

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

Anno XIII - 1937 - Volume XIII



BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI

1937-XV

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

## FIGURINE DI DIVINITÀ E AMULETI EGIZIANI TROVATI IN TOMBE ETRUSCHE

Raccogliendo il materiale orientale e egizio trovato nelle tombe dell'antico territorio etrusco<sup>1</sup>, mi sono accorto che ci fu evidentemente una scelta determinata delle divinità e dei simboli religiosi occorrenti in queste tombe. Infatti mancano del tutto le divinità Osiriche: Osiris, Isis, Anubis, Thot; Harpocrate, tanto popolare all'epoca ellenistico-romana, si riscontra di rado<sup>2</sup>; Hathor e Nephthys di per sé, mai<sup>3</sup>. Mancano anche gli amuleti, che in Egitto servono alla protezione dei viventi e più ancora dei morti, il segno di vita « *onkh* », il « pilastro » Ded, il « sangue d'Iside ». Le figure funerarie, gli *ushebtu*, comunissimi nelle tombe egizie dal IX al V secolo, non si trovano mai<sup>4</sup>. È chiaro quindi che gli oggetti egiziani rinvenuti in Etruria non hanno niente a vedere colla religione Osirica o coi misteri connessi con quel culto.

<sup>1</sup> Vedi le mie pubblicazioni in « Studi Etruschi » ed. dal Prof. Minto, dal vol. III in poi.

<sup>2</sup> Nella stipe votiva di Satricum è stato trovato un Harpocrate di smalto di lavoro rozzo, probabilmente naucratita: St. Etr. VIII, 349 Nr. 9. La stele di Horo sui coccodrilli da una casa Romana di epoca costantiniana (St. Etr. III, 493 nr. 4; Egypt. Religion II, 1934, 140 ss.) resta fuori dalla nostra serie di monumenti, perché probabilmente è venuta in Italia in tempi in cui si praticava a Roma il culto di Iside e Harpocrate come tanti altri culti orientali.

<sup>3</sup> Giova insistere sul fatto che anche sugli scarabei trovati nelle suddette necropoli tutte queste divinità non si riscontrano, malgrado che, come l'ha dimostrato R. Pettazzoni nell'Ausonia IV, 189 ss., la testa hathorica sia entrata già nel secolo VIII, se non prima, nel patrimonio etrusco. Vedi però, per Nephthys e Iside alate, *infra*: sulla parte posteriore dei Pateci si trovano rappresentate come divinità protettrici del fanciullo.

<sup>4</sup> Certe figurine di terracotta nera rassomiglianti agli *ushebtu* sono falsificazioni (Pagenstecher, Apulia III p. 3 con tavola). Ho ragioni per credere che il centro di produzione di questi falsi fosse a Roma, dove ne ho veduto molti verso il 1900 presso i venditori di antichità sul Foro; il fabbricante di Luxor non ha fatto altro che imitare le imitazioni europee.

Invece sono le divinità delle due capitali egizie di quel tempo, di Memfi e un po' anche di Tebe, che prendono il primo posto: Nefertum, le cui imagini non sono frequenti in Egitto, è rappresentato da un bronzo a fusione piena (?) di epoca saitica o anche più tardo e di lavoro molto mediocre<sup>1</sup>, da tutto un gruppo di figurine di smalto, che certamente non si riferiscono a Amun, come taluni hanno pensato<sup>2</sup>, e da una figurina più importante di smalto, rinvenuta non si sa dove, ma senza dubbio in Italia<sup>3</sup>. Insieme alle figurine di Capena, ne sono state trovate altre colla testa di leone<sup>4</sup>, si attribuiscono dunque a Sakhmet. Ora a Memfi si adorava una trinità composta di Nefertum, Sakhmet, sua madre, e Ptah, suo padre. Di Ptah abbiamo una figurina di smalto trovata a Vetulonia<sup>5</sup> e un bellissimo bronzo del Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano<sup>6</sup>, del quale però non si conosce la provenienza, così che sussiste la possibilità che sia venuto dall'Egitto in tempi recenti. Ptah lo troviamo anche insieme a Khons su uno scarabeo del Museo Gregoriano Etrusco (St. Etr. VI, 456 nr. 32; VII tav. 22, I a, b), che mi sembrò essere di manifattura fenicia o rodia, non egiziana. Il tipo di Khons forse ricorre in un bronzo del Museo di Villa Giulia, che spero di pubblicare presto<sup>7</sup>. Mentre Ptah era ritenuto essere tutt'uno con Hephaistos, Sakhmet, l'« amata di Ptah », non pare avesse un suo corrispondente greco, e nemmeno Nefertum, che, da divinità locale poco significante — una forza fisica —, si trasformò in difensore potente delle regioni della frontiera asiatica contro i barbari del Sinai e della Palestina<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> St. Etr. III, 493 nr. 2 tav. 55, 2. Proviene dall'Etruria, località ignota.

<sup>2</sup> St. Etr. VIII, 348 nr. 6, a-d, 1, n tav. 42. Provengono da Capena.

<sup>3</sup> St. Etr. V, 533 nr. 10, tav. 27, 4. Le condizioni del trovamento sono ignote, ma deve provenire dall'Etruria.

<sup>4</sup> St. Etr. VIII, 348 nr. 6, e-g, m, o. Dello stesso tipo è la figurina del sepolcro della Petrina a Narce, Mon. Ant. IV, tav. 9, 54 p. 379; 412.

<sup>5</sup> St. Etr. IV, 374 nr. 4, tav. 30 nr. 13.

<sup>6</sup> St. Etr. III, 493 nr. 3. Non l'ho fatto riprodurre perché la provenienza mi pareva troppo dubbia.

<sup>7</sup> Non ho potuto trovare il bronzo che proviene da Capena-Leprignano nella descrizione del Museo di Villa Giulia del Della Seta. Nel Museo su una cedola si legge « egittizzante ».

<sup>8</sup> v. Kees, Aeg. Zeitschr. 57, 116 ss. Dall'articolo del Naville, Rev. de l'Egypte anc. I, 31 ss. si può dedurre quanto Nefertum sia stato popolare nei bassi tempi. Drexler, Rochers Lex. III, 449 ss. è antiquato. Nel Museo Pigo-

Connesse col culto memfitico sono probabilmente anche le figurine delle divinità nane che vanno sotto il nome di Bes e di Pateco. Tutta una serie di Bes è stata scoperta a Vetulonia<sup>1</sup>, un altro esemplare a Capena insieme alle figurine di Nefertum e di Sakhmet<sup>2</sup>. L'effigie di un Bes si vede su uno scarabeo rinvenuto nella tomba II di Marsigliana d'Albenga<sup>3</sup>. Un Bes di un tipo speciale a barba lunga<sup>4</sup> faceva parte di un monile della tomba XVIII del sepolcro di Monte lo Greco insieme ad una statuetta di un Pateco<sup>5</sup>. Pateci con il significativo scarabeo sulla testa occorrono, in numero di tre, nella tomba VI di Vei e due nella tomba XXIX di Colline di Vaccaveccia, tutti oggi nel Museo Pigorini a Roma<sup>6</sup>. Un piccolo nano di fabbricazione rozzissima, proveniente da Capena, è conservato al Museo di Villa Giulia<sup>7</sup>. Quasi sempre sulla parte posteriore delle figurine del tipo «Pateco» si vede una dea alata che talvolta pare essere Nephthys, talvolta Iside<sup>8</sup>. Non si tratta del tipo ordinario del Pateco quale è pubblicato.

rini si conserva un'altra figura dello stesso Nefertum che farò conoscere negli St. Etr. XII. Un Nefertum è anche la figurina di Falerii pubblicata dal Barnabei, Mon. ant. IV, tav. 9, 52 p. 379; cfr. p. 24 ss.

<sup>1</sup> St. Etr. IV, tav. 30 nr. 47.

<sup>2</sup> St. Etr. VIII, tav. 42, b, p. 348.

<sup>3</sup> St. Etr. VII, tav. 23 nr. 23 a, p. 379.

<sup>4</sup> Come si può vedere dal Ballod, *Prolegomena zur Gesch. d. zwerghafsten Götter in Agypten*, passim, il tipo a barba lunga indivisa occorre nella XVIII dinastia (Petrie, *Gizeh and Rifeh*, tav. 47 L, 410; Th. M. Davis, *The tomb of Iouya and Touiyos*, p. 36; 39 ss.). Dalla XX dinastia in poi certe divinità nane portano una barba lunga indivisa (Ballod, l. c. p. 34 ss.; 51 ss.). Non oserei dedurre da questo solo fatto che la statuetta di Monte lo Greco non sia di fabbrica egizia.

<sup>5</sup> Mon. Ant. IV, tav. 9, 53 e 51, p. 379; 441 «nove statuette di porcellana egizia, la maggiore delle quali con lunga barba, rappresentante il dio Bes, tav. 9, 51, 53». Sono probabilmente le statuette notate da me molti anni fa così: «lunga catena con pallottole di porcellana egizia blù e figurine di divinità egiziane, Bes, Iside (?), Ptah col Ded, dio dalla corona alta (Nefertum?), tre Pateci e un altro Bes a barba lunga. Tutti di fabbrica egiziana ma rossa, stampati da forme inette che rendono difficile l'attribuzione a una determinata divinità».

