passage is very much mutilated, and hence extremely obscure.

II D. Col. 6.

.....
(give unto the gods vi)ands to eat,[1]
(And plea)sant (wine to) dr(ink)!
(With a s)harp swo(rd cut up a fatted beast)!

[1] Restored from parallel passages in SS. 6; II AB. vi. 55-8; and *Death of Baal*, iv. 11-22.

(Give them to drink goblets) of wine,
(And ' the blood of trees ')[1] in a gol(den) cup!
(Beh)old, our goblet is profferred!
Therefore, enter thou, and (take the go)blet from our hands!
(Behold, in a vessel of go)ld wine is mi(xed)![2]
Therefore go up and take the throne, (O Aqhat)! *D. IV. 21-23.*
(Behold,) now is wine being yielded(?),
And therefore with (a sha(rp (sword) they immolate (a fatted beast)
For him who is esteemed as governor(?)!
Behold, (the grain) is now being sheaved .....

Then suddenly ('Anat) perceived .....
Like a lightning-flash which embroils the sea,
Even a lightning-flash which .....
See places goblets in her .....
..... like a serpent coils *IV AB. II. 21-22.*
..... cups she pours out upon the ground.
(Then lifts she her voice and) sries:

« Hearken now unto me,
..... I will ..... silver,
And thou, O Yebamat-Lemm, strike thou ..... of thy .....
And smash the goblets of .....! »

VII.

Aqhat begs 'Anat and Ybmt-Lemm to spare him. This they agree to do, and Baal, their partner, approves. Aqhat vows gifts to the goddesses, and points out to 'Anat that she will yet bear offspring, so that she need not fear usurpation of her rights for all time.

Then spake Aqhat, the son of Ǧazzar:
« I vow small sheep(?) of the Lebanon,
I vow kids along with wild oxen,

[1] i. e. a kind of manna; v. fully my note in JRAS 1935, p. 23 n. 82.

[2] Owing to the mutilation of the text, this rendering can only be accepted as provisional.

I give here my reading: vv. 6-10: *....(h)n krpn! 'l, krpn (qḥ! yn bkš ḫr)s ym(sk)! wt'l trš ..... yn 'šy! lḫbš (bḫrb ml)ḫt nqn! yṣbt .....* Explanations of the rendering will appear elsewhere.

I vow the horns wich are on the mountain-goats
Who follow in the footsteps of the bulls,
I vow the mullet of the ram,
Do thou take possession of them!
But grant it to Kashir and Ḥasis *II AB. IV. 45-6; II AB. II. 7.*
That they may yet put me in possession of the goblets which
As well as of the ewers, O Ybmt -Lemm!» [are mine,

Then answered the Virgin 'Anat:
« I will grant life unto Aqhat, the son of Ġazzar,[1]
Yea, I will grant life!
And I will grant thee sovereignty,
And suffer thee to be lord.
I will let thee count thy years, like any ba'al,
And thou shalt count thy months, like any son of El!»

Baal also declared:
« He shall be spared to life »,
And in so doing, ate and drank of the profferred repast.[2]
Moreover, he proceeded, of a sudden,
To sing sweet words over him,
And he said over him:
« See, I declare a like future for thee,
O Aqhat, thou son of Ġazzar!»

But Aqhat made answer, saying:
« Buffet me not,[3] O virgins twain,
And be still in regard to Ġazzar,
For your buffeting is like unto the sea's!
Let not the Horite[4] barbarian

[1] Or, « I will grant life, O thou Aqhat, son of Ġazzar ».

[2] There is here a confusion in the original which reads: *B'l k yḥwy y'sr ḤWY Y'SR wyśqyhh*. It is evident that the words printed in capitals are but due to dittography. They have ousted the word *ylḥmnh*, which can be supplied from numerous parallel passages.

[3] *śrg* which I take as Shaf'el of *r-g-g/r-g-w*, akin to Ar. *r-g-g*, As. *ṛagâgu* « commove ».

[4] The mention of the Horite (*uḫry*) as the typical marauder shews that the present version of our text was not written much before 1300 B. C., for before that date « there are no traces of Horites either in the hill country of

Take me for a captive,
Let not the Asherite marauder
Take me for a captive!
He would but pour upon my head
The goblet of filth,

And hailstones(?), as it were,
Would rain upon my pate!
Behold, I would die all manner of deaths,
I would be as good as dead!
Moreover, I tell thee a word:
(Give me, one each,) a due goblet of tribute!
Ye shall yet (con)ceive
And bear human offspring, O virgins twain!»

Thereupon did 'Anat laugh,
And figured it in her mind,
(And she said:)
«My favour(?) shall be upon Aqhat, the son of Ġazzar!»
Be still!
Betwixt me and thee (there shall be pea)ce!
Howbeit, if ever I encounter thee
On the path of rebellion,
If ever I encounter thee,
On the path of presumption,
Then will I abase thee under (my feet?),
Thee and thy (si)re Na'aman,[1]
The wisest of men!»[2]

Then set she her feet a-dancing, *II AB. V. 82-86.*
Und leaped upon the ground.

Edom or in the 'Arabah or in southermost Palestine» (N. Glück, Hebrew Union College Annual, 1936, p. 141), and our poem is admitted to be of southern origin (v. Virolleaud, pp. 121-3).

1 Na'aman means properly «comely», and is a common epithet of the god Ġazzar, and thus of Danel who here replaces him.

2 Note that in Ezekiel 28, 3 allusion is made to the wisdom of the ancestral hero Danel: «Behold, thou art wiser than Danel....»!

Straightway she turned her face toward El, *I AB. I. 4-10.*
At the place whither all the rivers do flow,
Hard beside the horizon,[1]
Where earthly and heavenly oceans meet.
She discovered the field of El,
And entered the raftered pavillion
Of the King, the Father of Years.
At the feet of El she did service
And she abased herself,
She prostrated herself (and rendered him homage),
And she said:

« Humble not(?) Aqhat,[2] the son of Ġazzar,
Neither Danel, the Rapheite ! »

And she proceeded further,
And raised her voice and cried:
« Thus saith . . . . . .
Aqhat . . . . . .
(*The rest of this portion is missing*)

(*To be continued. — Notes justifying the rendering will appear in the sequel*).

THEODOR HERZL GASTER

1 In the original: *qrb apq thmtm*. I interpret *apq* from the Arabic, Neo-Hebrew and Assyrian (*apiqtu*, cf. Meissner, Suppl. s. v.) « horizon ». This is where heavenly and earthly oceans seem to meet.

2 My reading here is: *(al) tlšn*, and I connect the verb with Arabic *l-š-š* « vilis est postquam elatus fuit ». The rendering « deject » might better convey the sense.

NUOVI DOCUMENTI SUI YEZIDI

Negli ultimi anni le ricerche degli studiosi, siano europei o siano orientali, sulla religione dei Yezidi e sulla loro storia non sono mançate[1]. L'anno scorso ho riferito brevemente nel Giornale della Società Asiatica Italiana sul contenuto di un libro dovuto alle fatiche di uno studioso siriano[2]. Ora voglio trattare di un altro libro, uscito l'anno scorso in lingua araba a Baġdād, e che ha per autore 'Abbās al-'Azzāwī, studioso iracheno che alcuni anni fa ha pubblicato un lavoro nella rivista araba *Luġat al-'Arab* di Baġdād, e precisamente alcune sue ricerche sui Yezidi[3]. Il libro presente è appunto la pubblicazione in forma di libro di quanto egli aveva scritto sui Yezidi nella rivista or ora menzionata, non senza però qualche aggiunta e modificazione.

L'autore si propone nel libro di dare in lingua araba un'esposizione critica e completa di quanto si sa ora sui cosiddetti Adoratori del Diavolo. Siccome uno dei migliori libri sui Yezidi in lingue orientali, quello ben noto di Nūrī Pāšā[4], è scritto in lin-

[1] Dopo il mio libro colla traduzione degli scritti sacri dei Yezidi e un'ampia introduzione, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna 1931, sono usciti due importanti articoli di M. Guidi, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' Islām e del dualismo*, RSO, XIII (1932), 266-300, e *Nuove ricerche sui Yazidi*, RSO, XIII (1932), 378-427; un articolo di Th. Menzel in EI, IV, 1163b-1170a; il libro di Ismā'īl Beg Chol, *The Yazīdīs, past and present*. Un libro in lingua araba che trovo citato dall'editore di quest'ultimo scritto, libro che ha per autore 'Abd ar-Razzāq al-Ḥasanī, porta il titolo l'*Adorazione del diavolo nell' 'Irāq* ed è uscito a Ṣaydā' in Siria. Il libro non mi è stato accessibile. Recentemente è uscito nel primo volume delle *Meraviglie del Passato*, 305-313, seconda edizione, Milano 1936, un mio lavoro divulgativo dal titolo *I misteriosi « Adoratori del Diavolo » nell'Alta Assiria*. In Orientalia, V (1936), ho pubblicato un articolo dal titolo *I santi dei Yezidi*.

[2] *Il yezidismo secondo Ismā'īl Beg Čōl*, GSAI, N. S., III, 373-377.

[3] *Luġat al-'Arab*, IX (1931), 265-270, 351-355, 429-441, 520-528, 675-685, 748-749.

[4] Furlani, *Testi*, 67.

gua turca e quindi non può essere accessibile che a un numero molto ristretto di Arabi, al-'Azzāwī ha stimato opportuno di citarne moltissimi brani in versione, cosicchè il libro dell' autore turco si trova ora per buona parte tradotto in arabo nel presente lavoro dello studioso iracheno.

Purtroppo il libro non è stato disposto bene per quanto riguarda l'ordine dei singoli capitoli, ed inoltre molte cose dette in principio ritornano una seconda e persino una terza volta nelle pagine successive. La pubblicazione è insomma un po' confusa, e il lettore deve stare molto attento per poter seguire sempre il filo del ragionamento. Mentre l'autore conosce molto bene quanto si è stampato in Oriente sui Yezidi, non è evidentemente a giorno neppure di quanto di meglio si è scritto in Occidente su questa setta. Comunque, in complesso il libro è pregevole, perchè attira la nostra attenzione su documenti inediti o poco conosciuti ed espone decisamente e con argomenti alla mano la tesi di coloro che sostengono l'origine islamica dei Yezidi, tesi che negli ultimi anni è stata propugnata in Italia da M. Guidi. Di questo lavoro, come era uscito nella succitata rivista irachena, ha già parlato il Guidi nel suo articolo *Nuove ricerche sui Yazidi*[1], riassumendo molto brevemente le idee fondamentali, trascrivendo in arabo alcune delle fonti inedite pubblicate dall' 'Azzāwī e dichiarando i punti di maggior dissenso da quanto espone il nostro autore sulle origini e sulle vicende della setta. Le pagine del Guidi, il quale non ha tradotto in italiano i passi in lingua araba citati, possono esser lette con profitto soltanto da chi conosce l' arabo e sono quindi quasi inaccessibili a tutti quegli studiosi che coltivano bensì la storia delle religioni ma sono ignari di questa lingua. Non farò quindi opera vana se nelle pagine seguenti cercherò di rendere accessibile, con un riassunto ampio di tutto ciò che vi ha di nuovo e rimarchevole, il libro dello studioso musulmano.

Entrare in una discussione particolareggiata di quanto espone il nostro studioso richiederebbe molte pagine e molto tempo. Un'altra volta sottometterò a un esame approfondito la tesi dell'autore, segnatamente per quanto riguarda i passi più importanti degli scrittori islamici addotti in causa. Qui mi limito a riferire

[1] *L. c.*, segnatamente 378-387, ma ancora in parecchi altri luoghi.

sul contenuto del libro, insistendo segnatamente sulle parti che sono nuove, sui passi e documenti inediti.

Il libro porta il titolo in arabo e in francese. Il titolo arabo dice: *Ta'rīḫ al-Yazīdiyyah wa.aṣl 'aqīdatihim, Storia dei Yezidi e origine della loro dottrina*, e prosegue ancora a spiegare che vi si investigano le loro dottrine fondamentali, le vicende storiche della setta, vi si enumerano le loro tribù e i loro villaggi, vi si trascrivono i loro due libri religiosi, la *Rivelazione* e il *Libro Nero*. Il libro è stampato a Baġdād nell'anno 1353 dell'égira ossia nel 1935 della nostra èra. Il titolo francese suona così: *Histoire des Yezidis. Leur doctrine, leurs pays, leurs chefs d'après des documents inédits*[1].

*
* *

Nella breve prefazione l'autore si riferisce anzitutto al mio libro sui Yezidi e dichiara di non poter aderire alla mia tesi sull'origine iranica, 'dai Magi', come egli dice, della setta e sull'indipendenza dall'Islām e dal califfo Yazīd[2]. Scopo del suo libro presente è di dimostrare invece che il nome Yezidi deriva proprio da quello del califfo ora nominato e che la setta era in origine islamica e contiene elementi sufici derivati dalla dottrina dello Šeyḫ 'Adī. Egli dichiara infine ciò che ha aggiunto di nuovo al suo lavoro dopo averlo pubblicato nella rivista di studi arabi già da noi menzionata.

[1] Il nome dell'autore è stampato in francese con un errore di stampa, 'Azzaoni, invece di 'Azzaoui.

[2] Quanto dice sulla mia posizione riguardo alla presunta origine iranica o dualistica dei Yezidi non è del tutto esatto. Io non ho mai affermato che i Yezidi derivano dall'iranismo o dualismo. Nel mio libro scrivo così dopo aver rilevato la coincidenza di alcuni elementi del yezidismo col dualismo: « A me sembra in ogni modo difficile negarli in modo assoluto [vale a dire i rapporti coll'iranismo], e sarei quindi propenso ad affermare che nelle credenze religiose dei Yezidi l'elemento iranico non ha una piccola parte e che esso è anzi la base, il sostrato fondamentale su cui si sviluppò poi ulteriormente la loro dottrina, avvicinandosi di molto all'Islām ed in parte anche al cristianesimo », 12. Io parlo di iranismo e non di magismo o dualismo. Quanto all'accenno dell'autore alla circostanza che p. Anastase ha richiamato la mia attenzione sull'articolo dell'autore durante una visita che gli feci a Baġdād devo osservare che il mio libro era allora già stampato. D'altronde i testi addotti dall'Azzāwī non mi avrebbero fatto mutare opinione, anche se li avessi conosciuti prima, perchè, secondo il mio parere, non riguardano i nostri Yezidi.

L'autore ci parla anzitutto dei Curdi, nazione per sè stante, in stretti rapporti coi Persiani, che entrò però nell' Islām, ed assorbì anche elementi arabi segnatamente nel periodo degli Ommiadi, p. 5.

L'autore cita un passo dello *Šarafnāmeh*[1], del 1598, traducendolo dal persiano, dal quale si apprende che mentre la maggioranza dei Curdi è musulmana e segue tutte le dottrine fondamentali dell'Islām, alcune tribù invece, citate dall'autore col loro nome, seguono la religione yezidica. Questi Yezidi sono della comunità dei discepoli di 'Adī ibn Musāfir, il quale era della famiglia dei Merwānidi ed ha la sua tomba a Lāleš, e così avanti.

Il nostro autore adduce a questo punto un passo del commento arabo fatto allo *Šarafnāmeh* da un suo editore recentissimo, commento nel quale si afferma tra l' altro che i Yezidi sono Musulmani all'apparenza, ma che hanno dottrine loro particolari, diverse da quelle della comunità dei Musulmani. Il loro nome di Yezidi va ricondotto al califfo Yazīd, poichè essi erano degli ausiliari, *anṣār*, degli Ommiadi, essendo che una parte delle tribù dei Curdi entrarono al servizio degli Ommiadi, ma alla caduta di questa dinastia ritornarono di nuovo al loro paese d'origine, si stabilirono tra i monti, e così col tempo una fazione politica divenne una setta religiosa, diversa da quella della comunità islamica[2].

Accennato alla varietà grande delle tesi degli studiosi sull'origine della religione yezidica, il nostro autore dichiara brevemente la *sua* opinine sull'origine dei Yezidi. Secondo lui dunque essi sono Musulmani, di tendenze ascetiche, che affermano l'imamato di Yazīd e che egli 'era nella verità', che ereditarono tradizioni popolari religiose, sufiche, e i loro costumi politici sono commisti con fanatismo per gli Ommiadi, p. 8. Non per questo però sono assolutamente fuori dell' Islām, poichè in questa religione osserviamo nei particolari differenze non lievi, come tra gli usi e costumi degli abitanti delle città e gli abitanti della steppa e del deserto. Nel yezidismo sono entrate inoltre dottrine di tribù finitime; poi ha influito sulla loro religione anche l'ignoranza dei

1 Su questo libro si v. il Guidi, *Ricerche*, 385-386.

2 Queste notizie non sono di prima fonte, ma combinate da altri libri dal commentatore stesso e non hanno quindi nessun valore probatorio.

capi. È da aggiungere che dottrine che si vorrebbero far risalire ad altre religioni derivano loro invece dalla loro ignoranza o barbarie originaria. Comunque, essi non derivano dall'iranismo. Questa la posizione del nostro autore.

Origini storiche dei Yezidi, pp. 9-14. L'autore cita in queste pagine opere storiche che incidentalmente parlano dei Yezidi. Anzitutto da un libro di as-Sam'ānī, morto nell'anno 1167 dell'èra volgare. Questo scrittore islamico afferma di aver trovato nel Ğebel Ḥulwān nell' 'Irāq dei Yezidi che conducevano vita ascetica nei villaggi di questo monte, mangiavano l'erba *al-qāt*, avevano poche relazioni colle altre genti, e credevano nell' imamato di Yazīd e che egli 'era nel vero'. Egli vide una loro adunata nella moschea ed udì che un letterato, del quale cita il nome, entrò in una loro moschea, e quando un Yezido gli chiese che cosa pensasse di Yazīd egli rispose che Dio ha fatto menzione di lui nel *Corano*. Allora i Yezidi gli resero onore e gli diedero da mangiare abbondantemente[1]. Dallo stesso as-Sam'ānī il nostro autore adduce un passo riguardante la montagna Hakkārī, che è il luogo abitato ancor oggi dai Yezidi. Egli dice che è celebre in questo paese o dal nome di questo paese il pio al-Hakkārī, del quale cita tutta la lunga genealogia e che porta il *laqab* di Šeyḫ dell'Islām. Egli si ritirò a vita isolata nella montagna e là gli si fabbricarono quattro celle o eremi (*ṣawāmi'*), nei quali si ricoverano mendicanti e uomini pii. Dopo aver addotto ancora i nomi di parecchi trasmettitori in diverse città egli indica l'anno di nascita e di morte del pio uomo[2].

L' 'Azzāwī crede che qui si tratti dei *nostri* Yezidi, ma io non ne sono punto persuaso. Si è per questo che io non ho dato e non do anche ora che poco peso a questo passo, quantunque tanto il p. Anastase quanto il nostro egregio autore stesso avessero richiamato la mia attenzione sopra il suo contenuto ancora alcuni anni fa a Baġdād, p. 13.

Ora il libro passa a Yazīd ed espone come dopo la sua morte egli sia stato adorato quasi come dio da parte dei suoi seguaci per ragioni politiche. L'autore cita un passo della *risālah* di Ibn

[1] Su quest'autore si v. il Guidi, *Ricerche*, 381-382.

[2] Questo *šeyḫ* non va confuso con 'Adī.

Taymiyyah che tratta delle diverse attitudini religiose rispetto la figura del califfo Yazīd[1]. Indi l'autore parla più distesamente dell'adorazione per questo califfo, il cosidetto *ġuluww* con termine tecnico, citando di nuovo lo scritto menzionato di Ibn Taymiyyah, espone quindi l'atteggiamento degli ortodossi verso la figura di Yazīd, passa poi all' atteggiamento dei Karrāmiyyah, ed infine conclude dicendo che il trono di Yazīd, ricorrente presso i nostri Yezidi, è una prova che essi hanno praticato e praticano ancora al giorno d'oggi il *ġuluww* per lui fino a ritenerlo un dio, p. 21.

Addotte alcune opinoni espresse dal Badger e dal Temple sulla religione dei Yezidi[2], il nostro studioso passa a trattare di un passo importante del libro in persiano *Dabistān-i Maḏāhib*, nel quale si tratta di una setta islamica chiamata Yazīdiyyah, residente, pare, nel Ğebel Maqlūb, retta da un principe che pretende di discendere dagli Ommiadi[3]. Essi praticano molto assiduamente la preghiera rituale, hanno commenti al *Corano*, che è naturalmente il loro libro sacro, posseggono inoltre libri di diritto e scritti di religione. Sono perfetti Maomettani, essendo il loro profeta Maometto, e riconoscono i primi quattro califfi. Ad 'Alī rimproverano di essersi attribuito carattere divino, e riportano anzi un suo discorso in proposito. Essi sono decisamente contrari agli Alidi e riconoscono invece in Yazīd l' *Imām al-waqt*. Poi il discorso passa alla descrizione di una loro setta dalle idee estreme che innalza molto in alto i santi e i profeti, esseri capaci di fare miracoli. Essi non macellano nessun animale sul loro monte e mangiano soltanto miele ed olio e non bevono vino od altre bevande inebbrianti. Il testo prosegue ancora ma accenna a cose che non presentano molto interesse per la storia dei nostri Yezidi. Ci preme qui rilevare che questi Yezidi non adorano affatto Yazīd. Ognuno

1 La *risālah* di questo autore islamico è stata esaminata in rapporto ai Yezidi dal Guidi, *l. c.*, 394-403. Il Guidi afferma che abbiamo la prova fornita dalla *risālah* « che innanzi ad Ibn Taymiyyah era chiaro il quadro della Yazīdiyyah, simile, in molti aspetti, a quella di oggi ». La mia divergenza dal Guidi nella valutazione della *risālah* è completa. La Yazīdiyyah di Ibn Taymiyyah è molto diversa dai nostri Yezidi e i suoi rapporti coi Yezidi sono soltanto accidentali.

2 Egli adduce questi due scrittori per corroborare la sua opinione o meglio fede nell'islamismo dei nostri Yezidi. Tempo sprecato.

3 Il passo è analizzato anche dal Guidi, *Ricerche*, 383-384.

si sarà inoltre accorto che alcune delle loro dottrine sono diametralmente opposte a quelle dei nostri Yezidi. Bisognerà dunque concludere che neppure questi Yazīdiyyah sono identici coi nostri Yezidi. Ma l' 'Azzāwī è naturalmente di parere contrario[1].

Un capitolo importante del libro è costituito dalle pagine che vertono su 'Adī, sul presunto fondatore o riformatore della setta, pp. 28-38. In queste pagine si trovano molte notizie, molte già note ed alcune nuove, su 'Adī, sulla sua nascita e i suoi genitori, sul luogo di nascita, sulla durata della sua vita, sul suo epiteto, sul suo slattamento, sul suo ritiro a vita eremitica, sulla sua epoca[2], sulla sua dottrina, sul suo carattere e sui suoi costumi; l'autore vi trascrive anzi alcuni suoi detti. Speciale rilievo è dato al fatto che egli rifuggiva dalla maledizione, persino dal maledire il diavolo, che è dottrina sufica. Qui il nostro egregio autore cerca di addurre la prima pietra per costruirsi un passaggio verso la presunta adorazione dei nostri Yezidi per il diavolo. Ma anche questa volta egli ha senza dubbio torto, come è stato già rilevato da un altro studioso[3].

Viene ora un capitolo sui successori di 'Adī, pp. 38-48, che però saltiamo a piè pari, perchè non riguarda che di riflesso l'origine dei Yezidi[4], e passiamo senz'altro alla p. 48, nella quale il discorso ritorna di nuovo a 'Adī, il quale secondo il nostro autore, ravvivò la vita religiosa di quegli Yazīdiyyah che secondo gli autori islamici addotti adoravano il califfo Yazīd, e poi, dopo aver fondato la 'Adawiyyah, che appunto fu la sua setta, divenne lui stesso oggetto di adorazione quasi divina, come dimostrano anche i nostri Yezidi, adorazione che è attestata anche da Ibn Taymiyyah nella sua *risālah*, p. 48. Seguono alcune leggende su 'Adī, sulla sua astinenza dal cibo e dalle bevande, sul suo circolo, sul suo bastone, sul suo astenersi dal maledire il diavolo, che il nostro autore mette in rapporto coll'attuale avversione dei Yezidi per il nome di Satana e per tutte quelle parole che assomigliano a que-

1 Al Guidi, *l. c.*, 383, questo passo sembra di singolare importanza, però ammette che la setta che conosce il *Dabistān* è profondamente diversa dalle altre [chiamate Yazīdiyyah], 393.

2 Tra gli uomini del suo tempo celebri per virtù e timor di Dio egli mette anche quel Qaḍīb Albān che divenne un santo dei Yezidi, Furlani, *Santi*, 80.

3 Dal Guidi, *l. c.*, 379.

4 Si v. in merito il Guidi, *l. c.*, 420-425.

sto. Infine egli passa alla discussione della dottrina yezidica su Satana — egli è convinto che essi adorano proprio Satana, autore del male —, e perciò secondo lui il yezidismo è vero ' servizio ' o vera adorazione di Satana, quantunque poi debba ammettere che non intende parlare proprio di vera adorazione e così via. Insomma egli cerca di far risalire la dottrina centrale del yezidismo a dottrine più o meno affini che si trovano qua e là nell'Islām, tra i sufi e nel seno di qualche setta, per esempio i Mutaziliti o i Qadariti. Egli respinge qualsiasi rapporto colla dottrina dei Batiniti, p. 60. Indi passa a narrare il mito yezidico della Via Lattea, messa in rapporto con 'Adī, e ne rintraccia l'origine in racconti in voga tra i Musulmani. A questo punto il libro contiene una discussione della parte che l'adorazione del gallo avrebbe tra i Yezidi, la quale adorazione sarebbe naturalmente per lui di provenienza ed origine islamica. In un *excursus* piuttosto lungo, dovuto alla penna del p. Anastase, si spiega però che si tratta in realtà del pavone e non di un gallo[1], se ne citano alcune leggende e si ammette tutt'al più che i Yezidi abbiano in un primo tempo adorato il gallo, seguendo la dottrina di 'Adī, ma che poi sono passati all'adorazione del pavone ossia dell'Angelo Pavone, p. 66. Il nostro studioso parla poi del racconto yezidico del diluvio, del giorno dell' 'Āšūrā, che è naturalmente di origine islamica secondo lui, dell'origine dei Curdi e della loro lingua secondo i Yezidi, del serpente — anche per questa dottrina al-'Azzāwī trova addentellati islamici, persino in modi di dire iracheni —, ed infine adduce e spiega ancora altri costumi e altre dottrine yezidiche, che egli cerca sempre di ricondurre a più o meno corrispondenti

[1] Alcune imagini yezidiche dell'Angelo Pavone somigliano piuttosto a un gallo che a un pavone, probabilmente per l'incapacità dell'artista di rendere bene le caratteristiche di questo uccello, cfr. Furlani, *Testi*, 60-61. Il *sanǧaq* che si conserva nel Museo Britannico e del quale ho fatto riprodurre una fotografia nelle *Meraviglie del Passato* summenzionate, 304, è un bellissimo pavone. A proposito del pavone yezidico e dell'Angelo Pavone voglio menzionare quanto dice H. F. J. Junker rispetto al presunto suo rapporto col pavone creato da Ahriman, Wörter und Sachen, XII (1929), 136. Egli vede perciò nei Yezidi gli ultimi discendenti di quella dottrina iranica eterodossa, nordoccidentale, che è combattuta dallo scrittore armeno Eznik. Il Junker afferma inoltre che il pavone è « il simbolo delle luci del cielo notturno ». Ma di quanto dice il Junker discuterò più a lungo in un mio prossimo lavoro sul preteso dualismo dei Yezidi.

dottrine islamiche. In queste ultime pagine egli cita spesso l'autore turco Ewliyā Čelebī[1].

Comincia ora un capitolo che reca il titolo *Altri racconti che spiegano le loro dottrine e le loro condizioni*, pp. 74-84, e che contiene per la maggior parte estratti di vari autori arabi sui Yezidi. Il primo autore è un Persiano moderno. Si riferisce un colloquio con un Yezido sulla natura del loro dio. Segue una citazione di un libro di Ibn Mahdūb sui Yezidi, autore del tredicesimo secolo dell'égira, dunque alquanto moderno. Rileveremo specialmente il passo nel quale si dice che i Yezidi hanno un libro chiamato *al-Ǧilwah*, attribuito ad 'Adī, libro nel quale sono permessi il vino e la fornicazione[2], purchè sia fatta di mutuo accordo, mentre sono proibiti il digiuno e la preghiera[3]. I Yezidi attribuirebbero inoltre al loro dio il mangiare, il bere, il dormire ed altre qualità umane[4]. Essi inoltre, dice lo scrittore citato, innalzano Iblīs sopra gli altri angeli e così pure Yazīd sopra gli altri profeti. I Yezidi si dividono in quattro sètte : alcuni preferiscono 'Adī a Yazīd ed altri fanno il contrario; alcuni affermano che 'Adī è Dio; alcuni pretendono che egli è profeta ed è superiore agli altri profeti; altri ancora dicono che egli è il ministro di Dio e perciò lo chiamano lo Šeyḫ Guida. Anche questo autore afferma che i Yezidi sono una setta che si è staccata dall'Islām. Viene ora una citazione da un libro di un altro autore arabo moderno, dedicato alla confutazione dei Rāfiḍah e dei Yezidi, pp. 81-84.

Il prossimo capitolo è intitolato: *Responsi giuridici, fatāwà, sui Yezidi*, pp. 84-90. L'autore vi adduce anzitutto un responso di un certo 'Abdallāh ar-Ratbakī, morto nell'anno 1159 dell'égira,

[1] Si v. in proposito Th. Menzel in Grothe, *Meine Vorderasienexpedition*, I, 1, il quale dà in versione tedesca il capitolo sul Sinǧār.

[2] Nella *Gilwah* che è stata pubblicata in curdo e in arabo ed è stata da me tradotta in italiano non ricorre nessun passo che, seppur lontanamente, possa esser interpretato quale permesso del vino e della fornicazione. È noto che i Yezidi bevono vino e che si attribuiscono loro orgie dopo le loro feste, durante le quali spengerebbero le lampadi per poter commettere con maggiore libertà atti abominevoli, ma si tratta di calunnie, che si lanciano volentieri contro tutte le sètte più o meno misteriose, Furlani, *Testi*, 2.

[3] È esatto che i Yezidi non hanno preghiere rituali — mentre la preghiera è una delle basi dell'Islām — ma non è vero che non digiunano.

[4] In una preghiera yezidica si escludono invece da Dio esplicitamente le qualità corporali, Furlani, *Testi*, 105.

il quale fissa in dieci punti il carattere ereticale della setta e poi decide in merito a ciò che ha da succedere colla roba posseduta da questi eretici di Yezidi. Secondo lui dunque sono fuori dell' Islām, perchè respingono il *Corano*, la legge islamica, perchè permettono la fornicazione purchè sia fatta di mutuo consenso, come resulterebbe dalla *Ǧilwah*, perchè preferiscono 'Adī a Maometto, perchè attribuiscono a Dio qualità corporali, perchè hanno racconti irriverenti verso Dio, il suo profeta e così via, perchè i loro *šeyḫ* possono prendere le loro mogli, perchè affermano che la preghiera non serve a nulla e che è necessaria la purezza di cuore, perchè sostengono che Lāleš è superiore alla Ka'bah e che la visita di quest'ultima non serve a chi non è in grado di visitare quello, perchè adorano Lāleš ed altri luoghi santi ed inoltre i *sanǧaq*, ciò che costituisce un atto di adorazione idolatrica, come per esempio l' adorazione del sole, perchè dicono che nel giorno della risurrezione 'Adī porterà il suo popolo sopra un piatto che porrà sulla sua testa e così egli entrerà in Paradiso. Secondo questo giurista le sètte yezidiche sono tre: una ritiene che 'Adī è Dio stesso; un'altra afferma che egli è consorte di Dio nella divinità; una terza invece sostiene che egli non è nè Dio nè compagno di Dio ma soltanto il suo ministro supremo[1].

Il capitolo che segue e che tratta delle diverse tribù dei Yezidi è uno dei più interessanti del libro, perchè ci dà molte notizie, nuove del tutto, ed anche esatte, essendo il nostro autore nella migliore posizione per attingere a buone fonti tutte le indicazioni necessarie sui nomi, sulla ubicazione e sulla storia delle parecchie tribù di Curdi che costituiscono la setta dei Yezidi. L'autore elenca in tutto ben trentasei tribù, cominciando cogli emiri yezidici, che egli fa risalire agli Ommiadi, e terminando coi Bakrān, che risiedono nel Monte Sinǧār. Preziose sono le indicazioni di vario carattere che egli ci dà su ciascuna delle tribù, pp. 90-98. A questo capitolo segue una pagina sulle regioni dove dimorano i Yezidi.

Il capitolo dedicato ai villaggi abitati ora o in passato dai Yezidi, pp. 99-110, è molto prezioso, perchè esso contiene quella lista completa dei loro villaggi che gli studiosi desideravano già da

[1] Si confrontino questi punti con i passi addotti dall' autore precedente. Essi combinano perfettamente.

molto tempo e che quasi soltanto uno studioso iracheno, che vive sul posto e può quindi attingere facilmente le informazioni che gli sono necessarie, poteva darci. Anzitutto egli ci dà una lista di cinquantaquattro villaggi, *qurà*, del Monte Sinğār, ne indica la posizione e aggiunge se sono abitati anche da Cristiani e Musulmani, poi un'altra di quarantacinque dei dintorni di Mossul ed infine una terza contenente i nomi di quindici villaggi dello Šeyḫān. Chiude il prezioso capitolo una lista dei villaggi nei quali abitavano dei Yezidi in tempi passati ma nei quali al giorno d'oggi non si trova più nessun membro di questa setta. Queste indicazioni sono completate da altre sulle città o sui villaggi abitati da Yezidi in altri paesi, come per esempio nel Caucaso e così avanti[1].

Nutrito è il capitolo prettamente storico sui Yezidi, che ha per argomento le loro vicende come si possono raccogliere dalle narrazioni degli scrittori musulmani di storia. L'autore comincia da una notizia per l'anno 817 dell'égira, data da al-Maqrīzī e che concerne l'incendio della tomba di 'Adī. Egli arriva nella narrazione storica fino ai tempi di Nūrī Pāšā, il cui libro sui Yezidi il nostro autore cita, come abbiamo già osservato varie volte, così spesso. Questo capitolo va dalla p. 110 alla p. 131.

Nel capitolo seguente lo studioso iracheno discute alcuni lavori moderni di Orientali sui Yezidi e comincia col libro appunto di Nūrī Beg. Fa prima alcune osservazioni generali su quanto è stato scritto sui Yezidi e passa poi al libro del Pāšā turco e al suo contenuto, dandone, si può dire, quasi un riassunto segnatamente delle parti delle quali non ha trattato ancora diffusamente nella sua presente trattazione. Egli parla, sulla falsariga di Nūrī, dei cosiddetti sette dèi o angeli dei Yezidi[2], riferisce il racconto yezidico di Adamo ed Eva, passa poi a trattare delle stirpi, *sulālah*, dei Yezidi, sempre naturalmente seguendo le leggende yezidiche in merito, indi racconta quanto essi favoleggiarono sul diluvio universale, per esporre poi la loro dottrina sulla metempsicosi,

1 A questo capitolo appartiene una carta geografica sommaria, inserita tra le pagg. 160 e 161 e che contiene l'ubicazione dei villaggi yezidici nel *liwā'* di Mossul.

2 A proposito dei sette dèi o angeli, che tramezzano, sembra, tra il dio e l'angelo, ho già rilevato in GSAI, N. S., III, che Ismā'īl li chiama dèi o angeli, come fa anche il nostro autore.

tanāsuḫ, osservando per incidenza, che anche i Sufi avevano predilezioni per questa dottrina e altre simili, e con ciò cercando di riconnettere almeno questa parte del yezidismo al sufismo, come egli fa frequentemente d' altronde anche in altre pagine del suo libro, e chiudere questa prima parte con qualche altro racconto leggendario o mito. Speciale rilievo dà il nostro autore all'esposizione della dottrina sul digiuno e sulle preghiere. Poi passa ad esporre la loro cosiddetta adorazione del sole.

Il contenuto delle pp. 143-149 riguarda i luoghi di pellegrinaggio e le tombe dei santi dei Yezidi, *mazārāt* e *marāqid*[1]. Una sezione speciale è dedicata alla *ziyārah* di 'Adī; a proposito di questa egli rileva un' inesattezza nella quale è caduto, per aver attinto a persone poco fededegne, Nūrī circa il permesso di bere vino ed altre bevande inebbrianti nel sepolcro stesso di 'Adī e nelle sue vicinanze, p. 147. Poi parla dell' affratellamento per il futuro tra i Yezidi e le Yezide, del matrimonio, del battesimo, *'amād* o *ta'mīd*, che egli però ritiene esser stato inesattamente chiamato così, poichè secondo lui, non ha nulla a che fare col battesimo cristiano, ma può esser ricondotto a pratiche simili islamiche. Segue una esposizione di ciò che è la fonte Zemzem e ciò che essa significa per i Yezidi. Indi il libro passa alla dottrina della circoncisione yezidica, *ḫitān*, e descrive poi le cerimonie della sepoltura dei morti. Il capitolo finisce con un'elencazione incompleta, per dire il vero, delle proibizioni o degli interdetti, *muḥarramāt*, nella religione dei Yezidi.

Il capitolo che segue reca il titolo *Parere sull'origine della dottrina yezidica*, e parla principalmente della pretesa impossibilità dei Yezidi di servire in eserciti che non siano composti di appartenenti a questa setta. Egli cita in merito un opuscolo che fu composto da un certo Aḥmad Efendī ibn al-Ḫayyāṭ di Mossul in occasione del reclutamento di Yezidi da parte del Governo Ottomano negli anni 1872 e 1873, reclutamento che poi non ebbe invece luogo per l'opposizione che vi fecero i capi yezidici, i quali mandarono alle autorità militari un *Memoriale* coll'elenco delle loro ragioni (o interdetti)[2]. L' opuscolo dello scrittore suddetto

[1] In queste pagine non si trova nulla di nuovo sui santi dei Yezīdi, anzi molto, ma molto meno di quanto ho esposto in *Santi dei Yezidi*.

[2] Il *Memoriale* è stato da me tradotto in *Testi*, 93-102.

di Mossul è citato anche da Nūrī, ma sotto un nome non del tutto esatto. Il nostro autore adduce anche l' opinione di Dāwūd Beg al-Čelebī sulle interdizioni che impediscono ai Yezidi di far parte di eserciti di non Yezidi. Di Dāwūd egli adduce spesso anche in altre pagine del suo libro non pochi passi.

Ora al-'Azzāwī passa a parlare del ben noto lavoro di p. Anastase sui Yezidi, apparso nel secondo volume della rivista araba *al-Mašriq*[1]. Egli gli muove qualche critica. Nel libro presente del nostro studioso si leggono alcune brevi appendici dovute alla penna del Carmelitano di Baġdād.

È la volta ora dell'opuscolo di Aḥmad Taymūr Pāšā sui Yezidi, uscito al Cairo[2], al quale al-'Azzāwī attinge parecchio, segnatamente per i rapporti dei Yezidi col sufismo, e per la *fatwà* da noi riassunta e che egli ha riferita appunto dal libro dello studioso egiziano.

Segue una discussione del libro di Costantino Zurayk, libro che contiene tre opuscoli di Ismā'īl Beg Čōl, emiro dei Yezidi, sulla setta[3]. Egli muove alcuni appunti a questo libro e rileva segnatamente la circostanza che l' emiro non può aver scritto nel vero senso della parola i tre opuscoli, perchè egli era notoriamente uomo ignorante, che non avrebbe potuto comprendere a fondo parecchie cose che si leggono nei suoi — o meglio pretesamente suoi — scritti, p. 169. Egli appunta anche quanto l'emiro ha scritto sulle tribù dei Yezidi, in un argomento dunque nel quale bisogna certamente riconoscere la speciale competenza del nostro studioso.

Nelle pagine seguenti continua l' esposizione del yezidismo. L'autore imprende a parlare nella p. 172 sulle condizioni generali dei Yezidi e si dilunga indi a trattare dei loro rapporti col governo del paese, per passare poi ad esporre quanto ha potuto raccogliere di preciso sul loro numero, quindi parla delle loro occupazioni, dell'istituto della vendetta, della loro gerarchia, che egli espone molto diffusamente e con precisione, cominciando cogli emiri e finendo coi fachiri yezidici.

Le pagg. 183-194 contengono il testo dei due libri sacri dei

1 V. Furlani, *Testi*, 67.
2 V. Furlani, *Testi*, 15, n. 2.
3 Vedi sopra a p. 150, n. 1.

Yezidi, *La Rivelazione* e *Il Libro Nero*, e alcune considerazioni dell'autore sulla loro autenticità. Egli non crede che risalgano al tempo di 'Adī, ma che sono alquanto più recenti. Questo è dimostrato segnatamente dalla lingua che in parecchi punti è quella dialettale dell' 'Irāq. I libri sono dunque moderni.

In due pagine al-'Azzāwī riassume brevemente le conclusioni alle quali è arrivato dopo il suo esame delle origini e delle dottrine dei Yezidi. Secondo lui dunque la setta yezidica è una setta in origine islamica, staccatasi poi in progresso di tempo dal tronco dell' Islām per aver assorbito ed essersi assimilate molte altre dottrine religiose di nazioni e tribù colle quali è venuta in contatto. Il yezidismo sta in stretto rapporto segnatamente col sufismo per il tramite di 'Adī e dei suoi seguaci.

*
* *

Sono lieto che le pagine d'introduzione del mio libriccino colla versione italiana degli scritti religiosi dei Yezidi abbiano provocato questo lavoro importante di al-'Azzāwī, poichè anche a p. 168 egli dice che ciò che ha scritto ha scritto a confutazione della mia opinione che i Yezidi non sono di origine islamica: gli studi sui Yezidi si avvantaggeranno senza dubbio delle pagine del nostro egregio studioso. Già il Guidi in uno dei due articoli summenzionati ha potuto avvalersi di alcuni documenti e passi addotti dallo studioso iracheno ed in pari tempo anche rettificare o confutare alcune deduzioni fattene e alcune opinioni emesse. Devo però confessare che al-'Azzāwī non mi ha persuaso, come non mi ha punto convinto il Guidi[1]. Io sostengo quindi ancor sempre, anzi con ancora maggior decisione di prima, che i Yezidi non sono stati in origine una setta islamica. I testi messi in mezzo dai due studiosi, l'italiano e l'iracheno, mi confermano sempre più in questa mia opinione. *Una cosa* cioè era la setta islamica che adorava Yazīd e quella che discendeva da 'Adī spiritualmente, e *una cosa ben diversa* era invece la setta yezidica, non islamica nelle sue dottrine fondamentali e segnatamente nella sua teologia. La setta

[1] Si v. anche quanto egli dice in P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, II, Torino 1936, 306, 313, 317, 322, 339.

yezidica non è diventata da islamica non islamica per degenerazione e progressivo straniamento dall' Islām, ma essa esisteva nel suo nucleo in tempi già molto antichi, probabilmente ed anzi certamente ancora preislamici, e si è avvicinata forse a quella Yazīdiyyah islamica della quale ci parlano le fonti arabe e segnatamente Ibn Taymiyyah, ma il contatto è stato soltanto accidentale, marginale, tangenziale per così dire, acquistando i Yezidi soltanto una certa parvenza d'islamismo, ma rimanendo in fondo, sostanzialmente, ciò che erano stati prima, cioè politeisti, adoratori degli angeli e segnatamente dell' angelo supremo, il quale d' altronde, secondo loro, non ha nulla di diabolico, pur essendo stato per qualche tempo il diavolo.

Da questo si vede che la posizione del Guidi e del nostro studioso iracheno da un lato, e la mia dall'altro, sono diametralmente opposte: il Guidi dice che i Yezidi da Musulmani che erano sono decaduti a Yezidi, io invece sostengo che essi sono rimasti sempre sostanzialmente quelli che erano, non Musulmani, ma che si sono un po' avvicinati, però soltanto marginalmente, accidentalmente, non sostanzialmente, all' Islām. Queste mie idee ho già esposte molto brevemente nel libro surrammentato e ne ho parlato a sommi capi anche in una seduta del Congresso Orientalistico Internazionale che si è tenuto l'anno scorso a Roma. Tra breve mi accingerò a provarlo in un lavoro speciale. Prima di mandarlo fuori renderò però di pubblica ragione un mio breve lavoro, per così dire preliminare, che dimostrerà limpidamente che i Yezidi non sono punto dualisti, come ritengono quasi tutti gli studiosi ed anche il Guidi, ma tutt'al contrario, non hanno nel loro sistema neppure una parvenza di dualismo: sono anzi ancora meno dualisti — mi si permetta questo confronto un poco azzardato — del cristianesimo e dell'islamismo, religioni che hanno comunque nel loro sistema il diavolo, raffigurazione del male. I Yezidi non hanno invece neppure il diavolo, anzi negano addirittura l' esistenza del male. Insomma il yezidismo è quanto di più antidualistico si possa imaginare in fatto di religione, è anzi una rivolta o una polemica, se si preferisce quest'ultimo termine — infatti nei loro libri sacri leggiamo una forte polemica antidualistica, della quale finora nessuno studioso si è accorto — contro il dualismo. Questo esame preliminare contribuirà a mettere in luce il vero

carattere del yezidismo, finora del tutto misconosciuto, e mi servirà poi di punto d'appoggio per dimostrare, coll'aiuto degli scritti stessi messi in mezzo dallo studioso iracheno e dal Guidi, le origini non islamiche dei Yezidi. Intanto però continuerò coi miei studi espositivi delle varie dottrine dei Yezidi e a un prossimo articolo sulle feste dei Yezidi[1] farò seguire un lavoro dal titolo *Gli interdetti dei Yezidi*[2].

GIUSEPPE FURLANI

[1] Questo articolo uscirà sotto il titolo *Le feste dei Yezidi* nella Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes di Vienna.

[2] Uscirà in Der Islam di Amburgo.

LA RELIGIONE ANTICA E LA PSICOLOGIA RELIGIOSA

Quando dico « la religione antica », intendo esprimere anzitutto qualcosa di negativo, comune alle due religioni dell' Antichità, la greca e la romana. Infatti queste due religioni non hanno oggi più alcuna esistenza attuale, ma sono cosa passata, insieme con la civiltà antica, con la intiera vita spirituale dei Greci e dei Romani. Ma quel termine presuppone anche un elemento positivo: la religione antica era così profondamente legata con la civiltà antica, che necessariamente essa dovette scomparire assieme a quest' ultima. E proprio per questo la religione antica ha pur conservato un certo nesso con la civiltà occidentale, che è la continuazione di quella antica: essa è la religione più antica dell' uomo d' Occidente.

Lo studio della religione antica corrisponde quindi a due interessi contemporaneamente: all' interesse per la nostra propria civiltà e allo interesse per la religione in genere. Se un orientale vuole capire a fondo la civiltà occidentale, deve studiare anche le idee del cristianesimo, a parte la questione della maggiore o minore loro veridicità, poichè esse sono necessarie allo studio della civiltà stessa: egli deve rivolgersi alla scienza della religione cristiana, per acquistare una reale conoscenza della civiltà cristiana. Deve però farsi anche una conoscenza della civiltà antica, e tale conoscenza a sua volta non si può avere se non si conosce la religione antica. In questo caso la scienza della religione antica è subordinata a quella della civiltà occidentale, quanto quella della religione cristiana.

E vale anche l' inverso: la stessa scienza della religione in genere non può rinunciare al più alto risultato della scienza della civiltà, che è il punto di vista morfologico. La tesi fondamentale

della scienza della religione è che la religione costituisce un mondo a sè, allo stesso modo che la scienza dell'arte, ad esempio, insegna che il mondo dell'arte costituisce un mondo particolare, autonomo. Eppure si deve ammettere che questi due mondi siano nella realtà sempre inclusi in un terzo, che è la civiltà di un dato popolo in un dato punto della terra e in un dato momento, continuando però a sentire che « la religione » e « l'arte » stanno al di sopra delle determinazioni di spazio e di tempo. Lo scopo della scienza della religione e della scienza dell'arte è di sapere quel che la religione e l'arte sono in sè, al di sopra del tempo e dello spazio.