<sup>6</sup> Col gentile permesso della Direzione le pubblicherò negli St. Etr. XII insieme con quattro altri del Museo Archeologico di Firenze, trovati a Visenzio (Capodimonte, sul lago di Bolsena).

<sup>7</sup> St. Etr. IX, 331, nr. 19; VIII tav. 42 c, 1.

<sup>8</sup> Secondo le mie notizie Nephthys si riconosce in parecchie delle statuette dalla corona geroglifica indicante il nome, Iside una volta sola, dove porta le corna col disco solare, che possono essere anche proprie di Hathor.

blicato nella tav. 42 del catalogo delle «statues de divinités» (Musée du Caire) dal Daressy, ma quello più complicato della tav. 59. Là il nano quasi sempre sta sopra due coccodrilli, nella posizione caratteristica di Horo sui coccodrilli. Una figurina del Museo del Cairo colla divinità alata nel dorso porta l'iscrizione Ptah<sup>1</sup>. Parecchie volte si trovano due divinità alate sulla faccia posteriore, una delle quali è chiamata Nephthys dal segno geroglifico che porta in testa<sup>2</sup>. Che il Pateco-Ptah appartenga veramente al ciclo divino di Memfi è provato anche dal fatto che a più riprese Nefertum e Sakhmet accompagnano il dio<sup>3</sup>. Abbiamo dunque, come è stato riconosciuto da molto tempo<sup>4</sup>, in queste statuette il tipo di Ptah che ha fatto ridere Cambise secondo la narrazione di Erodoto (III. 37); ma Erodoto continua dicendo che Cambise è anche entrato nel santuario dei Cabiri, le effigie dei quali erano simili al simulacro di Ptah<sup>5</sup>. E similissimi al simulacro di Ptah erano anche, secondo il padre della storia, le immagini dei Pateci fenici, che si attaccavano alla prora delle navi. Le navi fenicie portavano dunque l'immagine di divinità nane in ogni porto dove approdavano, e così anche Erodoto le ha viste. Il Longpérier, *Musée Napoléon*, III, tav. 19 ha pubblicato e illustrato con molta erudizione tre terrecotte provenienti da Tortosa (Fenicia) che senza dubbio imitano il tipo del Bes egiziano; il Longpérier le ha messo in rapporto coi Pateci fenici e ha fatto osservare che nani simili si discernono nelle monete fenicie su la prora di navi<sup>6</sup>, che su monete fenicie del VI secolo si vede una

<sup>1</sup> Daressy, *Statues de divinités* (Cat. gén. Caire), nr. 39237. V. anche Champollion, *Panthéon Égypt.*, tav. 8: Ptah-Sokari (Ptah enfant, Hephaistos, Harpocrate), dove nani con lo scarabeo in testa (e una volta senza lo scarabeo) sono accompagnati da iscrizioni designanti il rappresentato come Ptah-Sokaris. Cf. Lanzone, *Dizionario di mitologia*, tav. 98, i, e le figurine del Brit. Museum Arundale-Bonomi, *Gallery of antiquities*, tav. 7.

<sup>2</sup> Daressy, *l. c.*, nr. 39239; 39241.

<sup>3</sup> Daressy, *l. c.*, nr. 39229; 39230; 39232.

<sup>4</sup> Rawlinson-Wilkinson, *Hist. of Herodotus* II S. 362 s. Ilberg in «Roschers Lex», s. v. 'Pataikoi'. Kees in «Pauly-Wissowa RE», s. v. Memphis, p. 681.

<sup>5</sup> Secondo Erodoto erano detti figli di Ptah, v. Lanzone, *Diz.*, p. 952, Erman, *Religion d. Aegypten* (1934), p. 148; Sethe, *Amun u. d. acht Urgötter von Hermopolis* (A. BAW 1929), p. 58.

<sup>6</sup> Cat. of Greek Coins Brit. Mus. Phoenicia, p. xxii, 6 s. (IV secolo).

testa simile al Bes egiziano<sup>1</sup> la quale doveva avere un significato religioso per i Fenici. Nelle necropoli etrusche e non di rado a Vetulonia sono state trovate figurine di ambra, che derivano da prototipi simili al Pateco o al Bes. Il Furtwängler già nel 1907<sup>2</sup> aveva intuito il rapporto tra certe figurine greche e italiche di nani e le figurine del Bes e del Pateco egiziano. Evidentemente per gli Italici queste figurine non rappresentavano una particolare devozione tributata al dio Bes e nemmeno ai figli di Ptah, come le concepivano gli Egiziani, erano considerate come immagini delle potenti divinità fenicie, protettrici della navigazione e del commercio, le quali si chiamavano tanto Pateci, quanto Cabiri, quanto μεγάλοι θεοί<sup>3</sup>. Potrebbe darsi che la connessione esistente tra questi demoni e la triade memfitica abbia fatto accettare agli Etruschi anche le altre divinità memfitiche, Nefertum, Sakhmet e lo stesso Ptah.

Fuori del ciclo memfitico la divinità che forse ricorre più spesso è la dea Maet, signora della verità e della giustizia. Statuette, è vero, mancano, ma su gli scarabei riscontriamo tanto la figura umana della dea quanto il suo simbolo, la piuma<sup>4</sup>. Mi pare certo che gli Etruschi debbono aver avuto un'idea forse poco chiara del significato della dea e del suo simbolo. Altrimenti la predilezione per il simbolo non si capirebbe. Quanto alla sfinge,

<sup>1</sup> I. c., tav. II, 26, p. xxv, dove Hill dubita se questa testa dal tipo di Bes non sia da chiamare Pateco. Cf. p. xc s. r. a, monete di Sidone.

<sup>2</sup> Archiv f. Relw. X 321 ss. La polemica del Kern (Pauly-Wissowa RE s. v. 'Kabeiros' 1448) non mi pare che tocchi la connessione tra le figurine di Bes, di Pateco e dei nani nelle terrecotte arcaiche; eliminare con un gesto i Fenici, come fa il Kern, mi pare impossibile. Le figurine in ambra dalla stessa necropoli di Monte lo Greco (Mon. Ant. IV, tav. 9, 22, p. 383), dove si sono rinvenute le immagini di Bes e di Pateco di fabbrica egizia, e di Vetulonia (Falchi, *Vetulonia*, tav. 7, 4; 8, 8), dove probabilmente era la sede della fabbricazione delle ambre e dove, come abbiamo detto, diverse figurine genuinamente egiziane di Bes sono state trovate, non possono essere non ispirate dagli esempi egizio-fenici: il loro tipo non ha nessun riscontro con altre figure etrusche.

<sup>3</sup> Significativa è l'iscrizione di Imbros (Roschers Lex. s. v. 'Megaloi Theoi' p. 253) nella quale si invocano i θεοί μεγάλοι... Καθηστές ἀναξ.... Ηέτεξοι,

<sup>4</sup> St. Etr. VI, 453, nr. 22 tav. 22, 2; VII, nr. 12; 375, nr. 13 tav. 22, 13; 376, nr. 16 tav. 23, 16; IX 330, nr. 29 tav. 14, 27; 334, nr. 39 tav. II, 39; Mon. Ant. IV, 388, fig. 178.

che pure ricorre molto spesso<sup>1</sup>, gli Etruschi poterono riferire ad essa tutte le idee che si connettono coll'immagine della sfinge greca tanto comune nello stile orientalizzante. Anche allo scarabeo, non solamente quello plastico che serviva da amuleto e sigillo, ma anche col segno «*Kheper*» e parimente col segno «*onkh*» che si vedono tante volte nelle iscrizioni degli scarabei<sup>2</sup>, gli Etruschi poterono attribuire un concetto religioso preso dagli Egiziani, senza per questo adottare la mitologia o la religione egizia: la vita eterna, la creazione e il nascer, sono nozioni generali che esistevano in Etruria come in Egitto: poterono dunque gli Etruschi adattare al proprio uso, per esprimere queste nozioni, i simboli egiziani.

Non so se si debba mettere tra i simboli anche il falco, che ricorre spesso sugli scarabei<sup>3</sup>, o se si tratti invece dell'immagine del dio Re. A questo farebbe pensare la maggioranza delle iscrizioni accompagnanti la figura del falco. Re è una divinità così universale che non può essere localizzata. Invece la figurina trovata a Vetulonia di una donna seduta col fanciullo in ginocchio<sup>4</sup> porta l'iscrizione «parole di Mut signora della vita»; non è quindi una statuetta d'Iside col fanciullo Horo, ma la dea di Tebe, sposa di Amun, col loro figlio Khons. Amun stesso appare su

<sup>1</sup> St. Etr. VI, 454, nr. 24 tav. 22, 4; 455, nr. 27 tav. 22, 7 lavoro forse fe-  
nicio; VII, 374, nr. 11 tav. 22, 11; 375; St. Etr. VIII, 352, nr. 18 tav. 42, B; IX,  
336, nr. 50 tav. II, 50, nr. 14 fig. 1; 377, nr. 20 tav. 23, 20. È da notare che tutte  
le sfingi meno due sono alate, quindi di un tipo non genuinamente egizio, ma  
analogo al tipo della sfinge greca.