Ma noi tutti siamo cresciuti in una data civiltà, e quasi confinati in essa. E all'origine si parte non da civiltà vaste come quella occidentale, ma da civiltà molto più ristrette: un italiano cresce in una civiltà sudeuropea, un baltico in una nordeuropea. Ad elevarci al di sopra di questi limiti ci aiuta la conoscenza morfologica della nostra propria civiltà, il sacrificio dell'ingenua credenza che i nostri concetti costituiscano norme riconosciute anche al di là dei confini della nostra civiltà: della civiltà cristiana. Si legge p. es. in una lodatissima e molto usata introduzione allo studio della religione greca e romana[1]: « Se anche la religione greca in generale non era la più atta a creare una religiosità molto profonda, non si ha tuttavia il diritto di negare che i Greci fossero pii ». Il dotto studioso nordico che ha scritto questo, viveva manifestamente nella convinzione che le sue proprie idee sulla religione e sulla religiosità valessero come criterio decisivo pel giudizio sulla religione greca. Invece di sentenziare a questa maniera, ci si dovrebbe porre la questione: non è anzi la conoscenza che possiamo trarre dalla religione antica, tale da indurci a esaminare e chiarire le nostre proprie idee sulla religione e la religiosità?

Una via seguita dalla moderna scienza della religione per chiarire le idee sulla religione e la religiosità, è la psicologia della

[1] Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II: S. Wide, *Griechische und römische Religion*, p. 24 della 4ª ed. Cf. M. P. Nilsson, in « Röm. Mitt. » 48, 1933, 252: « Die Eigenart der römischen Religion als einer Naturreligion, die dem inneren Leben eines religiös ergriffenen Menschen nichts zu geben hatte..... ».

religione. E si crederebbe che i risultati delle indagini di psicologia della religione, condotte in diverse direzioni e secondo principii e metodi diversi, abbiano gettato qualche luce anche sulla religione antica. Farò per ora astrazione dalle riserve generali che sono state elevate entro la stessa scienza della religione contro la psicologia della religione come sinora si è presentata[1]. Ritengo che la psicologia della religione abbia lo scopo di fornirci una idea scientificamente esatta o per lo meno adoperabile di quel che siano la religione e la religiosità. Ma proprio la psicologia della religione può dimostrarci che essa non può raggiungere questo scopo rimanendo ferma a un punto di vista che dalla prospettiva della morfologia delle civiltà può essere designata del tutto « ingenuo ».

Karl Girgensohn cominciò i suoi esperimenti di psicologia della religione — che doveva poi elaborare nel codice della « Psicologia sperimentale della Religione », « La struttura psichica dell'esperienza religiosa »[2] — venticinque anni fa, nella città nordeuropea di Dorpat (in estone Tartu), in un'atmosfera di solida tradizione protestante. « Sulla religione stessa non si possono in nessun modo fare esperimenti — egli dice —. Ma si possono bensì fare sull'uomo che abbia avuto esperienze religiose ». L'uomo religioso e la sua esperienza religiosa si possono comprendere meglio a mezzo di esperimenti, e in seguito si possono « fare esperimenti su le idee sopra la religione ». Il Girgensohn stesso e le persone sulle quali egli faceva i suoi esperimenti, appartenevano manifestamente tutti alla stessa ristretta sfera di civiltà dei protestanti baltici, e le loro esperienze religiose erano quelle di un luterano fedele lettore della Bibbia. Questa designazione ha un significato anche dal punto di vista della morfologia della civiltà: il metodo del Girgensohn come psicologo ci rivela, allo stesso modo della sua mai rinnegata religiosità, com'egli appartenga per intiero a quella civiltà nordica fondata sul cristianesimo scritturale, cioè su una continua lettura della Bibbia. Il suo procedimento consisteva nel provocare esperienze religiose

1 Cf. J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig 1924, p. 193 sgg.
2 *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 2ª ed. Berlin, 1930.

mediante testi religiosi che le persone sottoposte ad esperimento dovevano leggere.

Non voglio ora criticare questo metodo e suppongo che esso, in quella sfera, abbia dato risultati sicurissimi. Ci si deve però chiedere se quei risultati siano validi anche fuori di quella sfera di cristianesimo scritturale protestante. Il Girgensohn non ci fornisce una caratteristica della struttura psichica dell'esperienza religiosa in genere, come egli crede, ma solo di ciò che in una determinata sfera è ritenuto esperienza religiosa. La sua importante conclusione è: «Nella esperienza pratica si deve negare senz'altro che ci sia un semplice sentimento religioso fondamentale». Siccome per altro egli non ha osservato sperimentalmente nessun europeo meridionale cattolico e nessun indiano sciivaitico, sorge logicamente l'obiezione: forse solo in quella sfera nordeuropea non esiste un semplice sentimento religioso fondamentale, ma in Europa o fuori d'Europa può darsi che tale sentimento ci sia o ci sia stato...

La psicologia sperimentale della religione del Girgensohn era ingenuamente assolutistica, non teneva conto del fatto che lavorava immediatamente soltanto sulla caratteristica di una maggiore o minore sfera di civiltà. La prima condizione per varcare i confini di una tale sfera è che ci si renda conto della loro esistenza. Altrettanto assolutistica è ogni altra psicologia della religione che analizzi a mezzo di sperimenti o di questionarii — di «testi» — le esperienze religiose dell'europeo o dell'americano moderno. Tale scienza può stabilire statisticamente lo stato attuale della religione in Europa ed in America; essa caratterizza anche morfologicamente le condizioni religiose di certi strati della società moderna, senza avere questa precisa intenzione. Ma quando si tratti di un problema che vada al di la di questi strati, le sue conclusioni non possono valere. Tali conclusioni potranno ottenere una validità più generale solo quando la stessa psicologia della religione avrà imparato ad osservare quei limiti che nelle diverse forme di civiltà sono posti ad ogni fenomeno della vita spirituale ed anche alla religione.

L'uomo religioso dell'antichità non è certo ormai più accessibile agli esperimenti ed ai questionarii. Un giudizio sulla religione antica fondata su «tests» moderni è altrettanto poco scien-

tifico quanto la succitata affermazione di uno studioso nordico, il quale in base solo alle proprie idee su la religione e la religiosità emetteva il giudizio che i Greci fossero incapaci di una più profonda religiosità. Eppure oggi si parla di un « farsi strada verso il mito antico », oppure, dal punto di vista opposto, del « farsi strada » della religiosità antica stessa entro la psiche dell'uomo d'Occidente, e del fatto ch'essa, per lo meno a momenti, riacquista la sua validità. Un conoscitore famoso, ma anche, bisogna dirlo, profondamente religioso, della religione antica, Walter F. Otto, afferma addirittura che alla idea religiosa dell'uomo europeo corrisponderebbe propriamente la religione greca[1]. La conferenza da lui tenuta alla radio di Francoforte nell'autunno del 1933 può esser considerata come un « test » di quella esperienza religiosa, nella quale egli vuol mostrare all'uomo moderno qualcosa di simile alla esperienza religiosa dell'antichità. Egli considera per lo meno sicuro che alcuni fra i suoi uditori possano riconoscere la propria esperienza intima in quello ch'egli espone loro[2]. « Lo studioso, l'amico della scienza, ripone a sera i suoi strumenti e le sue tabelle. Scende il crepuscolo. Egli sente la santità delle tenebre che avanzano, egli vede il luccichìo della prima stella, e, quasi involontariamente, prende in mano le poesie di Hölderlin. Legge i primi cinque distici della mirabile lirica *Pane e vino*. Lo studioso mette via il libro. Il mondo attorno a lui è trasformato. Le entità calcolabili della visione scientifica del mondo hanno perduto improvvisamente ogni significato. Tutto ha forma, tutto vive, tutto risuona. Le cose più comuni hanno acquistato grande espressività e dignità, anzi, una misteriosa nobiltà. E su questo mondo risuonante guarda dall'alto, mirando, un volto gigantesco — la Notte ».

Così anche all'uomo moderno può apparire una figura mitica, una dea, la quale non è identica con la notte fisicamente concepita e misurabile, concetto in fondo negativo, che designa l'assenza della luce del giorno, — ma pure è una realtà, « la Notte «. « Ma che tipo di realtà è questa? » — domanda l'Otto; e sostiene

1 *Die Götter Griechenlands*, p. 13.

2 *Der Durchbruch zum antiken Mythos im 19. Jahrhundert*, in « Vom Schicksal des deutschen Geistes » I. Berlin 1934, p. 38.

che si tratta di un sentimento: cioè il sentimento che la notte evocata dal poeta esprima l'essenza della notte meglio che ogni altro concetto e ogni altra parola.

Non sarebbe conforme allo spirito scientifico concepire l'esperienza descritta dall'Otto senz'altro come l'esperienza religiosa dell'antichità. Eppure facendo un paragone proprio con i risultati degli esperimenti del Girgensohn, si vede come questa esperienza sia molto più vicina alle esperienze della religiosità antica che non quelli prodotti dalla lettura di testi religiosi cristiani in quella sfera baltico-protestante. In fondo il problema di psicologia della religione è anche qui lo stesso: è il problema del senso intimo della realtà di fenomeni « mitici ». Di questo « senso intimo di realtà » si occupa prevalentemente quella psicologia della religione dall'ampio respiro e che tante vie ha aperto, il cui maggior rappresentante fu William James. Possiamo chiamare questa psicologia della religione « illusionistica », benchè il James stesso vedesse delle realtà nelle illusioni dell'uomo religioso, ed anzi vi vedesse una pluralità di realtà, la quale, nei termini della religione della tarda antichità, significherebbe un mondo di démoni.

Ma se non si trae quest'ultima conseguenza del pragmatismo del James — e gli altri rappresentanti di questa tendenza[1] non lo fanno —, ci troviamo effettivamente di fronte a un puro illusionismo. Lo studioso ha, coscientemente o incoscientemente, l'opinione preconcetta che tutte le esperienze religiose risalgano ad illusioni, e secondo la sua più profonda convinzione il compito dello psicologo della religione consiste a priori nell'occuparsi di illusioni. Come psicologo della religione lo studioso risolve queste illusioni e quando alla fine rimane di fronte al senso della realtà della illusione come qualcosa di non risolvibile, egli si chiede come accada che un'illusione possa essere percepita come « reale ».

Così il capitolo fondamentale delle « *Varietà dell'esperienza religiosa* » del James non è uno studio sul senso di realtà in genere, ma sulla « realtà dell'invisibile ». Se solo questo speciale senso di realtà forma l'oggetto della psicologia della religione,

[1] P. e. J. H. Leuba, autore di *A psychological study of religion*, ecc.

le si può rimproverare giustamente l'illusionismo preconcetto ed anche più. C'è stata un'altra obiezione contro questo tipo di psicologia della religione, che essa si occupi cioè fondamentalmente di fenomeni abnormi. «Aver visioni» e percepir queste come reali, non è un fenomeno quotidiano neppure fra uomini religiosi, nè un fenomeno comune a tutti, ma una cosa abnorme.

Ma se noi poniamo seriamente in primo piano il concetto della realtà psichica e ne facciamo il nostro punto di partenza, potremo confutare non solo quest'obiezione contro la psicologia della religione, ma ne confuteremo un'altra molto più importante, ponendo allo stesso tempo su una nuova base tutti gli studii di psicologia della religione. Questa più importante obiezione si fondava sull'osservazione che lo psicologo quando lavora «come psicologo» osserva sempre un estraneo, un altro, anche quando osserva sè stesso: Max Scheler, che fa quest'obiezione[1], dice: «Comportarsi di fronte a sè stesso psicologicamente significa comportarsi di fronte a sè stesso come se si fosse un estraneo e un altro».

Quanto più la persona osservata diventa «un altro», tanto più essa diventa vero e proprio oggetto della osservazione psicologica. Cioè, per quanto riguarda la autoosservazione: quanto più si è in grado, per così dire, di astrarre la propria personalità del proprio sè stesso ch'essa va osservando; e, per quanto riguarda la osservazione di estranei: quanto più si riesce a far astrazione dalla personalità dell'osservato. L'oggetto psicologico per eccellenza è l'estraneo, l'altro, o chi diviene un altro, perfino l'«alienato», il pazzo. Si comprende psicologicamente proprio ciò per cui non s'impegna la propria persona, e mai la si impegnerebbe, ciò che interessa teoricamente l'osservatore lasciandolo però del tutto «freddo» come persona.

Se le cose andassero realmente così e come «psicologo» non si fosse autorizzati a parlare delle cose per le quali si impegnerebbe la propria persona, o che valgono in quanto esiste della gente che impegna per essa la propria persona, una considerazione psicologica in generale della religione sarebbe inconcepibile, e col termine di religione si dovrebbe intendere una malattia psi-

1 *Vom Ewigen im Menschen* I, 2, Leipzig 1925, p. 90 sgg.

chica, una cosa da gente più o meno « alienata ». La caratteristica distintiva della « realtà psichica » è proprio il fatto ch'essa non « ci lascia freddi ». Le nostre cognizioni di verità matematiche o sulle distanze che separano i corpi celesti possono essere assolutamente precise, eppure lasciarci del tutto indifferenti, possono cioè essere per noi completamente prive di « realtà psichica ». D'altra parte una esperienza mistica può distinguersi da una allucinazione per una « realtà psichica » del tutto peculiare.

È però possibile che ci scaldiamo anche per una fredda verità matematica: in questo caso impegnamo per essa anche la nostra personalità. La storia conosce varii casi di persone che sono morte per tali « realtà psichiche » — a parte la questione se si trattasse di idee religiose o scientifiche. E si vive sempre per tali realtà psichiche. Ogni religione è un sistema di « realtà psichiche », ed ogni vita che si svolga in un continuo impegno della propria persona per iddii, idee, esigenze dell'esistenza umana, le quali si caratterizzano come « realtà psichiche » — può venir chiamata una vita religiosa.

Di fronte a tali realtà psichiche l'atteggiamento religioso si distingue da quello scientifico in quanto la religione tien conto soltanto delle nostre stesse « realtà psichiche », mentre la scienza della religione si occupa, come in genere ogni altra scienza dello spirito, anche di « realtà psichiche » estranee, con realtà psichiche di altri. Queste « realtà psichiche » di estranei si riconoscono dal fatto che noi potremmo impegnare la nostra persona per esse in certi dati casi, anche se ora pel momento in pratica non lo facciamo. Perfino la alienatio mentis ha per noi una « realtà psichica », in quanto la nostra propria persona si commuove al pensiero: questo tipo di diventar altri da quel che siamo, di alienarci, potrebbe riguardare anche noi...

Si può dire che una trattazione scientifica delle « realtà psichiche » su questa base non sia più « psicologica » nel vecchio senso della parola? Noi abbiamo qui trovato proprio la base per una psicologia della religione che non sia la scienza delle « illusioni della psiche », ma quella delle « realtà della psiche ». Con queste parole intendo una psicologia che sappia guardare proprio al « carattere di realtà » pel quale la psiche stessa distingue le proprie « realtà » dalle proprie « illusioni ». Anche le illusioni

hanno infatti per la psiche stessa un proprio tratto caratteristico: la caratteristica della «transitorietà». Durante l'illusione e nel bel mezzo di essa si percepisce questa caratteristica della transitorietà: non la si percepisce invece mai nella religione, quando la si vive come la propria religione.

Se vogliamo comprendere la religione antica, dobbiamo creare una «scienza delle realtà della psiche». D'altra parte è proprio la religione antica a fornire il materiale storico a tale scienza. Infatti, anche se non sapessimo nulla di più specifico di quella religione e della religiosità da essa prodotta, due cose sarebbero sempre certe: una negativa, e una positiva. Il nesso fra la religione antica e la civiltà antica, già messo in rilievo, è un dato di fatto acquisito alla storia. E questo nesso si rivela positivo in entrambe le posizioni: le idee che l'uomo antico ha dei suoi dei ed il culto ch'egli loro tributa sono determinati dalla civiltà antica, la quale a sua volta è determinata e compenetrata da quèl le idee e da quel culto. Vivere nella civiltà antica s'identifica, prima dell'epoca della sua dissoluzione, col vivere «religiosamente», in quel senso che noi abbiamo attribuito alla «vita religiosa».

La vita antica, religiosa in quel senso, è però, allo stesso tempo, caratterizzata da un elemento negativo: essa è priva della *fede* nel senso che a quest'ultima attribuiscono le religioni sopranaturalistiche. La idea di Dio propria a queste religioni corrisponde ad una fede che non s'identifica col «senso di realtà». Non che gli uomini dalla fede sopranaturalistica non provino mai il «senso della realtà» nelle loro esperienze religiose! Ma il «senso di realtà» è una esperienza intima di carattere particolare, che le religioni sopranaturalistiche non esigono dai propri fedeli. Non su di esso si fondano tali religioni, ma sulla «fede». «La fede che non dubita non è fede», dice il Pascal, penetrando profondamente nell'essenza della fede religiosa. Questa fede presuppone assolutamente il *senso di irrealtà*, sentimento ch'essa *supera*: senza questo superamento essa non sarebbe una vera *fede*, con un reale significato religioso. Altrimenti che bisogno ci sarebbe di una autorità fondata su Dio, che bisogno della grazia divina per poter credere?

La religione antica ignora questa fede. Anche particolari casi

di « senso di realtà » di tipo visionario, da parte di singoli uomini della antichità, non ce la spiegano, poichè anche tali visioni presuppongono già le idee degli dei antichi, che erano percepiti come reali in modo regolarissimo e normale. Psicologicamente noi possiamo formulare così la nostra domanda: quale tipo di « senso di realtà » è questo? Se vogliamo dire qualcosa che tocchi veramente l'essenza della religione antica, dobbiamo trovare la misura secondo la quale una cosa appare alla psiche « reale » o « irreale ».

È chiaro che anche per l'alienato, al quale i proprii fantasmi appaiono realissimi, non tutte le cose che sa o che ascolta sono allo stesso modo reali. Ha una misura falsa, ma ha una misura. Chiediamoci: che cosa è ciò per cui noi impegneremmo la nostra persona, a differenza dello alienato? Per lui le sue pazzesche rappresentazioni sono « realtà psichiche » pienamente valide. Anche noi abbiamo rappresentazioni, idee che per noi sono « realtà psichiche ». Dove sta la differenza? La risposta è: nella trascendenza. I fantasmi del pazzo sono « realtà puramente psichiche », mentre le nostre « realtà psichiche » sono « reali » anche in un'altra maniera, non psichica; sono reali anche fuori della nostra psiche. Esse sono « trascendenti » ad essa: a loro corrisponde qualcosa anche al di sopra, al di là dei confini della psiche, nel regno dello spirito, delle verità oggettive (come p. es. le nozioni matematiche), o in quello della natura. In questo senso quelle realtà hanno un fondamento trascendente in uno di questi due regni.

Certo quel che appare, sia pure una volta sola, nella psiche, non è « privo di fondamento ». Il contenuto d'una immaginazione ha sempre le sue radici in « fondamenti » profondi, umani, e teoricamente si può sempre dare la ragione del perchè e del come un sogno o una finzione siano avvenuti proprio a quella maniera, proprio con quel dato contenuto. È tutto quel che avviene nell'uomo è una « realtà umana ». Specialmente gli studii psicoanalitici s'occupano di tali realtà umane. Quando essi « analizzano » gli elementi dei sogni, delle immagini fantastiche, delle menzogne, degli scherzi, e trovano le ragioni di tali « realtà umane », dicono sempre qualcosa di ovvio. Ma quando una tale « realtà umana » si eleva ad una vera « realtà psichica », si ha di fronte a noi un problema del tutto differente.

Per rendere evidenti le nostre affermazioni con un esempio: il psicoanalista ci mostra che il mito delle nozze del cielo e della terra è costruito tutto di elementi erotici, e fino a questo punto lo riconosciamo anche direttamente. C'è però qualcuno per cui quel racconto è « reale » in un' altra maniera: egli impegna per esso la sua persona, esso domina ed informa la sua vita, come accadeva agli Orfici. Il problema è: come mai una comunissima realtà umana, ad esempio un racconto mitico, come questo, può giungere a tale potenza, può diventare una tale « realtà psichica » ?

Qui dobbiamo fare una netta distinzione, e chiederci: dove sta il centro di gravità della realtà psichica in questione? Nel significato generale del racconto, reale per ogni uomo, o nel racconto, nell'immaginazione stessa? Col termine « significato » io non intendo qualcosa di razionale, una tesi o una dottrina. Esso è qualcosa che può forse venire espresso completamente soltanto con un racconto del tutto irrazionale. E come « significato » esso è sempre anche trascendente, non rimane « puramente psichico » : ha qualche fondamento anche al di fuori della psiche di chi racconta. Il racconto inventato è però, proprio in quanto invenzione, in quanto « pseudos », come dicevano gli antichi, « puramente psichico ». Ogni mitopoeta è un « raccontatore di fandonie », egli e i suoi connazionali e i suoi contemporanei lo sanno — sarebbero anormali se non lo sapessero —, ma possono fare del tutto astrazione da questo, poichè per essi il mito è importante dall'altro punto di vista: il suo centro di gravità non sta per essi nel fatto ch'esso sia creato da una singola persona, ma nell'altro fatto ch'esso viene sentito da tutti come « reale » in qualche maniera.

Il psicoanalista confronta i miti antichi coi fantasmi dei pazzi e non vi trova teoricamente nessuna differenza. Ma praticamente egli distingue senz'altro fra il pazzo e la persona normale media. In media, erano normali anche gli antichi, che trovavano « reali » i loro miti. Una teoria che possa fare astrazione da questa differenza deve essere incompleta in qualche punto: e precisamente dove si tratta di distinguere fra realtà. Nella competenza di tale teoria rientrano le « realtà puramente psichiche ». Noi rimandiamo allo psichiatra la gente affetta da fantasmi pazzeschi ed egli ri-

cercherà la scossa realissima che ha reso possibile che il malato possa esser vincolato ad esse[1].

Noi invece cerchiamo l'intima misura della psiche normale, sulla quale essa misura il «reale» e l'«irreale», e che non si può raggiungere attraverso la psicoanalisi, poichè quella misura è proprio la trascendenza. Per la psiche è «reale» ciò che va al di là dell'elemento «puramente psichico». La psiche crede, per propria natura, solo a ciò che la trascende; alle cose oggettive, non a quelle soggettive. Essa è dominata sempre da realtà delle due trascendenze — quella dello spirito e quella della natura. Queste due trascendenze costituiscono dunque la misura secondo la quale l'anima distingue quel che per essa è reale e quel che non lo è. Eppure questa constatazione sembra che non abbia alcun significato dal punto di vista dello psicologo. Sembra che essa non faccia sentire un particolare senso intimo della realtà. Che tale senso esista, se pure latente, come ad es. il senso della normalità e della sanità, e che la psiche lo attinga da quelle due trascendenze, e da quelle due soltanto (la psiche malata lo attinge in maniera abnorme), questo si chiarisce bene solo se la questione viene considerata anche dal suo lato negativo. Quando la misura e la cosa misurata corrispondono, è più raro che si possa osservare un senso speciale: ma quando la cosa misurata non corrisponde alla misura, osserviamo sempre qualcosa di speciale.

In tali casi si desta il senso intimo dell'irreale. Si potrebbe credere che nella sfera della psiche stessa non si possano distinguere «realtà puramente psichiche» da realtà che sboccano in quelle due trascendenze. Al contrario: il terreno traballante delle «realtà puramente psichiche» si tradisce del tutto immediatamente. La stessa infondatezza, anche se è e può esser sempre solo relativa, si affaccia a momenti nella psiche come «realtà psichica», ed è sempre nascosta nello sfondo dei fantasmi dei pazzi. Il «senso d'irrealtà» coglie l'anima tanto realmente quanto il «senso di realtà»: di fronte a idee religiose è il dubbio religioso,

[1] Per questo vincolo morboso (p. es. il 'tabu', caratteristico pure di religioni cosidette primitive) cf. *Gedanken über Dionysos* in «Studi e Mat. di Stor. delle Rel.» 9, 1935, 12 ff., dove ho parlato già di 'realtà psichiche', del 'senso dell'irrealtà', dell''attaccamento convulso'.

superato dalla « fede ». Ma la psiche conosce immediatamente l'uno e l'altro, l'irreale e il reale, proprio dal fatto che siano o no « trascendenti ».

Si può affermare teoricamente che nessuna idea puramente soggettiva può mantenersi ininterrottamente come realtà psichica piena, senza impallidire, senza indebolirsi, e senza interruzioni. Oltre il vincolo morboso ad una « realtà puramente psichica », c'è l'attaccamento convulso p. es. a dottrine religiose, che pei loro seguaci non sono neppure realtà psichiche. Lo psicologo può sempre trovare in tali casi la ragione profonda e reale per la quale una persona è seguace di tale dottrina: ma questa ragione non è il senso di realtà. Il senso di realtà non è infatti altro che il senso del cosmo come sfondo coerente — ininterrotto e continuo — di ciò che si presenta alla psiche nel pieno senso della parola greca: *kosmos* è la realtà della natura, che allo stesso tempo implica in sè la validità di un ordine spirituale.

Questo ordine si rivela nella natura come ordine del mondo. Non lo si è concepito certo dappertutto alla maniera greca, con la stessa chiarezza e con la stessa energia dello spirito nel comprendere la realtà. E neppure i Greci stessi l'han concepito fin da principio così matematicamente come i Pitagorici. Ma tutti gli ordini del mondo — anche quelli concepiti nel mondo orientale antico, anche quelli della America antica, e gli altri — sono « spirituali » in quanto sono ordini, e corrispondono all'attività ordinatrice dello spirito. Si parla delle diverse « forme del pensiero ». E si può descrivere la struttura di una tale forma di pensiero e della immagine del mondo che le corrisponde, allo stesso modo che si può descrivere la struttura di una lingua.

Solo, non si deve dimenticare che il senso di realtà ha il suo fondamento non soltanto nell'ordine, ma anche nelle cose ordinate, non solo nell'immagine del mondo (Weltbild), ma anche nella effettualità del mondo (Weltwirklichkeit). Attraverso i tempi si crede di avvicinarsi sempre più al « mondo » reale. Da tale convinzione provengono quelle trasformazioni catastrofiche del senso di realtà, che conducono alla fine delle religioni. La realtà di una idea religiosa non posa soltanto sulla forma del pensiero, ma particolarmente proprio sul fatto che tale forma venga sentita come

valida; con altre parole, sulla certezza intuitiva che in tale forma trovi la sua espressione la vera realtà del mondo.

Con il termine « intuitivo » io intendo accentuare solo la immediatezza, qualcosa di negativo; che cioè quella certezza non proviene nè da una speculazione puramente logica nè dalla inconsapevole somma di differenti esperienze. Quindi non si deve pensare ad una speciale (e dubbia) facoltà d' « intuizione ». Certezza intuitiva significa certezza di una cosa nella quale si è immersi o della quale si è compenetrati, di qualcosa che può esser considerato una nostra funzione come noi possiamo esser considerati funzione di esso: come la « vita » o il « mondo » stessi.

In conclusione possiamo dire: soltanto se si sente e percepisce il mondo, si sente e percepisce realtà. E proprio questo costituisce la caratteristica dell'uomo religioso antico: la sua religiosità posa sulla *certezza* che nella sua religione trovi espressione la effettuale realtà del cosmo. Al posto della *fede* egli aveva il « *senso di realtà* », che accompagnava le figure degli Dei antichi. Ma quale è l'elemento religioso specifico in questa certezza, in questo senso di realtà, quell'elemento che Rudolf Otto ha indagato nel suo libro « Il Sacro »? Dato che un tale elemento vi sia — il Girgensohn non l'ha trovato —, se ne può iniziare la ricerca solo quando abbiamo un concetto psicologicamente esatto anche di una religione come l'antica, che non presuppone una fede soprannaturale, ma un senso di realtà, il cui fondamento è in ultima analisi il mondo stesso.

Non ho detto nulla di nuovo e di straordinario affermando che la religione antica è religione del cosmo: essa è pur conosciuta come « religione della natura ». Ma di solito anche la religione della natura è stata ingenuamente concepita come religione soprannaturalistica: si ammetteva che anche l' « uomo naturale » andasse al di là della natura con le sue azioni e le sue « credenze » religiose. Parlare del « cosmo » sembrava poco scientifico, perchè proprio questa parola antica era legata ad echi moderni, a troppi elementi fantastici e confusi. Noi, considerando ora il cosmo semplicemente come ultimo fondamento del « senso di realtà », liberiamo in primo luogo l'idea stessa del cosmo da ogni fantasticheria e confusione. La parola cosmo non deve significare nulla di più e nulla di meno che: il mondo reale.

Solo lo studio approfondito delle figure degli Dei antichi può mostrare quali altri aspetti del cosmo, oltre quelli della esistenza e della realtà, trovino espressione nella religione antica. Lo psicologo della religione troverà non pochi insegnamenti nello studio di essa. E già il primo insegnamento che fin dall'inizio ci dà la religione antica non è da disprezzarsi. La filosofia greca lo ha così formulato: nulla è più forte di quel che realmente è — τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν[1].

CARLO KERÉNYI *

[1] Melissos fr. 8, 5 Diels.

* Le idee accennate in questa Conferenza, che fu letta nella traduzione del Prof. D. Cantimori nella R. Università di Roma il 1° aprile 1936, saranno svolte nel mio libro di prossima pubblicazione *Idee fondamentali della religione antica.*

C. K.

ARTEMIS TOXIA

Nella Grande Iscrizione di Gortina, al principio della terza colonna, si trova un passo intorno al quale i commentatori sono discordi e dubbiosi. La legge parla della divisione fra marito e moglie, e stabilisce ciò che la donna possa portar via con sè dalla casa del marito. Se essa porta via più di quanto le è concesso, dovrà pagare una multa e restituire gli oggetti che ha presi in più. Se poi, accusata di avere indebitamente sottratto qualcosa al marito, essa lo neghi, il giudice deve assicurarsi della verità facendo giurare la donna. Ll. 5 ss.: ὧν δέ κ' ἐκσαννήσεται, δικάκσαι τὰν γυναῖκ' ἀπομόσαι τὰν Ἄρτεμιν παρ' Ἀμυκλαῖον πὰρ τὰν Τοκσίαν.

Il Comparetti[1] tradusse: «che abbia a giurare per Artemis, insieme al dio (Apollo) di Amyklae, insieme alla dea degli archi (Britomartis)», giustificando la mancanza dell'articolo davanti ad Ἀμυκλαῖον col citare un altro passo della Grande Iscrizione (col. II 21 s.), dove di tre termini correlativi uno solo ha l'articolo: — — ἐν πατρὸς ἢ ἐν ἀδελπιῶ ἢ ἐν τῶ ἀνδρός, κτέ. In realtà questa traduzione del Comparetti appare subito poco persuasiva, e tanto meno lo sembra quando si considera che il culto di Britomartis a Gortina non è affatto testimoniato, (a meno che non si voglia prenderne come documento una poetica espressione di Callimaco[2]), e che l'altro passo della Grande Iscrizione, citato dal Comparetti per giustificare la mancanza dell'articolo in quello che ci interessa, non ha alcun valore probativo. Lì, infatti, l'articolo, mentre non era necessario davanti ai due primi termini, era indispensabile davanti al terzo, per evitare la confusione che poteva nascere dall'indicare la voce ἀνήρ tanto l'uomo in genere

1 Monum. Ant., III (1893), 126. Cfr. 173 s.
2 *Hymn. Art.*, 189.

quanto il marito, e bisognava specificare bene che si trattava della casa del marito, e non di un uomo qualunque. Altri poi si sono variamente pronunciati intorno al nostro passo controverso, intendendo 'Αμυκλαῖον ora come un maschile riferibile ad Apollo ora come un neutro significante il santuario di Apollo Amyklaios, traducendo in diverso modo i due παρά, ed ora unendo tra loro ora staccando l'uno dall'altro i due nomi di Artemis e di Toxia.

A me sembra che non si possa giungere ad un significato soddisfacente se non intendendo 'Αμυκλαῖον come «santuario di (Apollo) Amyklaios», e facendo dipendere i due παρά con relativi accusativi da un verbo sottinteso di moto. In altri termini, il passo si potrebbe restituire idealmente in questo modo: δικάκσαι τὰν γυναῖκ ἀπομόσαι τὰν Ἄρτεμιν (ἐλθόνσαν) παρ' 'Αμυκλαῖον πὰρ τὰν Τοκσίαν; e non ci sarebbe ragione di meravigliarsi di una simile concisione, quando le Leggi di Gortina ed altri testi epigrafici, gortinii e non gortinii, ad esse contemporanei ci offrono continuamente esempi chiarissimi di espressioni quanto mai condensate. Inteso in questo modo, il passo che sembrava difficile acquista una naturale limpidezza: la donna, per essere creduta dai giudici, deve recarsi al santuario di Apollo Amyklaios, e lì, presso l'imagine della Toxia, convalidare le proprie affermazioni con un giuramento per Artemis.

Chi era la Toxia? V'è stato chi, notando la separazione del nome di Toxia da quello di Artemis nel passo della Grande Iscrizione del quale ci stiamo occupando, ne ha concluso essere la Toxia una divinità originariamente distinta da Artemis, con la quale in seguito si sarebbe venuta a fondere[1]. A me sembra, invece, che anche qui la Toxia non possa essere altri se non Artemis Toxia; e il fatto che il nome di Artemis sia stato omesso davanti a Toxia si può spiegare pensando che Artemis era stata ricordata un momento prima. Artemis Toxia, il cui nome ci presenta uno *horos* di età ellenistica venuto in luce nell'isola di Kos[2], è la dea saettatrice, la dea guerriera per eccellenza, e non già la protettrice dei parti, come altri ha creduto pensando ad una Τοκεῖα = Λοχεῖα[3] Non è poi necessario ammettere, come alcuno

[1] Wilamowitz, *Der Glaube der Hell.*, I, 182.
[2] Herzog, Abhandl. Preuss. Akad., 1928, 6, p. 35 n. 13 *x*.
[3] Preisendanz, in Roscher's Lexikon, s. v. *Toxitis*.

ha fatto[1], l'esistenza accanto alla statua di Artemis saettatrice di un'altra rappresentante Artemis in un'attitudine diversa: così come, secondo Pausania[2], il tempio di Artemis in Aulide avrebbe contenuto due statue marmoree della dea, l'una rappresentante Artemis con le fiaccole in mano, l'altra nella quale Artemis aveva l'aspetto di saettatrice (τὸ δὲ ἔοικε τοξευούσῃ).

Molto giustamente il legislatore gortinio pensò di fare giurare la donna divisa dal marito presso la statua di Artemis Toxia e per Artemis stessa; chè difficilmente una donna avrebbe potuto mentire davanti alla imagine della dea, le cui frecce infallibili erano sempre pronte a scoccare contro chi le fosse caduto in disgrazia. La benevola protettrice delle donne, nella loro vita di fanciulle, di spose e di madri, si mutava in una terribile giustiziera, capace di mandare improvvisamente le sue protette alle tenebre dell'Ade. E non meno significativo era il luogo dove la statua di Artemis Toxia si trovava: il santuario di Apollo Amyklaios.

Il culto di Apollo Amyklaios ci è confermato, a Gortina, dall'esistenza del mese Ἀμυκλαῖος[3], e forse da una mutila iscrizione del Pythion[4]. Inoltre alludono ad esso, sia pure indirettamente, il ricordo epigrafico di una gente che aveva nome Ἀμυκλαῖοι e si trovava in rapporto con Gortina[5], ed una glossa di Stefano Bizantino[6], nella quale si ricorda una città ed un porto cretesi (si tratta probabilmente di una sola cosa: una città munita di porto) di nome Ἀμύκλαιον. È stato discusso se il culto gortinio di Apollo Amyklaios sia una propaggine di quello celeberrimo che fioriva ad Amyklai nella Laconia, o se piuttosto si debba pensare che, preesistendo in Creta il nome geografico di Amyklai come nome proprio allo strato etnico pre-greco, il culto di Apollo Amyklaios sia stato foggiato in Creta sul tipo di quello che si era affermato ad Amyklai nella Laconia, magari per iniziativa delle genti achee (pre-doriche) le quali ne avevano portato con sè il ricordo venendo

[1] Usener, Rhein. Mus., LVIII (1903), 196 n.ª 2. Cfr. Bücheler, ibid., XL (1885), 477.

[2] IX 19, 6.

[3] Collitz-Bechtel, *SGDI*, 5016, 24.

[4] Monum. Ant., I (1891), 58 n. 2, l. 12.

[5] *SGDI*, 5025.

[6] s. v. Ἀμύκλαι.

in Creta dal Peloponneso. Delle due ipotesi, che lo Aly espone nel suo studio intorno ai culti apollinei cretesi[1], la seconda è talmente complicata da non esserci dubbio che la prima debba essere preferita. È veramente, anche se si vuole ammettere che il nome geografico di Amyklai sia di origine cretese e da Creta sia stato importato nella Laconia[2], il culto di Apollo Amyklaios, caratteristico della Laconia, deve essere stato introdotto in Creta da quella prima ondata di genti greche, gli Achei, le quali occuparono diverse località dell'isola e furono poi sopraffatte dalla nuova, potente ondata delle genti doriche e in particolar modo degli Argivi. E, d'altra parte, non v'è ragione di negare la tradizione, la quale vuole che Gortina sia stata fondata da Achei di Amyklai con l'aggiunta di Minii venuti da Imbros e da Lemnos[3]. Ora, se veramente l'Apollo Amyklaios di Gortina era quel medesimo Apollo che gli Achei della Laconia veneravano ad Amyklai, non si può fare a meno di osservare quanto bene la figura di Artemis Toxia si accordasse con quella del dio che l'aveva ospitata. Sappiamo infatti da Pausania[4] che l'antico simulacro di Apollo in Amyklai rappresentava un dio armato di elmo, di lancia e di arco, la cui armatura, unita alla rispettabile altezza della statua (circa trenta cubiti), dovevano fare una certa impressione negli animi dei devoti. Così, anche se a Gortina la statua di Apollo Amyklaios non sarà stata perfettamente simile a quella di Amyklai, pure è lecito credere che lo Amyklaios abbia avuto un aspetto guerriero non discorde da quello di una Artemis Toxia[5].

Se Apollo Amyklaios deve essere considerato una divinità importata dai colonizzatori achei, Artemis Toxia deve essere attribuita — mi pare — ai colonizzatori dorici che seguirono quelli; e forse proprio agli Argivi, come potrebbe farci credere la presenza di Artemis Toxitis nella colonia argiva di Kos[6]. Perchè poi

1 *Der Kretische Apollonkult*, 12 s.

2 Cfr. Swindler, *Cretan elements in the cults a. ritual of Apollo*, 36 ss.

3 Conone, *Hist.*, 36 *P.*

4 III 19, 1 s.

5 Pure armata era la Afrodite Ἀμυκλαία che ci viene ricordata da Nonno, *Dionys.*, XLIII 6. Forse erano armate anche le due Afroditi, opera l'una di Gitiadas l'altra di Policleto, che Pausania (III, 18, 8) ricorda nella sua descrizione del santuario di Amyklai?

6 Secondo Platone (*De leg.*, IV 708) Gortina sarebbe stata colonizzata dalla omonima città del Peloponneso, colonia a sua volta di Argo.

una Artemis Toxia sia stata accostata ad un Apollo Amyklaios è facile capire quando si pensi non solo, come ho già notato, al comune loro carattere di divinità guerriere, ma anche ai rapporti che la mitologia e la religione dei Greci erano venute stabilendo tra le due figure divine.

Il santuario di Apollo Amyklaios, del quale parla la Grande Iscrizione, doveva trovarsi o a Gortina o nelle sue immediate vicinanze, e probabilmente non aveva che fare (quando se ne tolga la comune origine dei nomi) con il porto di Amyklaion ricordato da Stefano Bizantino e con la gente degli Amyklaioi, della quale ci parla una mutila iscrizione murata nella chiesetta di *Apessokàri*, villaggio che si trova a breve distanza da Gortina, nella pianura della *Messarà*. Questa epigrafe purtroppo assai rovinata, che contiene i resti di una convenzione fra Gortina e gli Amyklaioi, venne forse trasportata nella località di *Apessokàri* da Gortina stessa, e quindi è possibile ammettere che gli Amyklaioi non risiedessero in quella località, ma fossero gli abitanti del porto di Amyklaion del quale ci parla Stefano Bizantino. Dove poi si trovasse questo porto noi non sappiamo; ed è inutile, almeno per ora, cercare di fissarlo nell'uno o nell'altro punto della costa che fu dominata in antico dalla potenza di Gortina[1].

Tornando infine ad Artemis Toxia, si può ricordare che una serie di monete gortinie ci presenta una testa di Artemis accanto alla quale spuntano gli attributi dell'arco e della faretra, mentre i ricci espressi nella caratteristica forma *a lumachelle* starebbero a testimoniare l'arcaicità dell'imagine[2]. Che sia questa la terribile Artemis Toxia davanti alla quale le donne gortinie erano tenute a pronunciare i loro giuramenti?

MARGHERITA GUARDUCCI

[1] Molto dubbia è la ipotesi dello Aly (*op. cit.*, 11 s.), secondo la quale una traccia della fondazione di Amyklaion dovrebbe essere riconosciuta nei famosi versi dell'Odissea relativi al naufragio di Menelao (III 286 ss.), e quindi Amyklaion dovrebbe essere collocata sulla costa occidentale della Creta centrale, intorno a Matala e al capo Lissen.

[2] Svoronos, *Numismatique de la Crète ancienne*, tav. XV 19.

DIE BLEITAFEL VON MAGLIANO (CIE 5237)

Dieser Aufsatz ist das Ergebnis einer fast fünfjährigen Beschäftigung mit diesem Gegenstande und trotzdem bin ich in den ersten Anfängen stecken geblieben. Um einem Missverständnis aus dem Wege zu gehen, bemerke ich, dass die Uebersetzung des Textes längst festlag, als ich die Parallelen mit dem Awesta fand.

Es irrt, wer da glaubt, dass diese Tafel oder die von Capua oder die Agrambinden irgend welcher gleichgiltiger Kram sei den man dem Toten nachgeworfen hat. Wer das oder ähnliches denkt, dem wird das Verständniss der Texte nie aufgehen; im Gegenteil, sie stehen zum Toten in allerengster Beziehung. Und so unangenehm es mir ist, ich muss auch hier wieder feststellen, dass ich zu allen meinen Vorgängern, von denen ich besonders T o r p nenne, in einem principiellen Gegensatz hinsichtlich der Gesamtauffassung des Textes stehe. Er ist keine Devotion, er ist auch kein sacrificiendum, sondern ein sacrifactum. Er berichtet eine Tatsache, darauf weisen allein schon die beiden vorkommenden Verbalformen hin — grammatisch gesehen. Dazu kommt aber ein innerer Grund: Nach einer Entscheidung des höchsten deutschen Gerichtes, kann einem Toten kein Schaden mehr zugefügt werden; ein Toter hat auch keine Rechte, er gehört auch nicht zum Nachlass u.s.w. Indessen, wo der Richter glaubt recht zu sprechen, macht er nur ein Urteil. Und, während dies durch die Staatsautorität gedeckt und dadurch zum geltenden Recht gemacht wird, kümmert sich die Religion keinen Deut darum. Nirgendwo ist der Gegensatz zwischen Staat und Religion offenkundiger als bei einem Toten. Der Tote hat von sich aus erhebliche Rechte an die Lebendigen, und da ist unter anderen das erste und oberste das, dass er unbenachteiligt von irgend welchen Unterlassungen eingeht in das Jenseits, damit seine Seele

dort keinen Schaden leidet. Unser Text ist also sozusagen eine Erklärung der Lebenden nicht über zu leistende sondern über geleistete Pflichten. Eine Bescheinigung für den Toten für das Jenseits und das, was damit zusammenhängt und daraus folgt.

Die Realien sind in Ordnung und im CIE nachzulesen. Ich setze den Text hierher in der Form, wie ich ihn für richtig halte, ich habe die einzelnen Worte beziffert und die Uebersetzung beigefügt, wie bei meiner Arbeit über den Cippus Perusinus (Stud. Etr. 9). Die Ziffern beziehen sich auf die Wortfolge dort[1].

1	2	3	4	5
caut'as	*tu*	*t'i*	*u*	*avils*
Des Cautha	Nacht	gleich	war	vom Jahr

6	7	8	9
LXXX	*ez*	*ḫimt'm*	castialt'
80	mal	und eine zehnfache (N.	war) an der Verehrung

10	11	12	13	14
lact'	hevn	avil	nešl	man
Ort	die Ordnung.	Ein Jahr	des Toten	dort

15-16	17	18	19
murinasie	falzat'i	aiseras	in
des Murena	nun. Zur Totenfeier.	Der Gottheit	nun

20	21	22	23	24
ecs	mene	mlat'	ce	marni
dieser	die Weihgabe	bei dem Toten;	Tellus	die Spenden

25	26	27	28
tut'i	t'i	u	ḫimt'm
in der Nacht	gleich	war(en)	und eine zechnfache (N. war)

29	30	31	32
castialt'	lact'	marišl	menitla
an der Verehrung	Ort	des Mars	die Geweihte

1 Der Ordnung halber erwähne ich Torp, *Etr. Notes* p. 4-20 und Goldmann, *Beiträge* II p. 219 ff.

33	34	35
afrs	cialat'	ḫimt'm
des Unterirdischen	eine dreifache (N.)	und eine zehnfache (Nacht)

36	37	38	39	40
avilsḫ	eca	cepen	tu	t'i
des Jahres	dieser	Herr.	Eine Nacht	gleich

41	42	43	44	45
u	t'uḫ	iḫ	utevr	hešni
war	Tuchulcha	wie	October	der Ordnung

46	47	48	49
mulveni	et'	suci	*am*
Weihen	Ethaušva	durch Macht (hat)	diesen

50	51	52	53	54
ar	*mlaḫ*	*t'anra*	calusc	ecn
	Toten.	Die Thanna	des Calu	und diesem

54 a	55	56	57	58-59
ia	IIII	avil	mi	menicac
auch.	4	Jahre	hier	durch eine Weihgabe und

60	61	62	63
marca	lurcac	et'	tu
durch eine Spende	durch ein Opfer	und Ethaušva.	Die Nacht

64	65	66	67	68
t'i	u	nešl	man	rivaḫ
gleich	war	des Toten	dort	der Cult,

69	70	71	72	73
lescem	tnu	casi	šuris	eis
und Anteil	hat	die Verehrung	der Wohnung	dieser

74	75	76	77
teis	evi	tiuras	mulsle
aller	gemäss der Ordnung	des Monats,	der geweihte

78	79	80	81	82
mlaḫ	tins	lurst'	tevi	laḫe
Tote.	Als des Tin	Opfer	(im) Monat	ist getötet

83	84	85	86	87
huvi	t'un	lurst'	zal	afrs
Schaaf	eins;	als Opfer	zwei	des unterirdischen

88

naces

ungenannten.

Das heisst also:

Des Cautha Nacht war jährlich 80 Nächten gleich und 10 Nächte waren am Ort der Verehrung angeordnet. Ein Jahr des Toten dort: zur Totenfeier:

Die Weihgabe der Gottheit ebenso bei dem Toten, Tellus die Spenden in denselben Nächten und dieselben 10 Nächte des Mars am Ort der Verehrung. Die Geweihte des Unterirdischen drei Nächte und 10 Nächte auch jährlich diesem Herr. Eine gleiche Nacht Tuchulcha wie im October nach der Ordnung der Weihen. Ethausva durch Macht diesen Toten.

Die Thanna des Calu und diesen auch 4 Jahre lang durch eine Weihgabe und eine Spende, durch ein Opfer, und Ethausva die gleichen Nächte dort des Totencultes. Und die Verehrung aller dieser Wohnung nahm Teil nach der Ordnung des Monats, ebenso der geweihte Tote.

Für Tin als Opfer ist getötet im Monat ein Schaaf, zwei Schaafe als Opfer für den ungenannten Unterirdischen.