<sup>2</sup> «*Kheper*» si trova St. Etr. IV, 374, nr. 3 tav. 30, 12; VI, 454, nr. 23;  
455, nr. 29 (dove il segno si vede su ambedue le faccie), tav. 22, 5 e 9; Mon.  
Ant. IV tav. 381 fig. 179. La predilezione che pare esistere per nomi reali o  
nomi che hanno una apparenza reale, contenenti il segno dello scarabeo (*Kheper*), si spiega forse col significato simbolico che la voce aveva anche per per-  
sonne che non conoscevano la lingua egizia. «*Onkh*», vita, si legge sugli sca-  
rabei St. Etr. IV, 373, nr. 2 fig. 2 tav. 30, 11; VII, 373, nr. 9 tav. 22, 9; 374,  
nr. 10 tav. 22, 10; 375, nr. 13 e 14 (fig. 1, a p. 376) tav. 22, 13; VIII, nr. 13,  
352 tav. 42 B.

<sup>3</sup> St. Etr. VII, 378, nr. 22 tav. 23, 22; IX, 330, nr. 24 tav. LI, 24; nr. 27 tav.  
II, 27; 334, nr. 33 tav. II, 33; 39 tav. II, 39. Lascio da parte le iscrizioni dove  
entra il disco solare, che si legge Re, perché non vorrei affermare che da questo  
fatto sia stata influenzata la scelta dello scarabeo per il corredo dei viventi o  
dei morti.

<sup>4</sup> St. Etr. IV, 375, nr. 6 tav. 30, 9-10. L'acconciatura della figurina è ca-  
ratteristica della dea Mut, molto meno di Iside.

diversi scarabei<sup>1</sup>. La triade tebana, non ho bisogno di dirlo, è molto meno frequente della triade memfistica; Khons non appare mai isolato, Mut una sola volta, Amun solamente su scarabei. Si può dire che quasi tutte le divinità e i simboli che occorrono sui monumenti egizi trovati in Etruria o si riferiscono direttamente a Memfi o sono di natura incerta. Gli scarabei di Conca e di Leprignano, studiati da me nel vol. IX degli « Studi Etruschi », provengono, come ho dimostrato, quasi tutti da Naucratis. Anche là nessun simbolo Osirico, ma animali diversi, che in parte almeno non hanno un significato religioso: stambecchi, scimmie, leoni, sfingi e grifi, questi ultimi di un tipo straniero<sup>2</sup>.

I vasi egiziani trovati nelle tombe etrusche, alabastri, aryballooi, fiaschi, evidentemente vi sono stati collocati con un contenuto prezioso; così probabilmente anche i fiaschi lenticolari che in Egitto servivano per dono del capo d'anno. Può darsi che gli indigeni italici abbiano imitato l'esempio degli Egiziani, e abbiano regalato anche loro per capo d'anno i fiaschi di smalto egizi, che, secondo le iscrizioni incisevi sopra, volevano, coll'aiuto di qualche divinità, Buto e Bastit (del Delta), Hu e Ptah per esempio, portare fortuna al possessore del fiasco per il nuovo anno<sup>3</sup>.

Di fronte al gran numero di oggetti genuini egiziani o greco-egiziani, come gli scarabei di Naucratis, scarsissimi sono gli oggetti asiatici. Abbiamo accennato alla statuetta in bronzo di Leprignano che pare essere una imitazione fenicia di un modello

<sup>1</sup> St. Etr. VI, nr. 30 tav. 22, 10; 456, nr. 31 tav. 2, 11. Forse anche l'anello, l. c., 455, nr. 29 tav. 22, 9 con nomi di apparenza reale della XVIII din., deve la sua aggregazione al corredo di una tomba etrusca piuttosto al nome di Amun, che fa parte dei cartelli reali, che a una speciale preferenza per i faraoni Tuthmose III e Amenofi II, ai quali i cartelli sullo scarabeo possono essere riferiti. St. Etr. VII, 374, 11 tav. 22, 11 (Sfinge col nome di Amun).

<sup>2</sup> St. Etr. IX tav. II.

<sup>3</sup> St. Etr. V. 531 ss., nr. 6-8 tav. 27, 5; 6; 8. V. anche St. Etr. I tav. 38, 1, l. p. 163. Io ho copiato le iscrizioni delle ampolle di Caere senza avere potuto esaminarle fuori della vetrina. Le divinità menzionate sono Horo di Pu (Buto nel Delta), Neith, la dea di Sais nel Delta, Ptah e Amun, dunque, ecettuato l'ultimo, tutte divinità del Basso Egitto. Pare che l'uso di queste ampolle di capo d'anno sia proprio del Basso Egitto e di Memfi. Almeno sulle bottiglie destinate allo stesso uso nel Museo di Cairo (v. Bissing, *Faience-Gefässer* 3738, 3741, 3749, 3766, 3767, 3776) e dagli scavi di Tell el Yehudieh nel Delta (Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, tav. xxi) Ptah, Sakhmet, Nefertum occorrono spesso, Amun meno frequentemente, una volta Horo, Isis e Osiris (?).

egizio rappresentante il dio Khons. Un oggetto certamente fenicio è la piastra d'oro da Vulci nel Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano<sup>1</sup>. Affini sono due piastre in oro trovate con altri oggetti orientalizzanti nel tumulo II di Cerveteri<sup>2</sup>. Dalle sole fotografie non si può giudicare se anch'esse sono di lavoro fenicio o di lavoro etrusco. In ogni caso nè la piastra di Vulci nè quelle di Caere pajono avere un significato religioso: la testa di Hathor sull'una, le teste femminili sulle altre sono evidentemente decorative. Una sola volta su un oggetto scavato in Etruria ho trovato una divinità asiatica e precisamente il dio Sutekh-Seth nella sua forma asiatica<sup>3</sup>; ma rimane sempre che lo scarabeo sul quale è inciso è di fabbrica egizia e che salvo errore si tratta di un oggetto introdotto dal paese del Nilo. Un po' diversa è la questione dell'influsso dell'arte asiatica su certe ambre Vetuloniesi. Un sigillo conico che pare essere l'imitazione di un suggello in pietra o metallo dell'Asia Minore porta incisi un uomo e tre asini<sup>4</sup>; un altro sigillo scarabeoide, un animale fantastico che trova riscontri nella glittica dell'Egeo, compresa la Siria<sup>5</sup>. Scarabei trovati a Gezer rassomigliano in qualche modo nel tipo a scarabei etruschi in ambra<sup>6</sup>. Tutto questo riguarda molto più la forma esteriore e in nessun caso si tratta di lavori genuinamente asiatici. Può darsi che qualche altro monumento mi sia ancora ignoto, che nuovi scavi abbiano a mettere in luce nuovi materiali: la differenza tra il numero dei monumenti egizi e quello dei monumenti asiatici trovati fin adesso in Etruria è così grande, che si può dire che noi non abbiamo traccia di un commercio tra le coste asiatiche e l'Etruria, cosa molto singolare se gli Etruschi sono veramente venuti pochi anni prima del periodo al quale si attribuiscono con ragione le tombe di Vetulonia, di Narce, etc. Non parlo qui dei bronzi e avorii di stile orientalizzante, perchè quasi tutti son d'accordo nel ritenere che siano stati eseguiti nel paese stesso,

<sup>1</sup> St. Etr. VI, 455, nr. 33 tav. 22, 12. Avrei dovuto citare anche le piastre di Caere tra i monumenti analoghi trovati in Etruria.

<sup>2</sup> St. Etr. I tav. 28, b, p. 160.

<sup>3</sup> St. Etr. VII tav. 23, 21, p. 377 s, nr. 21.

<sup>4</sup> St. Etr. V, 52 s. tav. 3, b, 1-3.

<sup>5</sup> I. c., p. 50 ss. tav. 3, a, 1-2.

<sup>6</sup> I. c., p. 68.

forse da operai fenici stabiliti in Italia, che avranno insegnato l'arte ai lavoratori indigeni. Ma questi lavori dimostrano rapporti con la Fenicia e con Creta, come pure non si può dubitare che esistevano rapporti con Rodi; essi non provano niente riguardo a un influsso culturale esercitato dall'elemento indigeno dell'Asia Minore.

Il tipo di Bes che occorre generalmente nelle tombe etrusche ha la testa e la corona di piume grandissime in confronto del corpo. Oltre alle figurine citate nelle note p. 3 ss. si veda il Bes di Vei Not. Scavi 1889 p. 158 e quello di Terni Not. Sc. 1916 p. 216 fig. 24, quasi identici. Anche le figurine di Bes trovate a Rodi hanno in parte le stesse proporzioni (Clara Rhodos I fig. 59 p. 77 dal tempio di Athena a Jalisos; VI-VII fig. 43, IV, 8 p. 309 dalla stipe votiva di Camiro; Blinkenberg, Lindos tav. 54, 1228-31). Figurine simili, ma non identiche sono state trovate a Gerar (Petrie, Gerar, tav. 45, 31, 32, 40, 53), a Gezer (Macalister, Gezer, tav. 210, 5, 7), altrove in Palestina (Bliss, Macalister, Excav. in Palestine, tav. 84, 3 p. 154 senza indicazione di provenienza). Il confronto con le figurine trovate in Etruria esclude che queste provengessero dalla Palestina. Il tipo sproporzionato, per così dire, di Bes ricorre in Egitto alla fine del Nuovo Impero (?) a Saft-Goshen, Petrie, Duncan, *Hyksos and Israelite Cities*, tav. 38, 31; non trovo menzionata la tomba 501 nel testo. La data attribuita dal Ballod, *Prolegomena zur Gesch. d. zwerghaften Götter in Aegypten* p. 50 è senza base, riposando probabilmente sul fatto che la statuetta di Bes figurata dal Ballod a p. 44 fig. 25 e proveniente da Rife da una tomba del tempo di Amenophis II, mostra una certa tendenza verso la sproporzione tra corpo e testa. Nel catalogo del museo del Cairo Daressy, *Statues de divinités*, una statuetta in calcare tav. 39, 38708 di « stile barbaro », e due figurine di pietra e di smalto tav. 41, 38745, 38752 sono dello stesso carattere, ma di stile molto migliore. Il 38745 proviene da Memfis, ma ogni indicazione più precisa manca. Che in Egitto il tipo sproporzionato si trovi accanto al tipo ordinario è provato dai Bes illustrati dal Peet, *Cemeteries of Abydos* II tav. 14, 11. Essendo stati trovati « M top », che vuol dire nella superficie del monastero copto, sono probabilmente da attribuire a epoche tarde. Con questo si concorda bene il tipo di Bes figurato dal Griffith, Liv. AAA, X tav. 55 s dalle tombe etiopiche di Sanam (c. 700 a. Chr.). Possiamo dunque concludere che le figurine di Bes trovate in Etruria sono di fabbrica egizia, probabilmente dell'epoca etiopica (che spesso imita tipi speciali del Nuovo Impero).