Was die Disposition des Textes anbelangt, so ist darüber folgendes zu bemerken. Er zerfällt in zwei Teile, 1-62 und 63-78; dieser letzte Abschnitt ist nur eine Zusammenfassung und Wiederholung des ersten. 79-88 ist vielleicht nur Nachschrift.

Es giebt kaum eine zweite etruscische Inschrift oder Text, die ihren Inhalt mit so wenig grammatischen Mitteln bestreitet wie diese, nimmt man die *-s* und *-t'-* aus, so bleibt fast so gut wie nichts; an Verbalformen sind zwei vorhanden. Das ist auf der einen Seite Erleichterung, auf der anderen eine ganz erhebliche Erschwerung, die durch den unbekannten Inhalt noch erheblich gesteigert wird.

Der besseren Uebersicht wegen fasse ich hier zwei Categorien von Wörtern zusammen:

1. Die Götter und ihren Anhang.

Der letzte, der sich mit dem Text beschäftigt hat ist m. w. Torp gewesen (Etr. Notes p. 4 ff). Aus seinem Verzeichnis streiche ich šuri; die Begründung dafür findet sich weiter unten. Es sind die folgenden: *Caut'a* 1; *Ais* 18; *Ce* 23; *Mariš* 31; *Et'-(aušva)* 47.62; *T'anr* 52; *Calu* 53; *Tin* 79; *T'uḫ(ulḫa)* im ganzen 9; hierzu treten noch drei mythologische Figuren: *menitla afrs* 32.33; *afrs naces* 87.88 und *cepen* 38 und der eschatologische Kreis: 1) der Ort: *castialt' lact'* 9.10, 29-30. 2) die Handlung: *falzati* 17 mit den Ceremonien *marni, marca* 24.60, *menica* 57, *lur* 61. 80-85. 3) die Zeit. 4) der Gegenstand *mlaḫ* 51.78.

2. Der Tote.

Endlich ist zu erwähnen das wichtigste: der Tote, dem unser Text gilt: 15 *murina*. Jeder dieser Texte ist ein persönliches Document, auch Capua und Agram, man muss nur aufmerksam lesen, dann findet man sie.

Von Bedeutung ist noch folgendes: *Caut'a, Ais* und *Tin*, wahrscheinlich auch *Et'* sind Lichtgötter, alle anderen Gestalten der Finsternis, wir werden später sehen, dass das von einigem Interesse ist für die zeitliche Entstehung nicht unseres Textes, sondern der religiösen Vorstellungen.

3. die Zahlen.

6. *LXXX ez.*

Diese Zahlangabe hat viel Umstände gemacht; zunächst ist es eine Zeitangabe. Ich dachte dann eine Erklärung dafür finden zu müssen und riet auf 5.16, 4.20, 2.40, ohne damit weiterzukommen. Lässt man aber den Betrag ganz, so handelt es sich erst recht um das wie und wo. Um es gleich zu sagen, es ist die Dauer der Winterzeit des Awestajahres. Hierzu nun folgendes; die Anzahl der Jahreszeiten richtet sich nach dem Klima, ursprünglich waren deren zwei (Vend. 1. 9: 10 Monate Winter, 2 Sommer[1] für eine besondere Gegend); später nennt der Bunde-

1 Diese beiden Zahlenangaben haben noch gewichtige andere Ursachen. Davon an anderer Stelle.

heš vier; daneben läuft auch schon aus ganz alter Zeit ein 6-teiliges Jahr. Ihre Länge geht hervor aus dem Khorda-Awesta; und zwar Frühling 45 Tage, Sommer 60, Ernte 75, Herbst 30, Winter 80, Vorfrühling 75. Wie diese Zahlen zu stande kommen, ist eine unbeantwortbare Frage. Die Zahl der 80 Wintertage ist unsere gesuchte Zahl. Wie ist das zu begründen? Ginzel setzt l. c. p. 285 die Zeit an Oct. 11-Dez. 30=30 Mihr-20 Dei und nimmt um eine Uebersicht zu finden mit dem cal. Jul.[1] an, dass das Awesta in 5. oder 6. Jahrh. entstanden ist; hier in unserem Zusammenhange kommt einzig und allein für den Endtermin der Dez. 21 cal. Greg. in Frage; und zwar deswegen, weil es sich um eine Sonnengottheit handelt; der Dez. entspricht dem Atriyādija oder Anāmaka der Behistun-Texte. Das Awestajahr war ein Wandeljahr, das heisst die Feste liefen wie ursprünglich in Aegypten durch das ganze Jahr; gezählt wurden wie hier in unserem Text die Nächte, und zwar deswegen, weil in die Nacht der Sonnenaufgang fiel und diese damit ihr Ende fand. Es ist dies die einzig mögliche Erklärung.

Um auch gleich das zu erwähnen, irgend eine Concordanz mit den verschiedenen römischen Kalendern in Bezug auf Festfolge, Jahreszeiten kann ich nicht nachweisen, und das ist auch leicht erklärlich; aber folgendes gebe ich doch zu bedenken.

Es mag uns die Gewöhnung von Generationen daran hindern, über unseren modernen Calender nachzudenken um den Umstand besonders auffällig zu finden, dass die Monate untereinander eine verschiedene Taglänge haben. Dass das nichts ursprüngliches sein kann, sondern etwas historisch gewordenes, leuchtet ohne weiteres ein. Es ist danach:

cal. Greg.		cal. norm.
Dez. 1	335	331
» 21	335	351
» 22		
» 23		
» 24		
» 25		

[1] Einen regelmässigen Schaltcyclus bei 365 Tagen vorausgesetzt, sonst hat so etwas überhaupt keinen Zweck.

cal. Greg.		cal norm.
» 26	360	356
» 27		
Dez. 28		
» 29		
» 30	364	360
» 31	365	361

Wie man also auch aus jedem anderen geeigneten Calender sehen kann, fällt der 360. Tag auf den 26. Dez. (Cal. Greg.). Es hat also der cal. norm. nur 364 Tage (also 360+4). Das ist für unsere weitere Untersuchung wichtig. Ferner, geht man von: 26 (cal. Greg.) 5 Tage zurück, so kommt mai auf den 21.12 (cal. Greg.). Dieser Tag ist astronomisch, zunächst, wichtig; er ist der Tag der Wintersonnenwende; fügt man zum 21.12 (cal. Greg.) 10 Tage zu, so kommt man an das Jahresende. Auch diese 10 Tage sind für unsere weitere Untersuchung von Wichtigkeit.

Das alte römische Jahr war ein Zehnmonatsjahr (Fulvius Nobilior u. a.). Erst Numa hat es nachher in ein zwölfmonatiges verwandelt (anders Junius Gracchanus u. a.). 6 davon mit 30 Tagen, 4 mit 21 ergiebt ein Jahr von 304 Tagen; der Vollständigkeit erwähne ich das mangsa- Jahr auf Java das hierher gehört, und das auch 10 Monate mit Ordnungszahlen und zwei mit indischen Namen hat. Endlich, was hier für uns wichtig, das Jahr des Awesta. Vend 1.9: 10 Wintermonate, 2 Sommermonate. Man sieht also hieraus, dass die Römer nicht allein damit stehen. Es ist ein fundamentaler Irrtum und bedeutet eine völlige Verkennung der Sachlage, wenn man wie Ginzel, *Zeitrechnung* 2. p. 225 dies mit dem Urteil: künstliche Konstruction, abtut. Noch zu erwähnen nach Censorin: Alba: März 36, Mai 22, Sextilis 18, September 16; Tusculum: Quintilis 36, October 31; Arricia: October 39 Tage. Ich erwähne ferner das Witwenjahr «annus» mit 300 Tagen und die 10 monatige Rückzahlung der Mitgift (Belege bei Ginzel, l. c. p. 223 u. a.). Die Stellung des Februar als Totenmonat nach December ist zweifelhaft.

Hierzu ist nun folgendes zu sagen: Ich habe schon in meiner Arbeit über die etruscischen Zahlbegriffe darauf hingewiesen (Stu-

di Etr. 9) dass, da das System der Etruscer auf einer anderen Basis (12) beruht anstatt der decimalen (10), jede alte Zahlenangabe daraufhin geprüft werden müsse, welchem von beiden Systemen sie angehöre. Das muss man hier machen, denn es ist ohne weiteres klar, dass 300 Tage (12) = 360 Tage (10) sind; rechnerisch, praktisch muss beim Abzählen entweder der eine (Römer) nach 10 Tagen 2 zulegen oder der andere 2 auslassen. Nun hat in unserem Falle die Zahl 360 noch die zweite fatale Eigenschaft: 360 ist entweder 12.30 oder 10.36; 300 ist 10.30. Mit Rücksicht auf die Tatsachen, fällt die erste Möglichkeit aus; wegen der sich daraus ergebenden Unzuträglichkeiten ist später die erste Möglichkeit praktisch durchgeführt. Wir sehen das in Rom, im Awesta und leicht erklärlich auch in Jawa, durch Anfügung zweier neuer Monate.

. 35. *ḫimt'*, *ḫimt'm*, *ḫimt'm*.

Das zweite *-m* ist einfach abzutrennen, es bedeutet: und. *-t'* ist entweder Locativ oder Adverbial: *ḫ-* ist 10 (12), *ḫim* gebildet wie *tiurim*: monatlich. Das ganze also heisst: auf 10fache Weise, oder 10malig. s. C. Per. 46.

Ich komme nun zur einer anderen Sache. Bei einem Jahr von 360 Tagen würde sehr bald der schönste Wirrwarr entstehen, und so sind bekanntlich an das Ende dieser 12.30=360 Tage weitere 5 Tage eingeschaltet: die 5 Epagomenen. Unter dem Wust der Tradition von Syrern, Mohammedanern, Persern und Parsen lässt sich kaum Ordnung schaffen. Der Tatbestand ist der: die Anfügung der Epagomenen wechselt mit den Monaten, gewöhnlich ist es der Asfendârfed (Febr.-März) (Spenta-ârmaiti); später hinter dem 8. Monat, Abân (October).[1] Diese fünf zugesetzten Tage und die fünf ersten des folgenden Monats also zusammen 10 bilden die Gathas, das Ferverdigânfest. Es sind die Totengedenktage. Diesen entspricht unsere oben angegebene etruscische Zahl; und zwar so: das Jahr schliesst mit dem 21.12 (355), dann folgen für 12.30 Tage noch 5 und weitere 5 Epagomenen, zusammen 365 Tage. Man sieht hieraus, dass der etruscische Kalender über 304

[1] Die Stellung der beiden letzten Monate schwankt auch im römischen Kalender.

bez. 364 Tage hinaus ist. Die Stellen C. Per 46. (An den Totengedenktagen kommen die Fravaši, die Seelen, die in die Sterne versetzt sind, auf die Erde. Das ist hier der Sinn der Zahl 10 im Etruscischen).

Wie man nun aber de Zusammenhang dieser räumlich und zeitlich völlig getrennten Auffassungen herstellen will, dazu fehlt vorläufig jede Handhabe. In einer anderen Arbeit über die ossetischen Ortsnamen im Kaukasus habe ich versucht diesen Zusammenhang herzustellen durch Nachweisung des Weges auf dem die Perser nach Persien gekommen sind. Von einer befriedigenden Lösung kann aber im Augenblick keine Rede sein. Vorläufig müssen wir uns also mit dem mehr oder weniger lückenhaften und unklaren Tatbestand abfinden.

Die genaueren und ausführlichen Vorschriften der Gathas stehen wahrscheinlich in den Agrambinden col. 6. 13-22 und col. 11 u. 12. 18-29; um was es sich in col. 8. 9. 10, 3 Tage handelt, übersehe ich noch nicht. Es geht uns hier auch nichts an. Die Daten werden uns noch erheblich beschäftigen und uns unschätzbare Dienste für die Chronologie — vielleicht — bieten.

34 *cialat'* Die Bemerkung Torp's[1], dass *c.* mit *ci*: 3 zusammenhängt, wie *slelet'*: *zal* ist richtig. Also: dreifach; *cianil*: dritte. Klar ist indessen die Form nicht, denn es besteht offensichtlich ein Gegensatz zwischen 3 und 10 in der Bildung, so dass also der Modus der Bedeutung ein anderer sein muss. Ist die eine Form adjectivisch - *l* - aufzufassen wie tertius, so ist es die Form für zehn nicht. s. C. Per. 25.

Ueber *t'uḫ* s. 42.

Der erste Satz reich von 1 *caut'as* bis 11 *hevn*; er besteht aus zwei coordinierten Teilen, die durch *und* (*-m*) miteinander verbunden sind.

Cautha nom. pr. adn.

1. *caut'as*. Das Auftreten dieses Namens ist singulär. Ich lasse es dahingestellt, ob der Name identisch ist mit lyd. *Kuoadk* (?) *Marindak* (E. Littmann: Sardis VI. Lyd. Inschr. I, 1. p. 42.43 z. 4.), und es bleibt weiter fraglich, ob unser Name etwas zu

[1] l. c., p. 13 f.

tun hat mit Κοττας und Κοτυς[1]. und den gleich zu erwähnenden anderen Namen. Nach Analogie des chinesischen, des altspanischen und des č'eč'enzischen kann man vermuten, dass infolge einer Vokalzersetzung diese etruscische Form und die lydische auf die kleinasiatischen, bez. lateinischen u. etruscischen Formen, die gleich zu erwähnen sind, zurückgehen.

Die Liste des Martianus Capella hat 14 *cat'a* und 6 *cat'*, 6' *cat'a* — die Glücksregion, der Osten — (Thulin, *Die Götter des M. Cap.* p. 21.49), cfr. die Leber von Piacenza. *cautes* und *cautopates* sind auf einer Reihe von Denkmälern des Mithrascultes dessen Begleiter, der eine mit erhobener, der andere mit gesenkter Fackel, der erste gehört zu Luna, der andere zu Sol; die gesenkte Fackel gehört zum Sternbild des Stier (Frühjahrsbeginn), die erhobene zum Sternbild des Scorpion; also zum Frühlings- und Herbstbeginn, usw.[2]. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, dass es sich um eine Gottheit und zwar um eine Lichtgottheit handelt, die wir bisher nur im indogermanischen Pantheon angetroffen haben, wenngleich im Awesta davon keine Rede ist. Das Wort kommt im lateinischen vor: Caute(s), Caut(us), Dat. Caute, -o, -i, woraus zu ersehen ist, dass es dort fremd war; die Stellen:

CIL 5, 765. 6,86. 2,464. 7,650. 1344i, 2.1025 cp.
2.464. 6.86 7.748 Caute
3.994, 4736 Cauti
5.763 ? Cauto
5.1809, 4935, 5465 Cauto Pati
8.2228 Kauto Pati
5.765 Cauto Pati Aug.;
auch ein Beispiel bei Krahe, *Pers.-name*; Cautus cogn. Aemilia s. Conway, *Index* p. 112.

Ferner sind zu erwähnen aus Conway, *The preitalic dial.* I, 397: Caudalasci aus der Tafel von Veleja,[3] fundus Caudiacae I p. 387; ob noch geographische Namen dazugehören will ich hier unerörtert lassen. Ich habe das untersucht in einer anderen Arbeit über die

[1] Alles Hierhergehörige bei Sundwall u. a.

[2] Alles weitere bei Saxl, *Mithras*, Berlin 1931, p. 26.59. u. vieles andere mehr.

[3] Im Zusammenhang hiermit mache ich aufmerksam auf die « Ligurer »: *Bagienni, Turri* u. a. bei Plinius, *n. h.* 3. 5 § 47.

theophoren vorindogermanischen Ortsnamen Südeuropas; dort steht auch das weitere über das baskische Suffix - *sc* -. Endlich die eigentlichen etr. Inschriften:

CIE 638. 2897. 4880 *cat'a*

Fa 2033 bis Aa: καθ

Gam. App. 799 z. 4: *rut'cva cat'as hermeri*; z. 5 *lut'cva cat'as*

Torp, Vid.-Selsk. Skrifter II, hist.-fil. Kl. 1905. no. 1: *maru paḫat'uras cat'sc*

Not. Sc. 1895. p. 242: *eca kaut'as.*

Etr. Spiegel: *ca t'esan*: *ca(t'a) t'esan.*

Hierzu noch *usil*; (sab.) *ausil* - *ca(u)t'a* (ἀμαρκον... Ῥωμαῖοι Σῶλις ὄκουλουμ οἱ δὲ μελλεφόλιουμ Θοῦσκοι καυτάμ, Diosc. III, 138 ed. Wellmann).

CIE 5430 z. 3 *cat'as* z. 5 *cat'as*

Endlich den Beinamen des Darius: Codomannus.

Torp-Herbig 5), *el vite cat'a* Fälschung, ebenso CIE 2897, 4880 ?

2.3. 4 *tut'iu*, 25.26.27, *tut'i t'iu*, 39.40.41, *tut'iu*, 63.64.65 *tut'iu.*

Die Frage ist, ist das ein Wort oder sind das zwei oder drei; man kann annehmen, dass *tut'i t'iu* ein Schreibfehler ist für *tut'ui*, was ja leicht erklärlich.

Hier ist zunächst das *-u* abzutrennen 27,41,65; es kommt noch einmal vor 70 *tnu*, *tenu*, *ten-u* nach Fa. 2057. Es ist, wie ich C. Per. 11 gezeigt habe, allgemeiner verbaler Anzeiger: ist, war, wurde.

t'i 3, 40, 64. *ti* 26: gleich C. Per. 35. 36 u.a.m.; also: gleichen, gleichsein, gleichwerden; auf die fehlende Aspiration bei 26 weise ich hin.

tu 2. 39. 63 *tut'i* 25

-t'-, *-t'i* ist anerkannt Locativ. Was ist *tu*? Ich habe alles etwa hierhergehörenkönnende zusammengestellt; die Bedeutung *t'u* = 1 kommt garnicht in Frage, der Sinn des Wortes ergiebt sich aus CIE 467: L (Sohn) des Kai für den Schlaf (Nacht). *-i* Dat.Suffix, also hier n. subst. nom.: Nacht 42:

t'uḫ, mit « eins » nicht zusammenhängend.

t'u: « 1 » Agr. 10.21, S 3.

t'ui: Agr. 6.3, 10.18.23 S. 1.2.5. 11.9 S 5.

t'uium Agr. 10.16.

t'umsa Agr. 10 γ e 12.12.

t'un Agr. 4.5, 17.
t'unem Agr. 11.17, 12.10.
t'uns Agr. 6.13.
t'unsna Agr. 6.13
tunt Agr. 1.4, 11.16.
tunt Agr. 11. S 2.
t'u CIE 219 ?
CIE 388 *t'uker akiltuš t'uveš (t'uhes)*
CIE 467 *lart' kais t'ui*
CIE 862 *lardia t'uceri capat'ine*
CIE 4625 *t'ui la aṭinei*
CIE 4828 *larza t'ucera satnal*
CIE 4881 *t'u tite arnt'i au tit au*
CIE 5554 *lart' velḫas t'ui cesu*
CIE 5214 *t'ui: ḫusl hafni t'ui*
CIE 5175 *fastia tui*
CIE 3212 *t'ana tui ca vituna*
CIE 4525 *tui at' latinisa*
CIE 388 ?
CIE 433 *tušurt'ir « coniuges » lrt tule cavinei t'uš*
CIE 5156 *tunie* ?
CIE 5452 *ramt'a zertnei t'ui cesu*
CIE 5375 *t'uḫulḫa, t'ese* (Schlange).
CIE 5385 z. 6. *t'urs: u. t'u [:] ces*
CIE 5497 z. 7. *t'unḫum enac ḫim*
CIE 8430 z. 8. *t'u tuit'i.*

5. 12 *avils*, 56 *avil*, 36 *avilsh*. « Jahr » sicher. Die Erklärung des *-s* macht grosse Schwierigkeiten. Ich kann hier nicht darauf eingehen, darauf hingewiesen habe ich früher. Man muss meine Uebersetzung nachprüfen.

6 LXXX=80: ist erledigt.

7 *-ez*. Die Bemerkung Torp's hierzu ist richtig. Es fragt sich nur, wie man *-ez, -m-* (8.28.35), *-l-* (34) auf -fach, -mal, je oder ordinal verteilt. Ich bin damit nicht zurechtgekommen.

8 *ḫimt'm*; *ḫimt'-m, ḫimt-t', ḫi-m* « 10».
Der nächste Satz wird fortgesetzt durch *-m* « und ».

10 *castiatlt' lact'*; *lac castial*; loc. 71 *casi*
Ueber *lac* habe ich eingehend an anderer Stelle gesprochen.

Als Wilhelm von Humboldt seine erste Abhandlung über das Baskische schrieb und dabei auf das Wort lecu: Ort, Stelle siess, glaubte er hier den Vorgänger des lat. locus gefunden zu haben. Die Folgerungen, die er daraus (murus u. a.) zog, sind überholt, denn einmal giebt es im Baskischen keine lat. Wörter, ausser Lehnwörtern, die rühren aber her aus der Zeit der mittelalterlichen Besetzung des Landes durch die Engländer (z. B. *errege*: König); sodann geht lat. locus (Walde s. v.) zurück auf *stlocu* (*stlis*: *lis*). Es ist damit also nichts; es gehört aber bask. *lecu* zu etr. *lac*; die etr. Vocalverdumpfung lässt sich mehrfach belegen aus baskischen Wörtern. Es bleibt also bei der Bedeutung, die auch das Lat. hat.

castial ist adn. zu *casti*: Verehrung, Feier; ich bin auf Grund der wenigen hierunter angeführten Stellen zu der Bedeutung gekommen. Wie steht es denn mit lat. *castus*? Mit den wenigen etr. Textstellen lässt sich weder die Bedeutung noch die Form ausreichend erklären. Wo kommt das *-t-* her? oder was bedeutet es, an einen Loc. ist doch nicht zu denken? Auch viele andere Wörter haben das *t*. z. B. *caluštla*, *falšti*.

CIE 5554 *lart' velḫas t'ui cesu*
CIE 4995 *casne*
CIE 5358 *t'u ç̣ese t'ce*
CIE 5447 *vel aṭies velt'urus lemniša alati cesu*
CIE 5452 *ramt'a zertnei t'ui cesu*

Wechsel *a* — *e*.

11, 45, 75, *he* v.n. «*legen*», verordnen, verfügen, Verfügung, Ordnung (unsicher, cfr. C. Per. 79) mit dem bestimmten Artikel *-n*

CIE 5442 *ḫel XXI* 45 *heš* für *hevš* (?) 15 *evi* für *hevi* Dat.
CIE 4945 *...sut'i het'u*
CIE 5008 *...s.he t'u...*
CIE 3075 *heul*
CIE 461 *heva* n. pr.
CIE 517 ?

Der nächste Satz 12-15 ist in seinem Ende unbestimmt, ich habe ihn geschlossen hinter murina.

12 s. 5.

13 *nešl*: *neš*: «Toter», n. adn. unbestritten.
Fa. 2059. *nešs*.

Novilara.
CIE 886 *tular hilar ṇeṣl...*
CIE 4539 *ca sut'i ṇeṣl...*
CIE 5220 *...nesna* n. pr.?

14 *man*: dort, Ortsadv., weil der Tote nicht mehr auf Erden weilt.
CIE 3326 *hermial capznasl* [*a*] *man šeḫis capzna* [*ṣ*] columella sepulcralis.
CIE 304 *mena me cana ... mlacaš mani*
CIE 5407 *.ma.ani*
CIE 304 *mena me cana ... mlacaš mani*
CIE 5407 *.ma.ani*
Eine Stelle fehlt hier noch; und zwar die wichtigste; ich vermag sie aber nicht wiederzufinden. Auf die Schwierigkeiten der Bedeutung und Darstellung dieses Begriffes habe ich schon C. Per. hingewiesen; es muss auch hier dabeibleiben. Viel Schaden richtet ein falscher Sinn nicht an; es handelt sich vielmehr um syntactische Fragen und um Frage der vergl. Grammatik (cfr. hierzu Elam. Gr., Muséon 1934 und C. Per. s.v.ma)

15 *murinas*: *Murena*. n. pr. adn., nur der Gentilname, und wohl nicht ohne Absicht.
CIE 952. 1153 *Murennia*
Agr. 7.20 *murin*
CIE 657. 658. 659. 660. 2473. 2474 *murina*
CIE 1937. 2475. 2752. 3043 *murinal*
CIE 783 *murinas*
CIE 662. 1589 *murinasa*
CIE 503. 1588. 2477. 2478. 2479 *murinei*
CIE 2476 *murini*
CIE 4668 *murinl* (*murial*)
CIE 8384 fal. *Murienius*.