Vorrei ancora rimandare quelli che si occupano del culto e del significato di Bes fuori d'Egitto ai libri interessantissimi di Perdrizet e Lefevre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos* p. XIX ss., e del Preisendanz, *Akephalos Theos*, p. 46 s. (per il tipo sproporzionato di Bes, rinvenuto anche in Sardegna).

Fr. W. FREIHERR VON BISSING

## RÖMISCHE REITERPARADE

Am 15. Juli, dem Fest der Dioskuren, waren die Römer Zeugen einer prächtigen Parade: Die vornehme Jugend ritt von der Porta Capena durch die Stadt zum Castortempel auf dem Forum und dann zum Tempel des Iuppiter Optimus Maximus auf dem Capitol. Sie ritten auf weissen Pferden, in rote Mäntel gehüllt, in Kriegsordnung, mit Schild und Speer bewaffnet, mit Auszeichnungen geschmückt, mit Olivenzweigen bekränzt. Dionys von Halikarnass, dem wir die ausführlichste Nachricht über diese Parade — *transvectio equitum* genannt — verdanken<sup>1</sup>, berichtet, sie sei zur Erinnerung an die Hilfeleistung der Dioskuren in der Schlacht am See Regillus im J. 499 v. Chr. eingeführt. Nach anderen Gewährsmännern, von denen allerdings nur kurze Notizen erhalten sind, wurde die Parade im J. 304 v. Chr. vom Censor Q. Fabius Maximus Rullianus eingerichtet<sup>2</sup>. Eine dritte

<sup>1</sup> VI 13, 3 f. ταῦτης ἐστὶ τῆς παραδόξου καὶ θαυμαστῆς τῶν δαιμόνων ἐπιφανεῖς ἐν 'Ρώμῃ πολλὰ σημεῖα, δὲ ταῦτα ὁ τῶν Διοσκούρων, ὃν ἐστὶ τῆς ἀγορᾶς κατεσκεύασεν ἡ πόλις, ἔνθα ὑφῆ τὰ εἰδωλα, καὶ ἡ παρ' αὐτῷ κρήνη καλουμένη τε τῶν θεῶν τούτων καὶ ἵρα εἰς τόδε χρόνου νομίζομενη, θυσίαι τε πολυτελεῖς, ἂς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁ δῆμος ἐπιτελεῖ διὰ τῶν μεγίστων ἱεράν ἐν μηρὶ Κινυτοῦ λαγομένῳ ταῖς καλουμέναις εἰδοῖς, ἐν δὲ κατέρθωσαν ἡμέρᾳ τόνδε τὸν πόλεων ὅπερ ἀπάντα δὲ ταῦτα ἡ μετά τὴν θυσίαν ἐπιτελουμένη πομπῇ τῶν ἔχοντων τὸν δημόσιον ἴππον, οὐ κατὰ φυλάς τε καὶ λόγους κακοσμημένοι, στοιχηθῶν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀχούμενοι πορεύονται πάντες, ὡς ἐκ μάχης ἥκοντες ἐπειρανωμένοι θαλλοτες ἄλαις, καὶ πορφυρᾶς φοινικοπαρθέους ἀμπελόμενοι τηλέννας, τὰς καλουμένας τραβέας, ἀρέάμενοι μὲν ἀπὸ Ἱεροῦ τινος Ἀρεος ἔξω τῆς πόλεως ἰσρυμένους, διεξιόντες δὲ τὴν ταῦτα ἄλλην πόλιν καὶ διὰ τῆς ἀγορᾶς παρὰ τὸ τῶν Διοσκούρων ἵρδον παρερχόμενοι, δινδρες ἔστιν δὲ καὶ πεντακισχιλιοί, φέροντες δοαὶ παρὰ τῶν ἡγεμόνων ἀριστεῖα ἔλαβον ἐν ταῖς μάχαις, καλὴ καὶ ἀξία τοῦ μεγέθους τῆς ἡγεμονίας δῆμος.

<sup>2</sup> Liv. IX 46, 15... ab eodem (Q. Fabius Maximus) institutum dicitur, ut equites Idibus Quintilibus transvehentur. Vir. ill. 32, 3 Hic primus instituit, ut equites Romani Idibus Quintilibus ab aede Honoris equis albis insidentes in Capitolium transient. Val. Max. II 2, 9 Equestri vero ordinis iuventus

Nachricht besagt<sup>1</sup>, dass die Parade ausser Uebung gekommen war, von Augustus erneuert und mit einer langwierigen Leistungsprüfung verbunden wurde. Die Aufgabe der folgenden Zeilen ist, diese weit auseinandergehenden und fragmentarischen Züge zu einem einheitlichen Bild zusammenzufassen<sup>2</sup>.

## I.

Zunächst müssen wir die Legende von der Hilfeleistung der Dioskuren an geschichtlichen Tatsachen zu messen versuchen. Sollte die in ihrer Geschichtlichkeit stark umstrittene Schlacht am Regillussee uns nicht einmal zu einer ungefähren Datierung unserer Parade verhelfen, dann müssten wir diese mit dem J. 304 beginnen lassen, was den nicht unbedenklichen Unterschied von beinahe 200 Jahren ergibt<sup>3</sup>. Es scheint, dass wir in doppelter Hinsicht mit einiger Sicherheit vorgehen können: Einmal haben wir es nicht mit einer einfachen Fabel zu tun, sondern mit einer sakral unterbauten Legende (s.u.S. 15 ff.); zweitens gibt uns die Tatsache, dass es sich um eine ausschliessliche Angelegenheit der Reiterei handelt, die Möglichkeit, mit kriegsgeschichtlichen und staatsrechtlichen Fragestellungen zu Hilfe zu kommen.

Reiterkampf ist keine Selbstverständlichkeit; die homerischen Gedichte z.B. kennen nur den Streitwagen, Hethither und Aegypter haben nie eine Reiterei besessen, im Gegensatz etwa zu den Aethiopen und insbesondere zu den Persern<sup>4</sup>. Um den Blick nicht

omnibus annis bis urbem spectaculo sui sub magnis auctoribus celebrabat... trabeatos... equites Idibus Iuliis Q. Fabius transvehi instituit. Plin. n. h. XV 19 Oleae honorem Romana maiestas magnum perhibuit turmas equitum Idibus Iuliis ex ea coronando, item minoribus triumphis ovantes.

<sup>1</sup> S. u. S. 18 Anm. 2.

<sup>2</sup> Eine zusammenfassende Darstellung ist noch nicht versucht worden; kurz berührt ist die Parade z. B. bei Mommsen *St. R.* III 493 ff. 522 ff. Helbig *Herm.* XL 112 ff. Soltau, *Ztschr. f. Oesterr. Gymn.* LXII 1911, 498 ff. Wissowa, *Religion*<sup>2</sup> 268 f.; über die augusteische Reform ist neben Mommsen vor allem A. Stein, *Der röm. Ritterstand*, 1927, 55 ff. u. a. zu vergleichen.

<sup>3</sup> Es ist neuerdings versucht worden, die Parade noch weiter, ins J. 225 v. Chr., hinabzudatieren: J. M. Nap, *Die röm. Republik um das Jahr 225 v. Chr.*, 1935, 144. 277.

<sup>4</sup> Perser: Ed. Meyer, *GdA.* III 45. A. Christensen, *Kulturgesch. d. alt. Orients* III 275 ff. Hethither: A. Götz *ebda.* III 117. Aegypter und Aethiopen: H. Kees *ebda.* I 127. 351, 2.

allzu weit schweifen zu lassen, sei nur noch bemerkt, dass die Entwicklung bei den Griechen allmählich vom Streitwagen über den berittenen Hopliten zur Kavallerie führte. Auch in Italien wird man unter den Equites zunächst die berittenen Hopliten zu denken haben. Wichtige Ergebnisse erzielte in dieser Hinsicht eine Untersuchung von W. Helbig<sup>1</sup>, der namentlich durch die Heranziehung archäologischen Materials unsere literarische Ueberlieferung ergänzte und berichtigte. Für unseren Zusammenhang ist die Beobachtung von besonderer Wichtigkeit, dass die berittenen Krieger, wie auch der Dioskurenkult, von den Griechen Unteritaliens übernommen wurden, mögen auch die gleich zu erwähnenden Darstellungen einheimisch-italische Fabrikate sein. Die wichtigsten und ältesten Denkmäler stammen aus dem südlichen Etrurien und aus Rom. Die von Helbig 279 ff. besprochenen und abgebildeten Friesplatten aus Conca, Toscanella, Cervetri, Velletri usw. stammen aus dem 6. Jhd. v. Chr., ebenso die Reiter auf einem bemalten Krug aus Tragliatella und die Wandmalereien der Tomba Baietti aus Tarquinia<sup>2</sup>, die Funde der Tomba del guerriero (ebenfalls aus Tarquinia) führen sogar ins 7., wenn nicht gar ins 8. Jhd. hinauf. Die römischen Reliefplatten mit Reiterdarstellungen vom Comitium und vom Palatin werden ebenfalls ins 6. und 7. Jhd. datiert<sup>3</sup>. Erheblich jünger, ins 4. Jhd. gehörig, sind oskische Grabmalereien aus Paestum, Capua, Gnazia u. a.<sup>4</sup>, noch jünger campanische Münzen mit Dioskurendarstellungen (3. Jhd.)<sup>5</sup>, woraus allerdings keine Schlüsse hinsichtlich der Priorität der einzelnen Gebiete gezogen werden können, handelt es sich ja, was wir bes. an oskischer Malerei besitzen, um Zufallsfunde<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Herm. XL 101 ff. und bes. Abh. Akad. München XXIII 1905, 267 ff.; vgl. Delbrück, *Gesch. d. Kriegskunst*<sup>2</sup> 271. Ed. Meyer, *Kl. Schr.* II 272 ff. Kromayer-Weith 256. f.

<sup>2</sup> Helbig 285, 300 f.

<sup>3</sup> Helbig 278 f. 284 f.

<sup>4</sup> Weege, Arch. Jahrb. XXIV 1909, 102 ff. 130.

<sup>5</sup> Grueber II 186 ff. Sie sind auch sonst auf Münzbildern Unteritaliens häufig: Helbig, Herm. XL 103.

<sup>6</sup> Weniger ergiebig ist unser inschriftliches Material. Die Dioskureninschriften der Paelignier und Marser (Conway 210 *puclois ioulois*; 260 b *iouies pucl.*) sind leider nicht sicher zu datieren; sie sind aber wenigstens eindeutig. Dagegen ist die Gleichung von etr. *zilaq̄ eterav*=lat. *magister iuventutis* (Rosen-

Unsere literarische Ueberlieferung führt uns zugleich zur staatsrechtlichen Fragestellung. Dienst zu Pferde war überall, bei den Persern sowohl, als auch bei den Griechen der herrschenden Schicht reserviert. In Rom hing die Teilnahme dementsprechend vom Census ab, der zunächst in den Händen des Königs, später in denen des Censors lag. Schon 'Romulus' soll 3 Reitercenturien zu je 100 Mann (*Titienses, Ramnes, Luceres* genannt) aufgestellt haben<sup>1</sup>. Ihre Zahl stieg unter 'Tullus Hostilius' auf 3mal 200, vor 'L. Tarquinius' auf 3mal 300, die dieser verdoppelte (in zwei Abteilungen: *priores* und *posteriores*). Die berühmte Neuordnung des 'Servius Tullius' bestand nur darin, aus diesen 6 Centurien zu je 300 Mann 18 Centurien zu 100 gemacht zu haben. Die Mitglieder dieser Reitercenturien bildeten — um nun die spätere Terminologie anzuwenden — nicht den *Ordo equester*, den Ritterstand, sondern die *Iuventus*, die adlige Jugend<sup>2</sup>.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Diese lange Abschweifung gibt uns die Möglichkeit, unser eigentliches Material genau zu kontrollieren. Den Castortempel am Forum soll der Dictator A. Postumius Albinus während der Schlacht am Regillussee gelobt und sein Sohn im J. 484 v. Chr. geweiht haben<sup>3</sup>. Selbst wenn wir an der Geschichtlichkeit dieser Daten nicht festhalten wollten, so alt war der Dioskurenkult mindestens, wenn nicht älter. Nicht nur das oben behandelte archäologische Material nötigt uns zu diesem Schluss, sondern auch die merkwürdige Tatsache, dass der Tempel für diese fremden Götter innerhalb des Pomeriums errichtet wurde. Während man ehedem den Grund hierfür darin fand, dass der Dioskurenkult nicht direkt aus den Griechenstädten Unteritaliens, sondern aus Tusculum übernommen sei, so dass der Kult nicht als fremder Kult zu

berg, *Staat der alt. Italiker* 98) ebenso hypothetisch (vgl. zuletzt Leifer, *Studien z. antiken Aemterwesen* I 143 ff.), wie diejenige von osk. *vereia*=lat. *Iuventus* (Buecheler bei Nissen, *Pompeianische Studien* 168 f.), wenn auch, bes. letztere, sehr ansprechend ist.

<sup>1</sup> Das Material bei Mommsen, *STR.* III 106 f.

<sup>2</sup> Solche Jugendorganisationen sind in aller Welt anzutreffen, vgl. Usener, *Vortr. u. Aufs.* 121 f.; das römische bzw. italische Material bei Rostowzew, *Röm. Bleitesserae*, *Klio*, Beih. III 80 ff. Rosenberg a. O. 93 f., monographisch behandelt von M. Della Corte, *Iuventus* 1924.

<sup>3</sup> Liv. II 42, 5 (s. u. S. 14 Anm. 6).

gelten hatte<sup>1</sup>, setzt sich neuerdings die Ansicht durch, dass der Tempel zu einer Zeit errichtet worden sein muss, als das Forum noch nicht ins Stadtgebiet eingeschlossen war<sup>2</sup>. Das ergibt als terminus ante quem die zweite Hälfte des 6. Jhdts. v. Chr.<sup>3</sup>.

Auch hinsichtlich der Legende ist uns ein günstiges Urteil möglich<sup>4</sup>. Denn wir können sie bereits 100 Jahre vor der Schlacht am See Regillus nachweisen. Und zwar kämpften die Dioskuren in gleicher Weise bereits auf Seiten der epizephyrischen Lokrer am Flusse Sagra mit (Iustin. 20, 3, 8 aus Timaios), dann auf Seiten der Spartaner gegen die Athener bei Aigospotamos im J. 405 v. Chr. (Cic. de div. I, 75), dann auf Seiten der Römer bei Pydna im J. 167 gegen den König Perseus usw.<sup>5</sup> Damit wäre an sich nicht bewiesen, dass die Legende in Rom schon in so alter Zeit bekannt war und gar für das Aition zu einer sakralen Parade gehalten wurde<sup>6</sup>. Auch unsere kriegsgeschichtlichen und staatsrechtlichen Betrachtungen könnten uns nur ergeben, dass die Voraussetzungen für eine Reiterparade schon in sehr alter Zeit

<sup>1</sup> Wissowa, *Religion*<sup>2</sup> 270.

<sup>2</sup> Altheim, *Griechische Götter*, 35. Deubner ARW. XXXIII 1936, 107.

<sup>3</sup> Noack, Vortr. Bibl. Warburg V 1925-26, 159.

<sup>4</sup> Sie ist vorzüglich analysiert von Schwegler RG. II 61 ff. 198 ff.; von Neueren vgl. z. B. Von der Mühli, *Der grosse Atlas* 1930, 25 ff.

<sup>5</sup> Cic. n. d. II 6. Val. Max. I 8, 1. Flor. I 28, 15; mehr bei Schwegler, a. O.

<sup>6</sup> Besondere Erwähnung verdient die Rolle, die die Familie der Postumier in der Legende spielt. A. Postumius Albinus befiehlt die Römer als Dictator in der Schlacht, er gelobt auch den Tempel für die Dioskuren (Liv. II 20, 12. Cic. n. d. II 6), den dann sein Sohn im J. 484 weiht, Liv. II 42, 5 Castoris aedes eodem anno Idibus Quinctilibus dedicata est. vota erat Latino bello Postumio dictatore filius eius duumvir ad id ipsum creatus dedicavit. Es war eine einflussreiche patrizische Familie, von der mehrere Glieder den Beinamen *Regillensis* führten (Liv. IV 49, 7. V 16, 1. VI 22, 5, 27, 4); sie war nicht nur in der Frühgeschichte bedeutsam, sondern spielte in der ersten Hälfte des 2. Jhdts. v. Chr. erneut massgebende Rolle (Münzer, *Adelsparteien* 212 ff.). Etwa um diese Zeit wurde auch der Ruhm der Familie historisch verewigt, vermutlich in den griechisch geschriebenen Annalen des A. Postumius Albinus (über diesen s. z. B. Teuffel-Kroll I<sup>4</sup> § 127, 1). Neben legendären Dingen konnte ihm auch urkundliches Material zur Verfügung gestanden haben; die oben ausgeschriebene Liviusstelle z. B. sieht wie die Inhaltsangabe einer Inschrift aus, mit der man etwa den Tempel bei Erneuerungsarbeiten geschmückt haben möchte. Wie weit die Familientradition reichte, zeigt die Tatsache, dass einer der letzten Postumier, A. Postumius Albinus, zu Beginn des 1. Jhdts. v. Chr. die Dioskuren auf seine Münzen setzte, wie sie ihre Rosse am Quell der Iuturna tränkten (Grueber II 310 Nr. 718-723).

vorhanden waren. Mehr nicht. Dagegen ist die Legende ernster zu nehmen (und die Parade höher zu datieren), wenn uns eine Analyse der Bräuche zeigen sollte, dass die Legende nicht nur zum Aition diente, sondern auch für die Gestaltung der Parade wirklich massgeblich war.