Sollte dieses Wort nicht mit *mur*-s: Topf, Krug, Urne, *Murena*, also « Töpfer, Krüger » zusammenhängen, dann wäre dies das erste mal, dass man einen etruscischen Eigennamen erklären kann und auch eine Möglichkeit hat, der Bedeutung des weitverbreiteten Suffics -na beizukommen, freilich bei Flüssen und Städten darf man da nicht beginnen. Zum Namen Schulze, *L. Eigenn.* p. 195. 363 u.a.

54 a *ie=ia*: auch, nun. Flickwort.

17 *falzati* bildet einen Satz für sich: *ia fal(a)zat'i*: Totenfeier; *-t'i* ist Loc. Die Stellen C. Per. 46. Ich übersetze dort « Todestagfeier ». (Sollte man nicht « Siegesfeier » übersetzen? Das Wort lautet in Uebereinstimmung mit der Glosse *fala*; die Toten denkt man sich also wie im Aw. unter die Sterne versetzt. Sind die *aisna hinta* die Fravaši? Es hat im Augenblick keinen Zweck mehr zu sagen. Jedenfalls war der Totenkult der Etrusker ursprünglich ein Lichtkult). CIE 5066 tr. *falat'res*. Torp- Herbig 12 *faltusla*.

Der nächste Satz beginnt nun mit der Aufzählung der Kulthandlungen, mit 18 *aiseras* und endet zunächst mit 31 *marišl*; er ist ein antithetischer wie der letzte *tins—naces*; auch im C. Per. findet man sie; sie gehören der sacralen Kunstprosa an; auch dasselbe gilt vom folgenden, der bis *cepen* 38 reicht, man beachte 6-8 *LXXXez ɧimt'm* und 34-35 *cialat ɧimt'm*. Es handelt sich um die Versöhnung der Götter der Finsternis. Religionsgeschichtlich handelt es sich um die Frage, ob das eine secundäre Entwicklung ist.

18 *aiseras*. Ueber dieses Wort hat Devoto (St. Etr. 5. p. 299) alles Wichtige zusammengetragen.

Ich bin in einigen Punkten anderer Ansicht. Es giebt im Etruscischen kein Wort *aisera*; das Wort heisst *ais*, gemäss ἄϊσ-οι (Cass. Dio 56. 29, 4), und ist möglicherweise etruscisch-germanischer Besitz, wenn es nicht in dieser letzten Sprachgruppe Lehnwort ist, was zur Zeit kaum entschieden werden kann. Das Wort kommt vor: Agram 5.18 *ais vale* zwei Wörter! (*vale* 7.5); *ais unal* (zwei Wörter); 6.7 *ais inal* (zwei Wörter); Fa 2283, und *a/e eis* 10.10. Im Zusammenhang hiermit ist zu erwähnen das Vorkommen des Wortes bei den anderen Italikern (Devoto, l. c. p. 308 oben p. 309: *ais-iu*: Gam. 61 *Aesio, ais-eio*, p. 310 *Aesio*, Αἴσιον, p. 312 B. p. 313 *Aisio, Aisia, Aisa* und p. 314 *Esus*. Wichtig ist *Esus*, es wird noch mehr keltisches oder gallisches mit einem Fragezeichen versehen werden müssen; über die hiermit zusammenhängenden Orts- und Flussnamen an anderer Stelle.

In einer früheren Arbeit habe ich auseinandergesetzt, dass *aiser* die Form mit bestimmten Artikel zu *ais* ist; bis zum Beweis des Gegenteils muss ich dabeibleiben.

Ais ist meiner Ansicht nach die Seele der Toten; die Gottheit im Menschen; *aiseras* ist adn.

Es kommt darauf an, ob man den Begriff eschatologisch fasst, also in dem eben angegebenen Sinne, oder mythologisch, dann muss man sich der Ansicht Thulins, *Etr. Disciplin.* (Göteborg's Arsscrift 10/11) anschliessen (p. 31), unter *ais* die *dei superiores et involuti* zu verstehen, die Διὸς αἶσα Homers, die uns hier auch sachlich und zeitlich viel näher steht, die Götter ohne Namen und Zahl, im Gegensatz zu den späteren fremden 12 Paaren der *dei consentes vel complices*, in denen die semitische Weltanschauung zum Vorschein kommt. Des weiteren gebe ich zur Nachprüfung die Anregung, ob es in den Agramtexten nicht Stellen giebt, an denen *ais*: glückbringend heisst.

19 *in* der best. Artikel, s. C. P. 68

20 *ecs* adn. zu *eca*: dies, pr. dem. s. C. Per. 4. 37 *eca*, 54 *ecnia*: *ecn-ia*.

21 *mene*, *mena* n. Weihe, Weihgabe, s. C. Per. 91, 32 *menitla*, 58 *meni-ca*.

22 *mlat'* 51.78 *mlaḫ* (46 *mulveni*) (77 *mulsle*) *-t'*: loc. n/v. Toter. Es fragt sich, ob man die Formen 46. 77 *mul-* mit Formen 51. 78 *ml-* für gleichbedeutend hält oder nicht. Ich habe sie getrennt. *mulu-* v/n. « Weihe, weihen ».

CIE 304 *mlacas* (adn.); das *ḫ* in *mlaḫ* gehört also zum Stamm.
Agr. 3,19. 4,5. 5,11. 5,22. 5,28. 8,1,12. 9,7,19. 8,8,3. 10,8,6. *mlaḫ*
Agr. 8,9. 10,21 *mula*
Agr. 8,3 *mulaḫ*
CIE 105 *mulenike*
CIE 195 *mulune ... mulune*
CIE 275 *mu[lev]inal*

23 *ce* auch dies ist der Name einer Gottheit; und zwar einer chthonischen, sie entspricht der regio 11 der Leber=Manes XI des Mart. Cap. Thulin l. c. p. 55. Sie ist der Tellus oder Terra gleichzusetzen.

Auf die Folgen dieser Feststellung für Agram komme ich später. Zunächst etwas anderes. Wir haben in den Grabschriften die Formen *amce*, *mulune*. An und für sich ist schon auffällig,

wenn hier zwei verschiedene « Verbalendungen » auftreten. Ich sagte schon früher, uns fehle es erheblich an Verständnis selbst für die einfachsten Texte. Ich behaupte, bis zum Beweis des Gegenteiles, *amce* heisst: diesen (oder ihn) (hat) Ge (Terra, Tellus) und das *ne* ist zu ergänzen *ne(t'uns)*.

Hiernach sind folgende Uebersetzungen zu berichtigen:

76^b: *ce* und vor allen Dingen C. Per. 82

Agr. 3,15. 7,2,3,4,5. Auch hier handelt es sich um Ge: Tellus. *ceia*: Tellus auch.....

24. 60 *mar-ni, mar-ca*, v/n. « spenden, Spende », nur Vermutung.

CIE 5357. 5525 kommen nicht in Frage

CIE 8104 *ceḫa marce*

CIE 5564 *ceḫa marce* (miarce)

CIE 5094. 23. *t'i ma. ce*

u. verschiedene Stellen in Capua; noch Gam. 804, z. 2 *marse*

25. 26. 27 s. 2.3.4.

28 s. 8

29. 30 s. 9.10.

31 *marišl*. Die Leber verzeichnet folgende Formen *mar, mari, marišl* (Thulin p. 26 ff). Welche Funktion Mars hier hat, denn an der Identität ist nicht zu zweifeln — ist nicht einzusehen. (Reg. 14, 18, 23). Es ist eine Unterweltsgottheit. Diese Stelle darf nicht verwechselt werden mit 24 aus naheliegenden Gründen (*mar-ni* pl. von *mar*) und 60.

32 *menitla*: die Geweihte; oder, der; aber wer ist das? von 21 *mena* ich weiss nichts Besseres.

Hier beginnt ein neuer Abschnitt, wahrscheinlich der dii minorum gentium, er reicht bis 38 cepen.

33 *afrs*, adn. zu *afr*, ebenso 87 *afrs naces*, « Unterirdischer ».

87 CIE 5213 *ap'ers naḫs*; in dieser Verbindung nur an diesen beiden Stellen; ich stelle *afr* zu *afuna*; das nicht mehr auflösbare Stück des Wortes ist *fu, fur* könnte dann das Wort mit bestimmtem Artikel sein, s. C. Per. 9, dort alles zusammengehörige. n. pr. CIE 581 *afrcels* CIE 589 *afrfeš* CIE 1819 *afrce* CIE 1820 *afrceia* CIE 2995 *afra* CIE 2997 *afrcal*.

34 s. 2.

35 s. 8.

36. 42. 68 zu *avilsḫ* und *tuḫ, rivaḫ* eine Bemerkung. Hier handelt es sich

zweifellos um ein Suffix -*ḫ*, das einmal an den nom., das andere mal an den adn. antritt. Auch auf den Spiegeln tritt ohne ersichtlichen Grund diese Form auf *Malavisḫ*; *Mlacuḫ*, dann ohne *Muntu*: *Muntuḫ*, *Hintiaḫ*. Ich kann mir wohl eine Erklärung machen, warum das *ḫ* bei einem nom. steht, diese habe ich weiter unten gegeben, aber beim adn. hat es die Funktion einer anders gearteten Postposition. Ich habe keine Möglichkeit der Deutung. Von dieser Form zu scheiden ist die, wo das *e* hinter *ḫ* fortgelassen sein kann, z. B. Fa 2033 *fart'naḫ(e)*. CIE 5270 *sveamaḫ* 2316 *pumplialḫ* 5268 *velznaḫ* 5472 *marunuḫ*, ferner 5307. 5311 *helsc* 5321 *šut'ic*. Agr. *cepen t'aurḫ*. Man muss bei allen diesen Formen überlegen, was man vor sich hat. *tuḫ* gehört z. B. garnicht hierher, es ist Ligatur wie *et'*. Es giebt auch Wörter, die auf *ḫ* ausgehen: *maḫ*. Ausserdem ist hierneben auch die Elam. Gr. zu vergleichen.

37 s. 20

38 *cepen* n. Titel, aber was für einer. Wen es interessiert, der lese einmal nach, was über die Lati gesagt ist.

Agr. 7.19 *cepar*

Agr. 7.8, 7.9, 15, 18, 18, 21 10/e. 17.18 11.5 *cepen*

Agr. 7.15 *cepene*

Agr. 7.15 *cepene*

CIE 1474 *cepeni* Pers. Name, wohl Schreibfehler, cfr. CIE 1473-79.

CIE 3469 *Cepa*: *Ar. Rufi. V... natus. Cepa.*

Es ist das zweifellos ein Titel oder die Funktion eines ausgezeichneten und seltenen Mannes, sonst würde der Titel häufiger sein. Priester? [*běrěçman, brahman*?].

Torp. E. N. p. 22.21) 10), *cepen tenu*

10. 41 s. 2. 3. 4.

Mit *tut'iu* beginnt ein neuer Satz, der bis (47) *mulveni* reicht.

42 *t'uḫ* ist Ligatur für *t'uḫulḫa*, n. pr. nom. CIE 5374. Eine Furie mit der Schlange *t'ese*. Ferner Capua III. IV (Torp).

43 *iḫ* « wie » (s. St. Etr. 9).

44 *utevr* = Xosfer, Xofer = October. (Utofer) (Uhtavis) (Harvard St. XLII. 1931. p. 157 ff). Unter Berücksichtigung des Folgenden muss also auch im October, also zu Beginn der Winterzeit, eine Totenfeier stattgefunden haben, die aber nur persönlich dem

Toten galt. In dieser Beziehung fällt also neues Licht auf die Stelle Agram 8.3 *celi ḫut'is zat'rumis*. Der 24. September ist der 30 oder die folgende Nacht. *celi* ist der Dativ eines Monatsnamens; auch *acal* Agr. 11.15. Das Zeitproblem der Agrambinden wird dadurch nicht einfacher. Oder gehören beide Termine in das Herbstsolstitium und den Mitsommer? Alles Fragen ohne Antwort! *u* ist vielleicht der Rest von octo?, kann aber auch *muvtevr*: *muv* 8 bedeuten.

45. 46 *hešni mulveni*, d. h. *heš mulveni*: *heš* s. 11, und 75.

Mit *et'* beginnt wiederum ein Satz, der bis *mlaḫ* reicht, das letzte Wort geht auf die andere Seite, da der Schreiber es nicht mehr hinbekommen hat.

47. 62 *et'*: Ceres V. ebenfalls eine Gottheit, was merkwüurdigerweise bisher niemand gesehen hat. Ihr eigentlicher Name? *et'ašva*: Vesuna (Thulin l. c. p. 48). Reg. 5 der Leber, Nachbarin des *Cautha*. Sind diese beiden Namen überhaupt etruscisch? der zweite sicher nicht, für *Ethašva* kann man auch *Athašva* schreiben. [Vielleicht können die Iranisten etwas dazu beibringen.] Ausserdem CIE 8324 Narce, CIE 4116, Fa 2056 (Torp, E. N. p. 22. 22) *et'l ma tu man imeri*, cfr. dazu 1-4. *et'l* adn. zu *et'*.

48 *zuci*, *zu-ci*, s. C. Per. 27

49 *am* s. C. Per. 4

50 *ar* s. C. Per. 4.

Agr. 7.21 8.10 10.4 *vacl ar*

3.15 *vacl an*

ananc/ininc

ar zu *ara*, *ari* zu ergänzen?

51 *mlaḫ* s. 22.

52 Mit *tanra* beginnt der zweite Abschnitt. Er reicht wiederum bis *et'*. *t'anra*; ich halte auch dieses Wort für den Namen einer Gottheit; und zwar einer sehr bekannten. *Tanra* ist offenbar durch Dissimilation *n/r* entstanden aus *tanna*. C. Per. 2. Auf der Leber hat sie keine Stellung; mit der nächsten Gottheit ist sie durch *-ce*: und verbunden. Warum hier statt des *-m -c* steht, ist nicht auszumachen.

53 *calu*. Unter Bezugnahme auf die alte Arbeit von Deecke[1], der sich Torp (E. N. p. 5) in diesem Falle angeschlossen hat[2].

54 *ecn* s. 20.

54a *ia* s. 16.

55 Ich sehe das als eine 4 an: und im Schaltjahr? Auch diese Stelle ist zu beachten.

56 s. 5.

57 *mi* s. C. Per. 4 Ortsadverb: hier.

57-61 *menicac marcalurcac et'*

Ich teile so ab: *mi menicac marca lurca-c et'*[3]. Die gerade für unseren Text so wichtigen Arbeiten wie Thulin, Gerhard-Körte sind leider von Torp ganz und gar vernachlässigt. *menica* wie *cerca, meneruca* ebenso *marca lurca-c*. *-c* ist das auch in einzelnen Sudansprachen vorkommende: und; *mar* s. 24. *lur* singulär ein Jüngling mit Kriegswaffen G. K, 4, 2 73 no. 412 p. 73. Die Be-

[1] Deecke, *Die etr. Bleiplatte von Magliano*, Colmar 1885 (Gymn. Buchsweiler, Beilage), p. 16.27.

[2] Muss man das Wort für den Namen einer Gottheit der Unterwelt halten? Etwas anderes bleibt nicht übrig. Ich mache aber darauf aufmerksam, dass das — obwohl offenbar richtig — doch auf ganz schwachen Füssen steht. *calu* ist die Beischrift eines Hundes — Deecke denkt hier offenbar an Cerberus — auf einem Spiegel. Als Völkername ist er ziemlich häufig, seine Bedeutung nicht zu ermitteln. Alles hierhergehörige bei Conway, *preit. dial.* 1933 p. 34. Trop. Aug.: *Calucones*, V. N. (I p. 374). Liguria: *Cluentia, Caluisia, Calusia* P. N. (I p. 42). Aemilia: *Caluedia, Caluentia*, P. N. (I 452). Rhätien: *Calucones* Καλουκῶνες (II p. 490). Sicilien: *Caluisiana it.*, ferner Cognomina aus Gallia transpadana: *Caluentia, Caluus, Caluos*. Histria: *Caluo*. Venetien: *Caluentianus, Caluinus, Caluio, Caluisius*; ob *Calsasia* hierzugehört, ist fraglich.

CIE 5470 ... *calti*
CIE 5526 ... *calusin*: *lupu*
CIE 5407 ... *cal*
CIE 465 *š caluštla*...
Torp-Herbig 3 *calu-ne*
Torp, E N (p. 22.26) *calu*

Das Wort hat mit *celi*: *Caelius* (Monatsname) garnichts zu tun? Im Gegenteil wir können für *celi*, ganz gut *cali* schreiben. *Caelius* ist also der Monat einer chthonischen Gottheit. Wir werden weiter sehen, was damit noch ist.

Gehört hier nicht auch der Monatsname *celi* (*cali*) Agr. 4.14.21, 5.10.16.17, 8.3, 9.18, 11.3, die Formen *celipen* 11.2; *celucn* 3.12, 7.17, 8.17, 10.11, 11.7 und *celucum* 7.10. her?

[3] Man beachte die Verbindung der einzelnen Glieder.

deutung des Suffixes: *-ca*: durch? Es ist aber sehr leicht möglich, dass es gar kein Kasussuffix ist, ausserdem *-ca*[1] = *ke*, *cerca* (Κίρκη).

61, 80, 85 *lur, lurst'* *lu*: Opfer; folgende Stellen

CIE 522
CIE 1546 *mi na tiurk... ẓauri elur nie ikeẓ matan*
CIE 2418 *t'ana lu, anei a sepusa*
CIE 4563 *lvrmit*
CIE 4563 ... *ca t'ui cesu lupver*
CIE 371 *tinš lut*
CIE 5526 ... *lupu*
Gam. 389 *luretu*
Gam. 653 *lulullutoi*
Gam. 760 *luḫ*
Gam. 904 *luḫusmutus*
Gam. 76 *luḫlthc(rs)*
CIE 5430 *lut'cva* z. 5.
CIE 4116 *zelur*
Gam. 810 *Eluskes*
Agr. 5.22 *eluri*
CIE 5211 z. 9 *luu lu u*
CIE 5093 *lur*
Fabbr. 2058 *luri*

Mit 63 *tut'iu* beginnt die Wiederholung und Zusammenfassung des bisher gesagten. Der Satz reich bis *mlaḫ*.

68 *rivaḫ*, der grammatischen Form nach gehört das Wort zu *avilsḫ*. Ich habe die Bedeutung « Cult » eingesetzt, ohne irgendwelche Gründe dafür vorbringen zu können; es ist Unicum.

69 *lescem*; in diesem Wort steckt das copulative *-m*, *lesc-*, *lesc-* v/n. teilen, Teil, s. C. Per. 26.

70 *tnu*: v/n. besitzen, innehaben, Besitz, Eigentum, hierfür schreibe ich *tenu* wegen

CIE 5093 *tenve*
CIE 5423 *tent'as*: inne haben
Fa. 2057 *marunuḫva cepen ṭenu eprt'neve eslz tenu eprt'(i)eva eslz.*

Diese letzte Stelle ist von grosser Wichtigkeit. Torp hat darüber

[1] CIE 5271 auch *rasce*.

bereits gehandelt. Es gehen parallel *tenu eprt'nevc eslz* und *tenu eprt'n(-)eva eslz*. Meine Auffassung unterscheidet sich indessen von der Torp's darin, als ich nicht gerade viel Logik darin finde, wenn einer in seiner Grabschrift mitteilt, was er ist und was er nicht gewesen ist (über die Differenz des Textes s. Beiträge 1,47 u. Etr. N. p. 1.); kurz ich halte hier *-c* für ein Diminutivsuffix; also etwa unserem Vice- entsprechend.

CIE 1305. *Lart' tetina arnt'alisa eprt'ni*

CIE 5093 *eprt'nce tenve meɬlum rasneas.*

Agr. 3.2 8.9 10.17 ob hierhergehörig ist fraglich.

Die anderen Formen:

CIE 5315 *purt'švana* 1.

CIE 5316 *zilcti purtšvavcti lupn avils* 25

Gam. 908 *purtisura*

CIE 8413 *...purat'evnal...* wohl die eigentliche Form. Hierzu noch folgendes:

CIE 2458 *maruce* n. pr.

CIE 5472 *marunuɬ*

CIE 5094 *marunɬ*

CIE 5093 *marniu*

CIE 5441 *marunuɬva.*

Wir brauchen uns über die Bedeutung dieses Wortes nicht lange den Kopf zu zerbrechen: grammatisch haben die südkaukasischen Sprachen und unter diesen wieder das mingrelische mit dem etruskischen die grösste Aehnlichkeit; mit dem Wortvorrat ist es anders. Ich verweise hier im besonderen auf das georg. *mourawi*: « Gemeindevorsteher » (Tschubinof, Wb.); in diesem Wort ist, wie aus dem Ingiloi hervorgeht, *-i* Suffix. *mo-* ist aber, wie man annehmen sollte, kein Präfix, die Bestandteile *-ou-, -aw-* sind entstanden durch Vocalzertrümmerung wie č'eč' und Tuš, wie lat. und altspanisch oder etwa alt- und neuchinesisch.

Der Tote war also Gemeindevorsteher: Es ist dies nach den wenigen etruscischen Inschriften der unterste Verwaltungsbeamtentitel. Man muss annehmen, dass die Titel in steigender Reihenfolge der Würde aufgeführt sind, dann ist *purt'...* die nächst höhere Stufe. Ich vermute, es ist hiermit der Bundesvorsitzende eines der Mitglieder der 12 Städtebundes gemeint und sein Stell-

vertreter, dann hätten wir in CIE 5093 den Inhaber der höchsten Reichsbehörde - *meḫlum rasneas* vor uns.

71 *casi*, s. 9

72 *sur*, v/n. Wohnung. Sitz.

Ga 108 *sure*: *Suria*, *Sora*

Agr. 7.20 *šuci* 7.9. 16. 22 *šucic* u.s.w.

Agr. 4.10. 14. 22, 5.7. 9. 10. 56, 9.13. 18. *šut'*. 5.17 *šut'ce* *šu-t'* ? .....: sedes sepulcralis

Fa. 2059. (Torp. B. 1. p. 47) *calusurasi*

CIE 5556 *šurnu* .....

CIE 918 *sure*

2627 *sure*

2863 *sure*

4885 *sure*

Hier sind wir auch endlich einmal wieder in der Lage, die Bedeutung einer Reihe von Ortsnamen festzustellen: Es sind die folgenden:

Sora: Stadt der Volsker

Sora: am rechten Ufer des Liris

Sora: Stadt in der Ἔρημος Ἀραβία

Sora: eine der 6 (!) Hauptstädte Paphlagoniens, über *Sorabile*, *Soracte* später.

Sura: Festung am Euphrat.

Sura: Ort in Assyrien.

Sura: Ort im südlichem Lykien.

Sura: Stadt in Indien.

Flussnamen:

1) Sauer Nebenfluss der Mosel.

2) Sauer im Unterelsass.

3) Sur im Salzkammergut.

73 *e* pr. dem., s. C. Per. dies, das, adn.

74 *te* pr. num.: ganz, alles, s. C. Per. 84

75 *evi*=*hevi*: s. 11

76 *tiuras*, 81 *tevi*; Leber *tivs*. Das letzte Wort bedeutet einfach « Mond »; die anderen beiden « Monat »; und zwar ist 76 das Wort mit dem bestimmten Artikel. Ich verweise hier auf das Georgische mt'ware, mt'oware · Mond, Monat; t't'we, t'we: Monat; t'wareuli, mt'wareuli: monatlich.

Es ist notwendig unter Hinweis auf das oben Gesagte zu bemerken, dass die Ableitung des Wortes Monat von Mond hier einwandfrei feststeht, ebenso wie im Lateinischen. Da das pers. *tīr* sich in die indogermanische Etymologie nicht einfügt, so hat es einen anderen Ursprung (s. Walde s. v. mensis). Steht auf der anderen das Persische. *tīr* ist np. Mond, *tīrigardun*: die Sonne; ap. *tīr*: Merkur; alles das geht offenbar zurück auf *tistrya*: Sirius. Von hier geht die Entwicklung des Begriffes aus, und die Uebertragung des Wortes auf Merkur, Sonne ist secundär, die auf den Mond die Folge einer fremden Weltanschauung. Dieser Zwiespalt äussert sich auch hier schon im Etr. Im Georg. liegt das Ende vor uns (cfr. hierzu das Altaeg.).