In Sparta, auf Sizilien, in Rom stehen die Reiter unter dem Schutze der Dioskuren. Das Fest des 15. Juli ist in erster Linie natürlich ein Fest der Reiter. Von den sakralen Veranstaltungen des Tages wissen wir so gut wie nichts<sup>1</sup>. Aber als nach dem Opfer am Castortempel die Jünglinge ihren Ritt begannen, da mussten sie das traditionelle Bild der Dioskuren wachrufen. Sie trugen bei der Parade purpurne, mit scharlachroten Streifen eingefasste Mäntel; in ebensolchen Mänteln kämpften aber die Dioskuren am Flusse Sagra, und zwar deshalb, weil sie aus Sparta stammten. Dann aber war es selbstverständlich, dass sie die Tracht der spartanischen Jünglinge (Xenoph. rep. Lac. II, 3. Schol. Aristoph. Acharn. 320) erhielten. Die römischen Jünglinge ritten auf weissen Pferden in die Stadt: so auch die Dioskuren, die λευκόπιστοι<sup>2</sup>, in allen Schlachten. Schild und Speer sind Attribute der Dioskuren und Waffen der römischen Reiter (s.u.S. 24). Wir können aber noch weiter gehen: Die Dioskuren sind nach der Schlacht spurlos verschwunden; an ihrer Stelle ritt die adelige Jugend in die Stadt. Einem siegreichen Feldherrn gebührt nach römischer Auffassung bei Erfüllung gewisser Voraussetzungen der Triumph. Der Triumphantor fährt zu Wagen, mit Lorbeerzweigen bekränzt, beginnt seine Fahrt ausserhalb der Stadt am Tempel der Bellona oder des Apollo, ihm geht sein Heer voran. Die Reiter beginnen ihren Ritt ebenfalls ausserhalb der

<sup>1</sup> Es wäre nur Dion. Hal. VI 13, 3 zu erwähnen (angeführt o. S. 10 Anm. 1), der von prächtigen Opfern spricht, die πάγιστοι τῶν ιεράμενον darzubringen hatten, und zwar vor der Transvectio. — Mommsen STR. II 414, 4 bezieht auch das Opfer des A. Sempronius Asellio, Praetor urbanus im J. 89 v. Chr., auf unser Fest, App. b. c. I 54, 236 ἔθει τοῖς Διοσκύροις ἐν ἀγορᾷ (vgl. auch 238); derselbe Vorfall spielt jedoch bei Val. Max. IX 7, 4 anlässlich eines Opfers am Concordiatempel.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Wilamowitz, *Euripides' Herakles*<sup>2</sup> 222 f. — An der Sagra: Iustin. XX 3, 8; am See Regillus: Flor. I 11, 4; bei Pydna: Val. Max. I 8, 1. Flor. I 28, 15. — Dementsprechend bei der Transvectio, Vir ill. 32, 3 die Jünglinge... equis albis insidentes, wenn auch nur in einem Zweige der Ueberlieferung. Mit Unrecht bietet Pichlmayrs Text nur... equis insidentes...

Stadt an der Porta Capena beim Tempel des Honos und Virtus oder beim Tempel des Mars<sup>1</sup>. Sie sind in kriegermässigen Zügen aufgestellt, mit ihren Auszeichnungen geschmückt, mit Olivenzweigen bekränzt. Wenn wir unter dem Triumphzug einen staatsrechtlich genau festgelegten Aufmarsch, der zu allen Zeiten unwandelbar war, verstehen wollten, dann wäre unsere Parade mit ihm allerdings nicht vergleichbar<sup>2</sup>. Lösen wir jedoch aus den Bräuchen des Triumphes etwa die Elemente der Siegesfeier und der Siegerehrung heraus, dann können wir in unserer Parade sehr wohl eine interessante Parallele zu ihm feststellen. Es kommt uns nur auf den Nachweis an, dass die oben geschilderten Gemeinsamkeiten auch eine gemeinsame Wurzel haben, mögen auch die Unterschiede in zahllosen Dingen, die hier nicht zu erörtern sind, noch so gross sein. Nur das müssten wir vielleicht noch sagen, dass der Triumph eine einmalige Ehrung eines Einzelnen

<sup>1</sup> Honos: Vir. ill. 32, 3. Mars: Dion. Hal. VI 13, 4 (s. o. S. 10 Anm. 1). Für den Marstempel Hülsen-Jordan I 3, 202, 8; Wissowa, *Religion*<sup>2</sup> 149 nimmt an, dass beide Tempel einander benachbart waren, so dass beide Nachrichten zu treffen.

<sup>2</sup> Plin. XV 19 (o. S. 10 f. Anm. 2) stellt die Transvectio wegen des Gebrauchs von Olivenkränzen mit der Ovation auf eine Stufe. Das allein würde allerdings nicht viel besagen, da für die Ovation sonst der Myrtenkranz angegeben wird. Wichtiger ist die Tatsache, dass sowohl die Transvectio als auch die Ovation zu Pferde vollzogen wird (Ovation zu Pferde: Liv. XXVIII 9. Gell. V 6, 27. Suet. rel. p. 283 Reiff. Cass. Dio XLVIII 31, 3. XLIX 15, 1. LIV 8, 3. 33, 5. Serv. Aen. IV 543; zu Fuss: Dion. Hal. V 47, 3. VIII 67, 10. IX 36, 3. Gell. a. O. Suet. a. O.). Beim Triumph — wir dürfen hier von Triumph und von Ovation in gleicher Weise sprechen, da die (erst im Laufe der Zeit vorgenommene) Differenzierung das Wesen des Zuges nicht veränderte, möchte sie noch so bedeutsam für die Betroffenen sein — wird das weisse Pferd nicht so ungewöhnlich gewesen sein, wie es vom Triumph des Camillus berichtet wird (Liv. V 23, 5. Plut. Camill. 7. Vir. ill. 23, 4. Diod. XIV 117, 6); so beim Triumph des Caesar im J. 46 (Cass. Dio XLIII 14, 3), des Augustus (Suet. Nero 25) und dann oft, vgl. noch Tibull. I 7, 7. Ovid. ars I 213. Prop. IV 1, 32. Plin. Paneg. 22, 1, wohl zu weitgehend Serv. Aen. IV 543; zu den wirren Angaben des Lydmens. IV 3 vgl. Mommsen *STR*. I<sup>a</sup> 415, 2. — Rote Mäntel trugen ursprünglich auch die Triumphantoren (das Material z. B. bei Mommsen *STR*. I<sup>a</sup> 409 ff. R. Wunderlich, *Bedeutung der roten Farbe*, RVV. XX 1, 1925, 73 ff.). — Das Verb *transvehere* (*transvectio-travectio* ist ein Synonym zu *translatus-tralatus*) wird oft in der 'Triumphalsprache' verwendet, z. B. Liv. X 46, 3 *pedites equitesque insignes donis transiere ac transvecti sunt. XXXIII 22 multa Gallica spolia captivis carpentis transvexit. XLV 39, 11... in Capitolio triumphans... dona... transvehens redit.* — Das alles scheint einen Widerspruch zu der oben im Text vertretenen Auffassung zu ergeben: man könnte insbesondere vom Pur-

war, die Transvectio dagegen eine jährliche Wiederholung einer Ehrung Vieler, d. h. einer Ehrung der berittenen adligen Jugend, und zwar deshalb, weil sie sich in irgendeiner entscheidenden Schlacht der Vorzeit ausgezeichnet hatte<sup>1</sup>. Nichts anderes will ja die Legende besagen, wenn sie von der Schlacht am See Regillus und von dem wunderbaren Erscheinen der berittenen Not-helfer spricht.

## 2.

Die zweite Gruppe von Nachrichten schreibt die Organisation der Transvectio der Censur des Q. Fabius Maximus Rullianus (304 v. Chr.) zu. Sie kann also auch nur auf Grund staatsrechtlicher Ueberlegungen verstanden werden. Denn mit einer sakralen Parade, wie die Transvectio zum Teil ja immer geblieben ist, hatte der Censor ebensowenig zu schaffen, wie mit der Festsetzung des Termins auf den Tag der Dioskuren. Ausserdem ist die Parade nie eine Angelegenheit des Censors geworden, da sie alljährlich stattfand, und die Prüfung der Equites auch weiter zum fünf-

purmantel sagen, er gehöre nicht so sehr zur Tracht der Dioskuren, als vielmehr zur Tracht des Triumphators; ebenso könnte man einwenden, dass die Reiter dieselbe *trabea* trugen, wie die Salier, nur dass sie bei Letzteren nicht ganz rot war. Die Salier aber konservierten bekanntlich die Kriegstracht der Fuss-soldaten der ältesten Zeit. Aber diese Widersprüche sind nur scheinbar. Die Triumphaltracht hat dieselbe Wurzel wie die der Reiter: sie war Tracht des Herrschers bzw. der herrschenden Schicht, nicht nur in Rom. Die ganz rote *trabea* und die *trabea*, die nur einen Purpurstreifen hatte, zeigten den Unterschied an, der zwischen den berittenen Jünglingen und dem übrigen Fussvolk bestand. Kam nun die Reiterei von den Griechen und mit ihr der Kult der Dioskuren, so besteht auch die Auffassung zurecht, dass mit ihnen auch die Tracht übernommen wurde, was umso leichter geschehen konnte, da die Voraussetzungen dazu in der (vielen Völkern gemeinsamen) königlichen Tracht gegeben waren.