77 *mulsle* Adj. s. 22; über die grammatische Form s. weiter unten.

78 *mlaḫ* s. 22.

Nachsatz von 79-88.

79 *tin-s*: Jupiter (Thulin l. c. p. 24. 35). (Reg. 1^1. 15. 15. 16), in den Formen *tinia*, *tins*, *tin*.

tins: dierum (Torp. Etr. N. p. 8) unmöglich. Uebrigens *Tin*= *Caut'a*.

Die höchsten Götter wohnen im Norden.

80 *lurst'*: loc. gebildet von adn. *lu-rs* mit dem bestimmten Artikel *-r*, s. 61

81 *tevi*, s. 76

82 *laḫe*=*lace*: *lace*; über diese Form habe ich ausführlich C. Per. gesprochen.

83 *huvi* = Schaf (Bock oder Zibbe) nach den nordcaucasischen Wörtern hierfür. Bereits so bei Torp aus dem aarm. Dort ist es aber Lehnwort.

84 *t'un*, s. 42

85 *lurst'*, s. 80 u. 61.

86 *sal* zweifellos: zwei. *sal* statt *zal*; nicht weiter auffallend.

87. 88. *afrs naces* s. 33

In dieser Form nur hier. Der Eigenname CIE 5. 581. 589. 1819. 1820. 2995. 2997, ferner CIE 5213 *ap'ers naḫs*, «des ungenannten Unterirdischen». *-c-* aufgefasst als Negation und *afrs* zu *afuna* zu stellen. *afrs*, s. 33; *nac* s. C. Per. 123. Ich weiss nichts besseres.

Damit ist das Wesentliche erledigt. Was das Wichtigste ist, ich habe an der grammatischen und syntactischen Auffassung, wie ich sie beim C. Per. durchgeführt habe, nichts zu ändern brauchen. Wie es mit der Bedeutung der einzelnen neuen Worte steht, das ist bei der Schwierigkeit der Bedeutungsfindung eine andere Frage; ich bin auch hier von den im C. Per. aufgestellten Bedeutungen nicht abgewichen. Von Bedeutung für die Auffassung der anderen etr. Inschriften scheint mir indessen die Feststellung der *ce* = Tellus zu sein.

Nun eine andere Frage, auf die ich keine Antwort weiss. Warum steht z. B. in

15,7 *cilen* in 14 *cilensl*

15,16 *tin* in 1,15 *tins*

13 *vetisl*

11 *lv(n)s(a)l*,

und warum heisst es blos *tins* und nicht *tinsl* oder *tinl*? Endlich bietet sich hier eine Möglichkeit festzustellen, wie es im Etr. zum Unterschiedsbildung der beiden Adnominalformen gekommen ist? Anzumerken noch *fuflunsul* G. 30, Fa. 2250.

In Anbetracht des Inhaltes des Textes ist der grammatische Gewinn nicht allzu gross. Auf eins mag indessen hingewiesen werden, was ein nicht unbeträchtlicher Gewinn ist: die Feststellung, welche Form das Adjectiv hat; sie geht auf *-le* aus, ob dieser Suffix mit oder ohne Vocal angefügt wurde steht noch dahin. *muls-le*, *hus-le*; Capua *zusle* u. a., dann die auf *a*: *estla*, *menitla*. Sie können natürlich auch substantivisch gebraucht werden. Diese Einsicht fördert uns aber noch an einer ganz anderen Stelle. Das Etruscische hat zwei Arten von Adnominalen, *-s-* und *-l-*. Man sollte meinen, einer genügt, und das ist richtig; für den 2. auf *-l-* haben wir jetzt eine ganz einfache Erklärung: es ist einfach eine Adjectivbildung, z. B. *arnt' lart'al* ist nicht *a.* der Sohn des *l.* sondern es ist einfach der *lart'alische a.* Es stehen sich also hier zwei verschiedene sociologische Zustände gegenüber, auf der einen der vaterrechtliche *-s-*, auf der anderen der mutterrechtliche *-l-*. Im Zusammenhang hiermit mache ich noch auf folgendes aufmerksam. Fa 2033bis c *arnt' leinies lart'ial clan velusum neftš*; Ga. 799 *l. p. larces clen... velt'urus nefts*

prumpts pules. Man hat daraus geschlossen, was ja an und für sich richtig schien, *nefts* = *nepos*, *prumat's* = *pronepos*; es ist dies ein gedankenloser, grober Fehler. Man muss hier an die ältesten elamischen Hieroglypheninschriften denken, z. B. Frank. A.l. u. a. *Sutruk...gik lipak hanik* u. a. m., um sofort zu sehen, dass die *-s* weiter nichts sind als eine mater lectionis: dies gehört zusammen, und daraus folgt, dass *neft* garnichts, aber auch rein garnichts mit *nepos* zu tun hat; sondern es gehört zu aw. *napāt*, scr. *nāpāt*; übrigens geht das aus Lemnos *nap'ot* schon ohne weiteres hervor,[1] und alle Wörter gehören zu etr. *puia* 'Gattin, Gemahlin'. Die Wurzel *p'-* aber bedeutet in den kaukasischen Sprachen 'Blut'. Ich habe in einer in San Sebastian wahrscheinlich verbrannten Arbeit ausführlich über die caucasischen Verwandtschaftsnamen geschrieben, es giebt mehr als diesen einen Ausdruck, der auf ganz frühe und enge Verbindungen mit den Indogermanen hinweist. An eine Entlehnung der einen oder anderen Seite ist garnicht zu denken. *clan* heisst auch nicht 'Sohn', Der Blitz ist der apām napāt, agní — « der Abkömmling der Gewässer », des Himmelssees, des março sêo, der Milchstrasse, des himmlischen Feuers, sowohl des sacralen, als auch des socialen. Die libri fulgurales enthalten also, um es kurz zu sagen, einen verloren gegangenen Abschnitt des Awesta, und zwar scheint es mir, als ob sie zum Khorda-Awesta gehört hätten, wenigstens inhaltlich.

Es fragt sich nun, wem gehört das; ist das gemeinsamer Besitz, oder hat es der eine vom andern. Ich weise da auf eins hin. Die Etrusker sind die einzige Völkerschaft des Altertums gewesen, die die griechische Kultur bei sich aufgenommen haben; und einzelne Gestalten des gr. Pantheons sind ja auch in das ihrige übernommen, da wäre also es garnicht weiter wunderbar, wenn auch Gestalten des Awesta zum Vorschein kommen. Aber wie, und vor allen Dingen, wo und wann. Chronologisch jedenfalls stellt unser Text eine ältere Periode dar, als das Awesta. Auf alle diese Fragen wird es in absehbarer Zeit kaum eine befriedigende Antwort geben. Vielleicht kommen wir der Sache

[1] Hierher gehört auch Nepete, der sinus Napetinus und Neptunus.

etwas näher, wenn ich mit meinen Arbeiten über die Ortsnamen in Kaukasus weiter bin, vorläufig ist dazu keine Aussicht.

Religionsgeschichtlich ist zu bemerken: Die Scheidung der transcendenten Welt in gut und böse ist nur eine Uebertragung des praktischen Lebens. Sie hat in der etruscischen Religion ursprünglich kaum bestanden, aber welches die Beweggründe gewesen sind, diese Religion so umzugestalten, wie wir sie sehen, das wird uns wohl immer verschlossen bleiben. Und ausserdem ist das sichere Tatsachenmaterial so gering, dass wir uns kaum jetzt schon ein Urteil erlauben können. Man kann etwa sagen, dass die Entwicklung der Vor- und Awesta-Religion und der etruscischen entgegengesetzte Wege gegangen sind, wenn man will, die eine zur monotheistischen die andere zur polytheistischen Weltanschauung. Beider wesentlicher Bestandteil ist der Kult des Lichtes; deshalb wird der Tote verbrannt. Das erklärt uns mit einemmale auch die überraschend schnelle Ausbreitung des Mithrascultes so viele Jahrhunderte später. Und das führt uns zu der anderen Frage, was sind die Ursachen des Unterganges und der Verdrängung der alten Culte gewesen: ihnen fehlte das aggressive Moment der Propaganda, das den socialen Verhältnissen Rechnung trug, und das das characteristische der auf semitischem Boden enstandenen Religionen ist.

Wenn wir einmal weiter sind, und uns erst ein Bild machen können von den theophoren Ortsnamen, wie wir sie gerade im Kaukasus haben und wie sie später — Alexander der Grosse hat damit wohl angefangen und die römischen Kaiser haben es fortgesetzt — durch Neugründungen der Kaisercults vermehrt sind, dann werden wir auch den Weg finden, den die Religionen gegangen sind, und wahrscheinlich auch den der Völker; und diese heterogene Welt wird in einer Einheit zusammenkommen.

Mir sind hinsichtlich der Uebersetzung der Stelle 47-51 Zweifel gekommen: ... *et' suci am ar mlaḫ*... dazu Torp E. N. p. 22, 22 ...*et'l ma tu man imeri*, und ... *man im arce ril LXVII*. Es liegt ziemlich nah hier das amar, imeri als Dativ aufzufassen, wie ich das schon anderswo mit Wörtern mit demselben Ausgang getan habe. Sei dem wie dem sei, das führt uns auf zwei Sachen von erheblicher Tragweite. Nämlich auf das Burušaski, von dem

jetzt endlich eine ausreichende Grammatik da ist, und auf das Lati (Ober-Tonkin). In beiden Sprachen wird man eine Menge Etruscisches und Kaukasisches finden. Ich möchte sogar behaupten, zunächst auf Grund anthropologischer Merkmale, dass die Träger der Kultur von Mohenjo-Daro die Burušaski gewesen sind.

Für die Entstehung der Feuer- und Lichtreligion giebt es nur eine Stelle in ganz Asien und Europa, das sind die Petroleumfelder von Baku oder mit anderen Worten der Kaukasus. Das Wort selbst ist iranisch, und wer die Ortsnamen durchmustert und findet überall die Gori und Digori, und so vieles andere: Ereto und Ermani, dem wird einfallen, dass die ersteren nichts anderes sind als die irdischen Berge *-garai-* des Awesta, während die himmlischen die *Hara bĕrĕzaiti* durch den Elbrus und den Elburs, beide Worte nur durch eine Accentverschiebung unterschieden, vertreten sind.

Wer die Völkerlisten des Westens durchmustert und ein guter Iranist ist und gut Armenisch kann, wird hier und da doch manches finden, was nicht so weit auseinanderliegt, wie es den Anschein hat. Es ist das aber weder leicht noch einfach, denn die Empirie ist gering, die Praemissen unsicher, die Schlüsse deshalb meist falsch.

Aber das tut ja nichts, je mehr Fehler gefunden werden, desto näher kommen wir der Wahrheit, und das ist ja das, was wir erreichen wollen.

Berlin. THEODOR KLUGE

RASSSEGNE ED APPUNTI

Il banchetto a Gad

In Amos VI, 1-7 l'esegesi ha giustamente riconosciuto il rimprovero che il profeta di Teqoa' muove agli ebrei per l'uso di celebrare i banchetti in onore di Gad, il dio del fato di carattere pansemitico[1]. Amos (VI, 3 ss.) ci dà qualche particolare intorno a questi simposi: I banchettanti sono distesi su letti di avorio e mangiano del bestiame grasso scelto; la mensa è allietata da una musica gaia, ricca di 'pizzicati'; si beve del vino in vasi sacri; si compiono delle unzioni con oli scelti. Questi dettagli sono molto interessanti per quanto concerne la forma esteriore del banchetto. In quanto al suo contenuto ideologico, esso è esposto nel verso 3, che dovrebbe indicarci a quali credenze era legato il banchetto e quale vantaggio i partecipanti si ripromettevano dal compimento di questo simposio di carattere rituale, che probabilmente era presenziato, seppure in forma invisibile, dallo stesso dio Gad. Ma mentre 3a è un testo chiaro (« Voi che respingete il giorno della sventura »), 3b presenta delle difficoltà. Quest'ultimo emistichio suona: *wattaggishūn shèbheth ḥamàs*. *Wattaggishūn* significa senza alcun dubbio: « e fate avvicinare »; *ḥamàs* indica: violenza, forza irrompente, danno[2], ed è un termine che per il contenuto, probabilmente, non si allontana molto dalla parola *shōd*, distruzione; le difficoltà si accentrano nella parola *shèbheth*.

Da che cosa può derivare *shèbheth*?

La cosa più semplice è di pensare a un verbo *prima jod*, che ha lo stato costrutto in forma segolata, cioè con due *e* brevi sul tipo: *jaròd*, scendere, *rèdet*, lo scendere di... Nel caso nostro si tratterebbe naturalmente di *jashòbh*, essere seduto, *shèbheth*, l'es-

1 Isaia rimprovera gli ebrei esplicitamente perchè preparano la mensa a Gad e versano libazioni a Meni, dio del fato. — Sui banchetti in onore della regina dei cieli v. Ger., XLIV, 17 ss.

2 Che *ḥamas* significhi 'danno' si vede da Prov. VIII, 36: *ḥomēs nafshō* significa: 'egli danneggia la proprio vita' (cf. Gesenius-Buhl, *Wb*[17] p. 241).

sere seduto di..., oppure: la permanenza di... In realtà è questa la spiegazione che di solito viene data dai lessici e dagli esegeti, sia pure preceduta dalla dichiarazione che il testo è poco chiaro. La traduzione più comune dell'emistichio è: « voi che fate avvicinare il troneggiare (ossia il predominio) della prepotenza ». Così la Vulgata («*et appropinquatis solio iniquitatis* »), S. D. Luzzatto (« e fate stanziare a voi vicina la violenza »), la Sacra Bibbia de « La Cardinal Ferrari » (« che vi accostate al soglio della violenza »), il Luzzi (« e fate avvicinare il regno della violenza »). Ma in tal caso non si vede il nesso tra il primo e il secondo emistichio, e inoltre si presenta la domanda: Ed era a questo scopo che veniva fatto un banchetto in onore di Gad?

I LXX pare abbiano avuto in 3a, anzichè *hamnaddīm*, « *hamnaderīm* » (che fanno dei voti) accanto a *wattaggishūn*. Il greco ἐφαπτόμενοι farebbe pensare ad un ebraico *wattigzerūn* (e decretarono) accanto al *wattaggishūn* del testo masoretico. Per *shèbheth ḥamàs* i LXX formarono l'incomprensibile σαββάτων ψευδῶν. Evidentemente hanno letto o interpretato *shèbheth* con *shabbàth*, sabato. Il Guthe [1] traduce, seguendo i LXX: « Essi (fanno voti) contro il giorno della sventura e offrono sacrifici di (oppressione e) violenza ». Il testo masoretico *shèbheth*, che egli traduce « sedere », è — secondo lui — un testo impossibile; perciò egli crede trattarsi di offerte presentate dai ricchi, e che provengono da beni ottenuti attraverso atti di violenza a danno dei poveri. Vari esegeti, correggendo nei LXX ἐρχόμενοι in εὐχόμενοι, leggono appunto *hamnaderīm*, che fanno dei voti.

Per sfuggire alle difficoltà che s'incontrano traducendo *shèbheth* con « il troneggiare », il noto semitista Barth suppose a suo tempo una derivazione di *shèbheth* da un verbo *sh. b. h*, dall'accezione « raccogliere »[2]. In questo caso si avrebbe: « E voi affrettate il raccogliersi della sventura ». — Il significato dell'assieme non diventa però con ciò molto più chiaro. Rudolf Kittel accenna, nell'apparato critico della sua edizione della Bibbia, alle altre emendazioni proposte, secondo cui bisognerebbe leggere, in luogo di *shèbheth*: *shenāth* (l'anno di...) *shèbheṭ* (con la *tet*) (bastone, flagello) oppure *shebher* (lo spezzarsi, la rottura, la sventura). Altri vorrebbero leggere: *shōd weḥamas*, sventura e violenza. Il Sellin, dopo aver detto che *shèbheth* in Am. VI, 3 è

[1] In Kautsch-Bertholet, *Die heilige Schrift des A. T.*[4].

[2] v. *Wb.*, p. 806.

un « indovinello », una di quelle parole per le quali il numero delle emendazioni proposte non si conta più, suggerisce a sua volta la correzione in *mishtèh*. Il verso direbbe allora: « ... e avvicinate il banchetto nefando (in onore di Gad) ». Il Nowak [1], convinto che dal testo masoretico non si può ricavare alcun senso intelligibile, è dell'avviso di emendare *shèbheth* in *shèbher*, sventura. I banchettanti compiono un'opera nefanda, perchè offrono a Dio, per sfuggire alla pena per le malvagità compiute, ciò che hanno acquistato con dei mezzi malvagi, con l'altrui sventura. La loro pietà è quindi piena di contraddizioni. Egli spiega *wattaggishūn* nel senso cultuale di « offrire sacrifici ». Ora *wattaggishūn* è effettivamente un termine cultuale, ma è il caso di domandarsi se lo è anche nel versetto in questione.

Se gettiamo uno sguardo su tutta questa intricata selva di proposte, di contraddizioni, di emendazioni di ogni genere, vien fatto di pensare al flagello del quale soffrono molto spesso tanto l'esegesi antica quanto quella moderna: una sfiducia verso il testo masoretico, anche nei numerosissimi casi in cui essa non è giustificata, associata alla sfiducia dello studioso nelle sue proprie forze.

In Am. VI, 3b, il testo — secondo noi — è magnificamente conservato. *Shèbheth*, però, non deriva qui da *jashōbh* (essere seduti), bensì dal verbo *shabhōth*, cessare, dal quale deriva pure *shabbāth*, cessazione. Lo stato costrutto di *shabhòth* è *shebhòth*, ma accanto a questa forma si ha pure la forma *shèbheth*[2]. Il Gesenius-Buhl[3] mette *shèbheth*, st. costr. di *shabhòth*, cessare, accanto a *shèbheth* derivato da *jashòbh*. La forma *shèbheth* ha senza alcun dubbio il significato di 'cessare' in Prov. XX, 3: « È un onore per un uomo il cessare (*shèbheth*) dalla lite ». Altri traducono: « ... il voler star seduti lontano dalla lite », ma il non riconoscere che *shèbheth* in questo caso è lo st. costr. di *shabhòth* significa voler ostinarsi in un errore inveterato. — In Es. XXI, 19, ove si tratta dell'indennizzo che il percotitore deve al percosso, *shibhthō jittēn* significa anche evidentemente: la sua cessazione (dalle occupazioni solite), e non già « per essere egli seduto », cioè posto in istato di quiescenza.

1 *Die kleinen Propheten*, Göttinger Handkommentar zum A. T., Parte III, vol. IV, Göttingen 1922.

2 *Shèbheth* nel significato di « il cessare di..., la cessazione » si trova di fronte al verbo *shabhōth* nello stesso rapporto in cui *shébher*, rottura, sventura, si trova di fronte al verbo *shabhōr*.

3 *Wb.*, p. 806, col. a.

Nel verso di Amos, conservato — ripetiamo — idealmente bene, il pensiero è il seguente: Voi (a mezzo del banchetto offerto al dio Gad) respingete il giorno del male e avvicinate il cessare della violenza (ossia di ogni flagello). Secondo il nostro modo di intendere il testo, il banchetto offerto al dio del fato ha lo scopo di allontanare il giorno della sventura, il male che potrebbe sopraggiungere, e di avvicinare la cessazione del male che è già in atto.

Dal punto di vista storico-religioso l' interpretazione da noi proposta, se dovesse essere riconosciuta giusta, costituirebbe un apporto notevole alla comprensione del significato intimo del banchetto al dio Gad. Esso doveva arrecare salvezza su tutta la linea, cioè tener lontane le sventure a venire e interrompere quelle già in corso.

I. Zolli

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

MIRCEA ELIADE, *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucuresti, 1936, pp. 346.

Questo libro, che espone i risultati delle ricerche intraprese dall' A. negli anni 1929-31 all' Università di Calcutta, è riuscito un notevolissimo contributo alla soluzione dei problemi che riguardano le influenze esercitate dalle popolazioni pre-arie dell'India sulla religione e sulla cultura indo-arie, influenze che si intuiscono, ma di cui è difficile specificare gli apporti. Mircea Eliade studia qui il Yoga; egli si propone, considerando il fenomeno del Yoga dal punto di vista della storia delle religioni, di completare gli studi del prof. Surendranath Dasgupta, suo maestro, e del prof. J. W. Hauer (vedi SMSR, vol. IX, 1933, pp. 103 sgg.). La tesi è questa: il Yoga « loin d'être le patrimoine de quelques sectes ascétiques, est une catégorie specifique de l'esprit indien, ayant une histoire ininterrompue du Chalcolithique jusqu'à nos jours ».

Negli schemi che possiamo considerare come caratteristici del pensiero e della religiosità degli Indo-ari, si intromettono elementi che tradiscono, se pure adattati alle esigenze religiose indo-arie, un'origine diversa, non-aria. Questo avviene in varia misura in tutte le grandi religioni indiane, ma gli elementi in parola si fanno più numerosi, diventano preponderanti nelle fasi più recenti e nelle forme più popolari di quelle religioni. Si tratta assai spesso di credenze, di culti, di tendenze spirituali che presentano, nei tempi più diversi e nelle località più differenti, caratteristiche simili e che, quindi, fanno supporre che stia al loro fondo una medesima religiosità. Questo rende legittimo il pensare che siffatti elementi appartenessero alla religione e alla civiltà antichissime esistenti nell'India molto tempo prima della invasione ariana; essi, dopo essere rimasti per lunghissima età fuori dei quadri delle religioni ufficiali, venuta meno la resistenza, trovate condizioni favorevoli, si imposero sempre più largamente.

La religiosità indo-aria tende all'astratto, è fredda, è imperniata sull'esecuzione dei riti sacrificali, è quindi magica; invece ciò che contraddistingue la religiosità che traspare da quelli elementi non-ari è la tendenza al concreto, è la devozione verso la divinità concepita come persona, è il culto di questa divinità, la ricerca dell'unione mistica con essa. Con questa tendenza al concreto, riconoscibile come il tratto fondamentale della religiosità dell'India pre-ariana, l' A. connette il Yoga, in quanto è pratica conducente appunto all' esperienza mistica personale. L' A. sostiene che gli Indo-ari conobbero il Yoga dalle popolazioni pre-arie, la cui struttura spirituale esigeva l'esperienza religiosa concreta e devota; gli Ari, adattando alla loro propria religiosità il Yoga, vi impressero un carattere prevalentemente magico. Poichè rispondono alla religiosità pre-aria tanto il Yoga quanto il culto (*pūjā*) di deità personali e la devozione (*bhakti*), l' A. studia nel suo lavoro, accanto al processo di penetrazione nelle aree del brahmanesimo delle tecniche Yoga, anche il processo di infiltrazione nelle stesse aree di dèi e di culti non-ari.

Nella prima parte del libro l' A. con ampiezza e chiarezza espone le dottrine della filosofia Sāṃkhya (Cap. II) e la tecnica del Yoga con le sue otto classi di pratiche e di meditazioni (Cap. III): così il lettore non specialista è messo in grado di intendere quanto viene discusso nella seconda parte.

Il Yoga filosofico è la sistematizzazione di prescrizioni tecniche destinate a procurare l'estasi, che facevano parte di un materiale non sistematico, fluttuante, popolare, tradizionale. È a questo Yoga non sistematico che sono più frequenti i riferimenti nella letteratura sanscrita, è quindi ad esso che l'esame va rivolto. I documenti rivelano l' universalità della pratica del Yoga, provano così che il Yoga appartiene alla struttura spirituale indiana, che è una creazione della popolazione aborigena non-aria. Gli Indo-ari lo accettarono con difficoltà dopo lunga resistenza e ciò spiega come i riferimenti precisi a pratiche Yoga appaiano relativamente tardi nella letteratura brahmanica.