1 Erinnerungszüge dieser Art gab es natürlich auch anderswo: es sei z. B. auf die Sitte der Athener hingewiesen, die am 6. Tage des Monats Boedromion in der Form einer Pompa zum Heiligtum der Artemis Agrotera zogen und dort zur Erinnerung an die Schlacht bei Marathon alljährlich Opfer darbrachten (Xenoph. *Anab.* III 3, 12. Schol. Aristoph. *Equ.* 660. Plut. *Herod. malign.* 26. Pfeuhl, *De Atheniens. pomp. sacr.* 34 f. Deubner, *All. Feste* 209; andere Siegesfeiern ebda. 235). — Näher liegend ist die Analogie des Tanzes der Salier zu Tibur, wo sie im Dienste des Hercules Victor standen: dieser Waffentanz wurde eingeführt post victoriam Tiburtinorum de Volscis (Serv. *Aen.* VIII 285).

jährigen Census gehörte. Eine Neuerung kann folglich die Massnahme des Fabius Maximus nicht gewesen sein, höchstens eine Neuordnung. Den Anlass dazu mögen, wie Helbig einleuchtend vermutet<sup>1</sup>, die Erfahrungen der Samniterkriege gegeben haben. Die Römer haben sich damals nach samnitischen Vorbilde vom berittenen Hopliten auf Kavallerie umgestellt. Die Reform des Fabius Maximus kann also darin bestanden haben, dass nunmehr zum Besitz eines Pferdes neben vornehmer Abstammung und Vermögen, die zu prüfen auch weiter eine Aufgabe der Censur blieb, auch Eignung zur Reiterei notwendig wurde, und so ist schon damals die Transvectio — um es mit dem späteren Terminus auszudrücken — zugleich auch eine *recognitio* oder *probatio equitum* geworden. Mehr als Vermutung ist das alles nicht; aber für weitere Einzelheiten stehen uns nicht einmal Vermutungen zur Verfügung.

## 3.

Die Transvectio war lange Zeit ausser Uebung gekommen; der Kaiser Augustus hat sie, wie so viele alte Institutionen, zu neuem Leben erweckt<sup>2</sup>. In seiner Reform können wir staatsrechtliche Elemente ähnlicher Art neben der sakralen Form beobachten. Die Parade wurde nun mit einer umständlichen Musterung verbunden, die den Wandlungen der letzten Jahrhunderte, der Entstehung eines besonderen, nicht militärischen, Ritterstandes und schliesslich, wie wir noch sehen werden, den Bedürfnissen des

<sup>1</sup> Herm. XI, 114, wo er sich auf entsprechende Nachrichten des Ineditum Vaticanum (v. Armin, Herm. XXVII, 121) beruft.

<sup>2</sup> Suet. Aug. 38, 3: Equitum turmas frequenter recognovit, post longam intercapedinem reducto more travectionis. sed neque detrahi quemquam in travehendo ab accusatore passus est, quod fieri solebat, et senio vel aliqua corporis labe insignibus permisit, praemissio in ordine equo, ad respondendum quotiens citarentur pedibus venire; mox reddendi equi gratiam fecit eis, qui maiores annorum quinque et triginta retinere eum nolent; (39) impetratisque a senatu decem adiutoribus unum quemque equitum rationem vitae reddere coegit atque in exprobratis alios poena alios ignominia notavit, plures admonitione, sed varia. lenissimum genus admonitionis fuit traditio coram pugillarium, quos taciti et ibidem statim legerent; notavitque aliquos, quod pecunias levioribus usuris mutuati graviore faenore collocassent. — Vgl. Suet. Calig. 16, 2; Claud. 16, 1; Vesp. 9, 2; A. Stein, *Der röm. Ritterstand*, 55 ff. u. a.

augusteischen Regiments Rechnung trug. Die äussere Organisation lag einem Zehnmänner- bzw. Dreimännerkollegium ob<sup>1</sup>, das den Lebenswandel des Einzelnen zu kontrollieren hatte. Was Sueton an Einzelheiten berichtet<sup>2</sup>, scheinen willkürlich herausgegriffene Züge zu sein, aus denen wir uns kein klares Bild machen können.

Die Zahl der Beteiligten wuchs von den 1800 des 'Servius Tullius' in der Zeit des Augustus auf 5000 (Dion. Hal. a. O.). Sie zogen in 6 turmae geteilt auf, die ihren Ursprung, wie Mommsen vermutet<sup>3</sup>, in den 3 Geschlechtstribus der Vorzeit hatten. An der Spitze der einzelnen Turmen standen Seviri<sup>4</sup>, genauer *seviri equitum Romanorum*, oder *turmis ducentis*, oder *turmarum equestrium*, wohl zu unterscheiden von den *seviri Augustales*. Sie wurden vom Kaiser bestimmt, wechselten jährlich, konnten jedoch auch auf längere Zeit das Amt bekleiden. Da diese Institution frühestens fürs J. 2 v. Chr. nachweisbar ist, wird sie eine Schöpfung des Augustus gewesen sein.

Eine besondere Stellung nahmen in der Organisation die *principes iuventutis* ein. Hier gleiten wir fast unmerklich von staatsrechtlichen Fragen wieder in die sakrale Sphäre zurück, freilich nicht um Erscheinungen der Religion der Väter zu deuten, sondern um die Intentionen des Herrschers, der Politik und 'Religion' eng miteinander verknüpfte, klarzulegen. Auch diese Institution war bekanntlich keine Erfindung des Augustus; sie ist republikanisch und, wenn wir Livius glauben wollten<sup>5</sup>, sogar uralt. Wenn man auch an jeder Liviusstelle das Vorbild der griechischen ἀριστοί beobachten zu können glaubt, so scheint dennoch nach unseren bisherigen Feststellungen der Gedanke an

<sup>1</sup> Suet. Aug. 37, 38, 3; vgl. Dessau 9483 .... III viro centurias equitum recognoscendi censoria potestate. Stein 67 f. — Unklar Schol. Pers. 3, 28.

<sup>2</sup> Bemerkt sei z. B., dass die Bestimmung, nach der kein Beteiligter während der Parade vor Gericht geladen werden durfte (Suet. a. O.), noch in der späten Kaiserzeit Geltung besass, Dig. II 4, 2 In ius vocari non oportet... qui equo publico in Capitolium (dies wird für das überlieferte causa publica vermutet) transvehatur.

<sup>3</sup> StR. III 522, 1.

<sup>4</sup> Ausführlich über sie Mommsen a. O. 522 ff. L. R. Taylor JRS XIV, 1924, 158 ff.

<sup>5</sup> Z. B. II 12, 15 .... trecenti coniuravimus principes iuventutis Romanae ut in te hac via grassaremur. II 20, 11. IX 14, 16. X 28, 7. XLII 61.

eine geschlossene Gruppe von adligen berittenen Jünglingen ein historisch richtiger Zug zu sein. Diese *principes iuventutis* sind jedoch eine Gruppe und nicht Einzelne, wir in der augusteischen Zeit; man würde wohl nicht fehlgehen, wenn man sie mit den Teilnehmern der Parade gleichsetzen wollte, allerdings mit allen Teilnehmern. Eine Wendung zum Persönlichen können wir bereits um die Mitte des 1. Jhdts. v. Chr. beobachten, insofern Einzelne aus der grossen Masse vornehmer Jugend herausragen, z. B. Cic. fam. III 11, 3 (50 v. Chr.) *Laetor virtute... alterius (Pompeius) omnium saeculorum et gentium principis, alterius (Brutus) iam pridem iuventutis, celeriter ut spero civitatis*<sup>1</sup>. Eine Anknüpfung an die *principes civitatis* ist unverkennbar, also trifft sich unsere Frage hier mit der Frage nach dem Wesen des römischen *princeps* überhaupt<sup>2</sup>. Für unseren Zusammenhang genügt wohl die Feststellung: wie die *principes civitatis* von der 'Urzeit' an die Adligsten der Adligen gewesen sein mögen, so auch die *principes iuventutis* ihre Söhne; und wie dann Augustus in einer ganz anderen Welt Princeps wird, so werden auch die kaiserlichen Prinzen, zuerst C. und L. Caesar, von den Equites zu *principes iuventutis* gewählt (vgl. Ovid. *ars amat.* I 194 *nunc iuvenum princeps, deinde future senum*). Bekanntlich kam dieser Titel auch in der Folgezeit nur ganz Wenigen, nicht einmal allen Descendenten des Kaiserhauses, zu, wir müssen geradezu von einer Kronprinzenstellung sprechen<sup>3</sup>. Wenn man sie dennoch nur auf Grund einer Wahl erhielt, so müssen wir annehmen, dass die 'Wahl' nur die Wünsche des Kaisers zu bestätigen hatte.