Quando il Yoga cominciò ad essere accettato, ebbe, in principio, alterato il suo carattere primordiale: fu, cioè, accolto come un mezzo di sostituzione del sacrificio, come una interiorizzazione di questo. La nozione di questa sostituzione è nei Brāhmaṇa, che interessano anche per i riferimenti ad alcune pratiche yogiche primitive. Le Upaniṣad accolsero certe scoperte della pratica del Yoga e questi accoglimenti giunsero ad ampliarsi in modo tale

che si trova, a un'epoca tarda, tutta una serie di Upaniṣad yogiche (Cap. IV).

La resistenza al Yoga ha fine nei primi secoli dell' era cristiana. Il brahmanesimo nel suo sforzo d'espansione lo assimilò, come aveva accolto dal mondo non-ario il dio popolare Śiva e già cominciava ad accettare il movimento teista uscito dagli strati popolari religiosi e specialmente dal culto di Kṛṣṇa. Il desiderio di esperienze religiose concrete proprio delle popolazioni pre-arie trova la sua espressione in certe porzioni del Mahābhārata, delle quali l' A. fa, nel Cap. V, un'analisi; dalla Bhagavadgītā è offerta la prima grande sintesi della spiritualità religiosa indiana. Nel Cap. VI è seguita la tendenza al concreto riconoscibile in tutti i testi del buddhismo primitivo e si insiste su quei dati dai quali è ricavabile il carattere sperimentale del messaggio buddhistico. Finchè la salvezza è una tecnica, un'esperienza personale che dipende dalla propria forza di concentrazione, l' elemento magico prevale e contrasta con l'elemento mistico, che si ha quando il fedele si abbandona alla potenza di un dio; come il Buddha diventa un dio e il buddhismo una religione, trionfa l'elemento mistico. Il bisogno di culto devozionale, di misticismo è pienamente soddisfatto nelle grandi sintesi del tantrismo Śivaitico — che sta intorno alla figura di Śiva, dio non-ario, e della sua *śakti* Durgā, deità femminile che risponde essa pure agli ideali religiosi non-ari — e del tantrismo buddhistico. Nella sintesi tantrica, in cui la tendenza verso l'esperienza è così forte, trova il suo posto l'atto sessuale: il *maithuna* è nella letteratura tantrica un mezzo di meditazione e una tecnica per realizzare l'unità con la divinità suprema (Cap. VII). Nel Cap. VIII l' A. studia i rapporti tra il Yoga e l'alchimia che hanno in comune il fine di purificare l'anima.

Il più originale e interessante è il Cap. IX, nel quale vengono indagate le origini di queste forme devozionali e mistiche e vengono indicati probabili documenti dell'esistenza loro molto avanti la venuta degli Ari. La *pūjā*, il culto della vegetazione, della Grande Dea, delle divinità locali — tutte forme che non appartengono alla religione indo-aria, ma che sono diffuse tra le popolazioni dravidiche — dovevano costituire l'essenza della religione dei Dravida pre-ari, i quali, arrivati nell'India molto prima degli Ari e culturalmente progrediti, avevano avuto il tempo di creare una serie di valori culturali e spirituali nei quadri della civiltà agricola. Presso i Dravida, come presso le popolazioni Muṇḍa — gruppi etnici Muṇḍa costituirono parte del sostrato dell' India

pre-aria — si trovano fuse insieme con tradizioni agricole anche tradizioni marittime (il cui elemento distintivo sarebbe la *śakti*, principio femminile).

Queste ultime sono dovute alle continue immigrazioni provenienti da sud (micro-polinesiane). Quale è la fonte delle tradizioni agricole? L' A. pensa che le tradizioni agricole continentali pre-dravidiche e pre-arie potrebbero essere considerate come appartenenti alla civiltà indigena aborigena, a quella cioè di Mohenjo-Daro. È un' ipotesi, che però ha dalla sua, dice il nostro A., molti fatti. A Mohenjo-Daro troviamo il culto della Grande Dea, quello di un dio che potrebbe essere un prototipo di Śiva e inoltre il culto degli alberi, delle acque, la zoolatria, il fallismo: si ritrovano cioè tutti quegli elementi che concorrono più tardi alla creazione della grande sintesi induista. Per quel che riguarda il Yoga, in una statua trovata a Mohenjo-Daro pare che si possa riconoscere il prototipo del *yogin* dell' India attuale. Così i caratteri fondamentali della religione popolare d'oggi si troverebbero già nella religione che è rappresentata a Mohenjo-Daro nel IV millennio a. C..

Una sicura conoscenza dei testi religiosi e della relativa, vastissima letteratura esegetica guida l' A. nel corso delle sue ricerche. Alla dottrina s'accompagna un singolare acume e una felice abilità nel cogliere e nel mettere in evidenza quei fatti religiosi su cui s'appoggia la tesi, nel ricostruire il loro aspetto primitivo quando essi si presentano alterati nelle fonti di cui disponiamo. Le conclusioni, di grande importanza per la storia religiosa dell'India, mi sembrano in gran parte probabili.

Non intacca l'essenza di questo bel libro, però ne offusca un poco il decoro esteriore, la trascrizione delle parole sanscrite inconseguente e spesso scorretta, e qualche altra menda: non di raro l'articolo o l'aggettivo francese non concordano nel genere col vocabolo indiano; errori di stampa vi sono anche nel testo francese.

Valentino Papesso.

F. W. VON BISSING, *Aegyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit* (« Der Alte Orient », 34, 1-2), Lipsia, Hinrichs, 1936, pp. 38, con 8 tavole.

Nei musei d'Egitto e d'Europa si trovano molte statuine di divinità le quali sono evidentemente la riproduzione di modelli di maggior mole. Esse sono talora di tipo egizio, talora di tipo greco, talora infine di tipo misto. Queste ultime appartengono all'epoca romana e dimostrano che, durante tale epoca, questi oggetti della devozione popolare si propagano a circoli sempre più estesi e raggiungono un'espressione sempre più artistica. Questa diffusione corrisponde al programma di Augusto, che non amava l'Egitto indigeno e voleva che il paese fosse più gagliardamente grecizzato o romanizzato. Le divinità più di frequente rappresentate sono Serapide e Iside, Arpocrate, Hermes-Thot, Kronos-Suchos (?), statuine loricate o associate a serpenti, ad animali sacri, ecc.

Questo sostanzioso opuscolo, integra assai opportunamente la storia della religiosità popolare dell' Egitto greco-romano, mettendo a profitto i Cataloghi del Weber su le terrecotte egizie del Museo di Berlino e del Vogt su quelle del Museo di Tubinga, e i Cataloghi del Perdrizet su i bronzi e le terrecotte della Collezione Fouquet.

Nicola Turchi.

G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (« Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten », XXV), Berlino, Töpelmann, 1936, pp. VIII-180.

Si deve essere assai grati all' A. di avere offerto agli studiosi con questo Volume il più moderno e preciso manuale introduttivo allo studio del cerimoniale romano. Si sa che il Collegio pontificale in Roma era il supremo moderatore di tutta la prassi religiosa e che il suo autorevole controllo in proposito è riconosciuto da tutti gli scrittori latini i quali in vario modo attestano l' esistenza di libri (*libri, commentarii pontificum* o *sacrorum, libri sacerdotum*) o di cerimonie (*ritus Romanorum, pontificalis ritus, mos sacrorum, vetus religio pontificum*) che lasciano supporre l'esistenza di apposite rubriche cerimoniali. E si può anche precisare — desumendolo soprattutto da un passo di Varrone (*De l. l.*

V, 52) — che nel complesso degli scritti pontificali esisteva una sezione che si chiamava appunto *sacrorum* o *sacrificiorum*. Forse il titolo generale della sezione doveva essere: *commentarius sacrorum*, con tante suddivisioni quante erano le divinità a cui quelle rubriche cerimoniali si riferivano: *Sacra Argaeorum, Opalia, Neptunalia*, ecc. Da questi *commentarii sacrorum* vanno distinti i *commentarii pontificum*, in cui erano contenuti responsi e decisioni in merito a singole feste, specialmente a quelle agricole, nelle quali era necessario far coincidere la festa con l'epoca stagionale, p. es. nell' *augurium canarium*.

Con geniale erudizione l' A. ricostruisce l'esistenza e l'indole dei *commentarii sacrorum* del Collegio pontificale, esaminando tre cerimoniali: quello proprio della Confraternita degli Arvali conservatoci dalle lapidi, quelli dei Ludi secolari fissato dal Collegio dei Quindecemviri, pure superstite nella pietra, e finalmente quello del culto rustico conservatoci nel *de agricultura* di Catone.

Purtroppo non possediamo più il rituale del culto romano quale era controllato dai pontefici; ma dobbiamo ringraziare l'epigrafia e soprattutto la letteratura antiquaria (Varrone, Verrio Flacco, Festo, Gellio, Servio, Macrobio), la quale ci ha salvato la sostanza dei commentarii compensandoci così in parte della loro perdita.

Libro, questo del R., d'induzione, non di dimostrazione: ma l'induzione è così legittima dopo la sagace esposizione che non si può fare a meno di consentire con l'Autore.

Nicola Turchi.

K. Scott, *The imperial cult under the Flavians*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936, pp. 204.

Questo accurato volume prosegue in certo modo, estendendola ai Flavî, la diligente ricerca dedicata da Miss L. R. Taylor a *The Divinity of the Roman Emperor* con riguardo ad Augusto. Tutto il materiale epigrafico, numismatico e letterario è messo a contribuzione in guisa da offrire una visione completa di quanto si possiede su l'argomento.

Vespasiano ebbe ognora la preoccupazione, ispirandosi a quanto fece Augusto nei riguardi della gente giulio-claudia, di esaltare la nuova dinastia e di porre in primo piano quelle qualità astratte Pax, Victoria, Providentia, Salus, Felicitas, Fortuna ecc., le quali

ridondavano tutte a gloria dell'imperatore in quanto possessore od elargitore delle medesime.

Vespasiano fu deificato dal successore Tito insieme alla sua moglie (o figlia) Domitilla, ed ebbe dedicato un tempio sotto il Tabulario. Domiziano a sua volta deificò Tito dedicando anche a lui il tempio votato al padre. Edificò in onore di entrambi il Porticus divorum nel Campo Marzio ed un tempio in onore della Gente Flavia sul Quirinale, presso l'attuale via delle quattro Fontane, con proprio sacerdozio (*sodales Flaviales*).

Domiziano stesso, poi, s'intese figlio e fratello di divi, dipartendosi da quella moderazione in proposito che era stata caratteristica di Augusto e di Vespasiano, e volle essere il monarca divino, pur mantenendosi sulla linea della romanità e senza abbandonarsi a quella esagerata predilezione per l'Oriente che era stata caratteristica di Nerone: nel campo orientale la sua predilezione si limitò, ma fu calda e palese, ad Iside e Serapide. I poeti di corte Stazio e Marziale abbondando nel senso di Domiziano si affrettarono ad esaltare il sovrano, dando, all'orientale, epiteti di divino e di sacro a tutto ciò che riguardava la sua persona: capelli, piedi, cibi, casa, ecc. Verso l'anno 85-86 egli assunse il titolo di *dominus et deus* che i suoi poeti gli tributano insistendo sul *numen*, ossia su la divina potenza che da lui irradia e che, conforme alle idee astrologiche del tempo, è assimilata a quella del sole.

Questo processo di divinizzazione si estende, secondo un uso che diviene comune a partire dal periodo ellenistico, all'assimilazione del sovrano a varie divinità: a Giove, a Ercole, a Dioniso, — mentre Minerva è il suo *familiare numen*, a simiglianza della quale egli riveste l'egida su le monete, ad onor della quale iniziò un fòro che poi Nerva completò, a devozione per la quale si era fatto rappresentare nella statua equestre del Foro romano con una statuina della dea nella sinistra.

L'esposizione dell'A. cessa con la morte di Domiziano e i tristi *omina* che la preannunziano. Se per tutti gl'imperatori romani si raccogliessero, sul modello di questo Volume, le notizie relative al culto ad essi prestato nelle varie provincie dell'impero si avrebbe una solida base su cui costruire la storia del culto imperiale.

Nicola Turchi.

ERIK PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, Hegner, 1935, pp. 158.

L'elegante volumetto, dedicato a sant'Agostino, vuole essere un contributo alla storia della teologia politica nell'impero romano. Il P. tratta il suo argomento *ab ovo*, cominciando cioè dal concetto svolto da Aristotele nel libro 12 della *Metafisica* e dall'autore del *De mundo*, nei quali il mondo è concepito come dominio monarchico della divinità. Il primo tuttavia che adopera la parola monarchia in questo senso è Filone Alessandrino (*De spec. leg., de decal.*) elaborando il materiale peripatetico alla doppia luce della filosofia platonica alessandrina e del monoteismo ebraico. Da Filone il concetto passa agli Apologeti cristiani con Giustino e prosegue fino a Teofilo di Antiochia (*Ad Autol.*, II), con legittimo passaggio, giacchè come il giudaismo alessandrino aveva accentuato il concetto di monarchia divina per fondare su questo la superiorità del popolo ebreo e la sua missione di fronte al paganesimo, così l'apologetica cristiana lo assume per affermare la preminenza del popolo cristiano di fronte ai pagani.

Con Teofilo si giunge alla fine del sec. II. E l'esposizione prosegue, serrata e nutrita di preziose note, fino a sant'Agostino, fino cioè alla cristianizzazione dell'impero, la quale ci mostra il monoteismo cristiano (a prescindere, osserva l'A., dal dogma trinitario, che sta al di là di influssi ebrei o pagani) in corrispondenza dell'unità politica attuata dall'impero romano. Prudenzio (*Contra Symm.* II, 583 e seg.) ha chiaramente affermato questa provvidenziale missione dell'impero mostrando come, attraverso l'unità del monarcato politico, « fit stabilis vitae status et sententia certa — haurit corde deum domino et subiungitur uni ».

Questo libro rappresenta la rielaborazione di due studi: *Göttliche Monarchie* e *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums* pubblicati rispettivamente in «Tübinger Theol. Quartalschr.», 1931, e in « Hochland », 1932-3.

Nicola Turchi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

ALFRED BERTHOLET, *Hesekiel*, mit einem Beitrag von K. Galling (Handbuch zum Alten Testament, I^e Reihe, 13), Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1936, pp. XXII-171.

Il libro di Ezechiele è oggi fra i libri dell'Antico Testamento forse quello che presenta il maggior numero di problemi. Molti di essi sono sorti dalle ricerche specialmente di questi ultimi quindici anni. Nessuno meglio del Bertholet era in grado di sentirli (si leggano le pagine orientatrici della sua Introduzione), poichè egli aveva già scritto un commento al libro di Ezechiele per il 'Kurzes Handkommentar' del Marti, nel 1897. Il testo è stato dunque realmente vissuto dal suo commentatore, e ciò accresce pregio all'opera sua, e alla soluzione da lui proposta in senso relativamente conservatore. Il volume fa parte del nuovo « Handbuch » diretto da O. Eissfeldt, la cui prima Sezione è costituita da un utilissimo « Biblisches Reallexikon » di K. Galling, al corrente con le recenti scoperte archeologiche in Palestina.

P. FEINE, *Einleitung in das Neue Testament*, 8^e völlig neu bearbeitete Auflage von J. Behm, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1936, pp. XII-326.

L'*Introduzione* del Feine fu pubblicata nel 1913 e poi ripubblicata più volte. Ora esce in un nuovo rifacimento dovuto a J. Behm, professore nell'Università di Berlino. Il prof. Behm ha assolto coscienziosamente il suo compito: conservando le linee fondamentali del vecchio libro, lo ha tuttavia trasformato in armonia con i nuovi risultati ed orientamenti degli studi neo-testamentari. Così questo utilissimo strumento di lavoro potrà seguitare a rendere i suoi ottimi servizi ad un'altra generazione di studiosi. La bibliografia è abbondantissima: gli autori non tedeshi citati sono specialmente inglesi ed americani, alcuni francesi, italiani nessuno.

A. Omodeo, *Alfredo Loisy storico delle religioni*, Bari, Laterza, 1936, pp. 134.

In questo volume A. Omodeo raccoglie, rimaneggiandoli, i saggi critici da lui scritti in varie occasioni su l'opera del Loisy, più specialmente su quella parte di essa che, dopo la rottura con la Chiesa, fu ed è tuttora dedicata a determinare le origini cristiane nel quadro della storia delle religioni. Si comprende come siffatta posizione si presti ad essere saggiata e criticata secondo il pensiero idealistico che è proprio dell' Omodeo. Ma la diversità della formazione filosofica non impedisce all' Omodeo di sentirsi « idealmente discepolo » del grande storico francese.

F. M. Bongioanni, *Conversioni religiose*, Modena, Guanda, 1936, pp. 396.

Il volume porta questo sottotitolo: « Introduzione a una dottrina sui valori religiosi ». Da un punto di vista ' fenomenologico ' (determinato, nella *Introduzione* e nella *Conclusione*, più negativamente — non ' filologia ', non ' metafisica ' — che positivamente) sono trattati l'uno dopo l'altro, alcuni casi di conversione — San Genesio, Guido di Fontgalland, la B. Anna Maria Taigi, Pascal, Michelangelo, S. Ignazio di Loyola, S. Filippo Neri, S. Cristoforo, Wesley — con l'intento di riviverli e di farli rivivere come momenti cruciali della coscienza della personalità umana.

G. Ricciotti, *Roma cattolica e Oriente cristiano*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1935, pp. 140.

Il solerte Autore ha voluto con questo volumetto — che raccoglie articoli già pubblicati nel quotidiano « L'Avvenire d'Italia » — contribuire ad allargare quella conoscenza dell'Oriente cristiano che è premessa indispensabile per una mutua comprensione delle due grandi divisioni della Chiesa.

Vengono qui passati in elementare rassegna i Bizantini di Grecia, di Siria, di Romania, di Russia, di Serbia; le cristianità sirocaldaiche (resti delle popolazioni semitiche di confessione nestoriana ,che abitano nei confini dell'antico regno persiano con propaggini a Malabar); i cristiani di Siria (Giacobiti, di confessione monofisita, Siro-Maroniti del Libano, cattolici); gli Armeni, ne-

storiani; i Copti d'Egitto, monofisiti, con la loro propaggine abissina, tenendo conto anche dei gruppi cattolici più o meno numerosi appartenenti a questi varii riti. Segue un breve *excursus* su la letteratura etiopica.

Nicola Turchi.

P. Giorgio Montico O. M. C., *Geremia profeta nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova, Tip. del Messaggero, 1936, pp. 170.

Questa monografia, di tipo accademico, è dedicata alla fortuna di Geremia nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, fino ad Origene incluso. È una ricerca minuta che deve esser costata all' A. una grande fatica. Egli passa in rassegna i libri paleotestamentari che riportano frasi o echeggiano concetti del profeta « della distruzione » (II Paral., I Esdra, Ecclesiastico), e poi Filone Aless., Giuseppe Flavio, e la letteratura rabbinica nella quale si capisce che le citazioni del profeta siano assai maggiori, avendo egli pianto la caduta di Gerusalemme ed avendo additato il ritorno a Dio attraverso la giustizia e la pietà come la grande consolazione per il popolo d'Israele.

Nel Nuovo Testamento invece un profeta come Geremia, che pensa più al regno d'Israele che non al re, si capisce che sia citato meno, p. es., di Isaia. I padri della Chiesa lo citano più per argomenti di ordine pratico: santità della casa di Dio, sacrificio del cuore, conversione a Dio. L'Autore dell'epistola di Barnaba e Giustino sono gli scrittori che più lo citano. Origene, oltre alle Omelie, che possediamo incomplete, ha scritto su Geremia un commento (perduto) che ha riportato in luce nella letteratura cristiana la conoscenza del profeta e dell'opera sua.

Due brevi appendici studiano I Geremia negli « Agrapha » e nelle catene, II Geremia nell'archeologia e nella liturgia.

Nicola Turchi.

Volk und Volkstum: Jahrbuch für Volkskunde, hggb. von G. Schreiber, II^{er} Bd., München, Kösel-Pustet, 1936, pp. 380, con 16 tavv.

Non meno interessante del I (SMSR, 1936, p. 103) è questo II Volume del nuovo *Jahrbuch für Volkskunde*, uno dei segni del nuovo impulso dato in Germania allo studio delle tradizioni

popolari. Ci sono anche qui degli articoli di carattere sistematico (Grentrup, *Vom Sein und Wert des Volkstums*; G. Wunderle, *Religionspsychologie und Volkskunde*; P. Steffes, *Volkstum im Lichte von Religion und Magie*), e delle ricerche su argomenti particolari. Queste concernono principalmente il folklore tedesco, con particolare riguardo al folklore religioso e all'arte religiosa popolare (J. M. Ritz, *Deutsche religiöse Volkskunst*); ma si estendono anche ad altri paesi(G. Schreiber, *Spanien und die deutsche Volkskunde*; A. L. Veit, *Weihnachten im merowingischen Gallien*, ecc.).

NOTE E NOTIZIE

" The Review of Religion "

È uscito il primo fascicolo di questo nuovo periodico (già da noi annunziato a p. 105), pubblicato da un gruppo di professori della Columbia University. Esso contiene tre articoli principali, e cioè: una conferenza del defunto islamista C. H. Becker, intitolata *Christianity and Islam: Past and Present*; un articolo di N. Macnicol, *Religious Values of Contemporary Indian Nationalism*; e uno di Percy Hughes, *Churches*. — Dopo una rubrica « Communications », vengono alcune ampie recensioni di opere storico-religiose, poi alcune brevi segnalazioni di libri e di articoli di riviste. Sarà un prezioso organo di informazione e di scambio fra studiosi americani ed europei.

SOMMARIO

DEL VOLUME XII (1936)

Pag.

A. H. Krappe, *Les Aloades* 1
Margh. Guarducci, *Il culto di Anna e delle Paides nelle iscrizioni sicule di Buscemi, e il culto di Anna Perenna* . . 24
G. Furlani, *Divinità gemelle nel Pantheon Elamico?* . . . 51
R. F. Merkel, *Anfänge der Erforschung amerikanischer Religionen* 66
U. Cassuto, *Il calendario di Gezer e il suo valore storico-religioso* 107
Th. H. Gaster, *The story of Aqhat* 126
G. Furlani, *Nuovi documenti sui Yezidi* 150
C. Kerényi, *La religione antica e la psicologia religiosa* . . 166
Margh. Guarducci, *Artemis Toxia* 181
Th. Kluge, *Die Bleitafel von Magliano (CIE 5237)* 186

RASSEGNE ED APPUNTI:

La poesia popolare religiosa in Italia (G. Vidossi) 83
Il banchetto a Gad (I. Zolli) 214

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Karsten, *The Origins of Religion* (R. Pettazzoni) . . . 90
R. Will, *Le Culte*, T^e^ III: *Les éléments sociaux du culte* (R. Pettazzoni) 91
R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, vol. III: *Siria. Hittiti. Asia Minore. Grecia* (G. Furlani) 92
E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (N. Turchi) . . . 94
R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico* (N. Turchi) . . 95
Studies in Greek Religion (N. Turchi) 96
C. Clemen, *Die Religion der Etrusker* (N. Turchi) 97
K. Vahlert, *Praedeismus und Römische Religion* (P. Franchetti) 99
I. Edman, *The Mind of Paul* (N. Turchi) 100
M. Eliade, *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* (V. Papesso) 218

Pag.

F. W. von Bissing, *Aegyptische Kultbilder der Ptolomäer- und Römerzeit* (N. Turchi) 222

G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (N. Turchi) 222

K. Scott, *The imperial cult under the Flavians* (N. Turchi) 223

E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (N. Turchi) 225

NOTE BIBLIOGRAFICHE: I. Zolli; *Atti del III Congresso di Arti e Tradizioni Popolari*; E. Hentschel; *Volk und Volkstum* I; H. M. Hyatt; J. M. Chatterjee 102

A. Bertholet; Feine-Behm; A. Omodeo; F. M. Bongioanni; G. Ricciotti; G. Montico; *Volk und Volkstum* II 186

NOTE E NOTIZIE: Un nuovo insegnamento universitario di Storia delle Religioni - Una nuova rivista di Storia delle Religioni «The Review of Religion» 105 230

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

Bologna - Officina Grafica A. Cacciari