Dass wir uns mit Recht über die Stellung des *princeps iuventutis* in der Reiterparade Gedanken machen, zeigen uns folgende vereinzelte Zeugnisse: Als Germanicus im J. 19 n. Chr. starb, wurde er u. a. auch von den Rittern geehrt: *Equester ordo cu-*

<sup>1</sup> Vgl. Cic. Sall. 34 ..... L. ille Torquatus... cum princeps, cum auctor, cum signifer esset iuventutis...; Verr. I 139 tantus in adulescente clarissimo ac in principe iuventutis (L. Domitius) pudor fuit...; Vatin. 24... C. Curionem... cum filio principe iuventutis cum re publica coniunctiore etiam, quam ab illa aetate postulandum fuit, delere voluisti.

<sup>2</sup> Darüber zuletzt A. Gwosdz, *Der Begriff des römischen princeps*, Diss. Breslau 1933, 1 ff. H. Wagenvoort, Philol. XCI 1936, 206 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Mommsen *StR.* II<sup>2</sup> 827 s. Gardthausen *RE*. X 425. Kornemann, *Doppelprinzipat* 20 f. 29 ff.

neum Germanici appellavit, qui iuniorum dicebatur, instituitque, uti turmae Idibus Iuliis imaginem eius sequerentur (Tac. ann. II 83). Ebenda IV 9 Memoriae Drusi eadem quae in Germanicum decernuntur. Die hierauf bezüglichen Beschlüsse sind noch z. T. erhalten, CIL. VI 31200... Equestri quoqu(e) o[rdinis decreto facto...] ...utique clupeus argenteus c[on]sum equites Romani transve[n]tentur Idib(us) Iul(iis) cum titul[o] eum clupeum ab ipsis datum esse Druso Caesari Ti. Caesar[is Aug. f. ante eos ferre]tur)... — Wie gesagt, das sind nur zufällig erhaltene Zeugnisse. Wir können aus ihnen u. a. schliessen, dass die Prinzen zu ihren Lebzeiten der Truppe voranritten. Silberne Schilde und Lanzenspitzen erhielten bereits die vorhin erwähnten Enkel- und Adoptivsöhne des Augustus, Mon. Anc. 15, 5 Equites autem Romani universi principem iuventutis utrumque eorum parmis et hastis argenteis donatum appellaverunt<sup>1</sup>, dann natürlich ihre Nachfolger<sup>2</sup>.

Das alles ist eine merkwürdige Form der Ehrung; merkwürdig ist auch, dass sie zunächst jedesmal zwei Prinzen zuteil wurde. Man fühlt sich veranlasst, auf den zeitgenössischen Kult der Dioskuren einen Blick zu werfen. Es ist bekannt, dass Tiberius an Stelle des niedergebrannten Castortempels im J. 6 n. Chr. einen Neubau errichtet und diesen mit seinem und des Drusus, seines verstorbenen Bruders, Namen schmückte (Suet. Tib. 20. Cass. Dio LV 27, 4)<sup>3</sup>. Diese Widmung erhielt dann auch eine entsprechende Auslegung. Die brüderliche Eintracht und Liebe zwischen Drusus und Tiberius, so hieß es, gaben Anlass zu einem Vergleich mit den Dioskuren (Val. Max. V 5, 3); noch weiter ging Ovid, der äusserst geschickt, von einer Tempelweihe für die göttlichen Brüder durch die göttlichen Brüder sprach, ohne Drusus und Tiberius ausdrücklich als Dioskuren zu bezeichnen (Fast. I 705 ff.). Diese Tempelweihe fällt in die Zeit, als die beiden *principes iuventutis*, C. und L. Caesar, hintereinander weggestorben waren. Nun wurde

<sup>1</sup> Vgl. Tac. ann. I 3. Cass. Dio LV 12. Zonar. X 35; auf Münzen C. L. Caesares Augusti f. cos. desig. princ. iuvent., mit Schild und Speer: Mattingly I 88 ff. Nr. 513-543; vgl. CIL. XII 3156. Espérandieu C. - R. Acad. Inser. 1919, 332 f.

<sup>2</sup> Das gesamte Material ist zusammengestellt bei L. G. Koch, *De principe iuventutis*, Diss. Leipzig 1883; vgl. auch Kornemann, *Doppelprinzipat* 91. 118. 121.

<sup>3</sup> Ueber Inschriftenreste, die mit dieser Widmung in Verbindung gebracht werden, vgl. Bartoli, NSc. 1927, 289 ff.

Tiberius 'Kronprinz'; zum *princeps iuventutis* eignete er sich wegen seines Alters nicht. Aber dass er die Stelle der verstorbenen Prinzen ausfüllen sollte, wurde durch diese Dioskuren-symbolik (wenn es nicht mehr als Symbolik war) ausgedrückt. Seinen Sohn bzw. Adoptivsohn, Germanicus und Drusus feierte Ovid zu gleicher Zeit, also noch zu Lebzeiten des Augustus, als *sidus iuvenale* (trist. II 167), und noch deutlicher: *Fratribus adsimiles, quos proxima templa tenentis Divus ab excelsa Julius aede videt* (Pont. II 2, 85f.). Sie waren nunmehr *principes iuventutis*, präsumptive Nachfolger, und ihnen erwies man nach ihrem frühzeitigen Tode die oben genannten Ehren bei der Transvectio. Sehr wichtig ist nun, dass Drusus im J. 15 n. Chr. ausdrücklich Castor genannt wurde (Cass. Dio LVII 14, 9). A. Stein, dem wir den Hinweis auf diese Stelle verdanken<sup>1</sup>, verlässt sich zu sehr auf die Anekdote, die diese Bezeichnung bei Dio begründet; ihren eigentlichen Sinn stellt K. Scott klar<sup>2</sup>, indem er auf die kaiserlichen 'Dioskurenpaare' hinweist. Seine Liste sieht, mit einigen Ergänzungen, so aus: C. und L. Caesar, Drusus-Tiberius, Germanicus-Drusus, Germanicus-Tiberius, Nero-Drusus. Die ersten Paare sind bereits besprochen; das vorletzte Paar bilden die 19 oder 20 geborenen Zwillingssöhne des jüngeren Drusus, Germanicus und Tiberius<sup>3</sup>, bei denen die Bezeichnung 'Dioskuren' naturgemäß sehr nahe lag. Seit einiger Zeit wissen wir, dass sie im Osten göttlichen Kult erhielten: eine Inschrift aus Ephesos nennt den Kult der νέων Διοσκύρων, Δρούσου Καλόπος νέων<sup>4</sup>. Nach dem Tode ihres Vaters im J. 23 gerieten sie in Ungnade, Germanicus starb schon 23, und nun wurden die erheblich älteren Söhne des Germanicus, Nero und Drusus, hervorgeholt: auf zeitgenössischen Münzen sehen wir sie zusammen als Reiter, wir dürfen wohl sagen, als *principes iuventutis* mit der Inschrift *Nero et Drusus Caesares*<sup>5</sup>. Sie starben jedoch bald, im J. 31

<sup>1</sup> Herm. LIII 1918, 217 ff.

<sup>2</sup> Class. Philol. XXV. 1930, 155 ff. 379 f.

<sup>3</sup> Ueber sie vgl. Gardthausen, RE. X 464 Nr. 139; 536 Nr. 156.

<sup>4</sup> J. Keil, Oesterr. Jahresh. XXIV 1929 Beibl. 63.

<sup>5</sup> Mattingly I 154 Nr. 44; 157 Nr. 70; 158 Nr. 71; vgl. Gardthausen RE. X 473 Nr. 146; 434 Nr. 137. — Es sei nachgetragen, dass der berühmte Pariser Cameo durch L. Curtius Röm. Mitt. XLIX 1934, 119 ff. in enge Beziehung mit der Prinzenehrung dieser Zeit gebracht wurde; vgl. I. Gagé, Rev. ét. anc.

Verily, with me shall rest the word of authority<sup>1</sup>,  
 And the goblets which belonged unto him do thou give unto me!  
 [II AB. IV. 45-7; IV AB. II. II. 6-7].

Once he is dead, some fosterling of 'Anat shall (hold sw)ay<sup>2</sup>,  
 And shall receive as tribute the firstfruits of the summer,  
 Even the corn in the ear! »<sup>3</sup>

## IX.

Meanwhile, Danel pursues his normal duties as judge of  
 the people.

- 20 Then did Danel the Rapheite,  
 Yea, even Gazzar the H-r-n-m-ite  
 Betake himself and sit at the city-gate,  
 Under the (cedar-trees)  
 (Which are by the threshing-floors).  
 He ju(d)ged (the cause of the widow),  
 25 He ad(mi)nistered (justice to the orphan).

Suddenly Danel espied  
 .....coming<sup>4</sup>,  
 With offerings of an ox from the field  
 (And a cow from the stalls) .....

.....

## X.

Paghat, daughter of Danel, descries eagles flying over  
 the house. She knows that this spells disaster and  
 informs her father, giving him her interpretation  
 of the evil omen.  
 The eagles are really the coterie of 'Anat launched  
 against Aqhat. This is made plain by a passage in  
 Tablet D, translated below.

Suddenly Paghat espied eagles near the threshing-floor,  
 (And she cried out:)

<sup>1</sup> Lit. « I will publish (declare) the word ». This may be the real sense of Ps. 2, 7 where the new king says: « I will publish the decree ».

<sup>2</sup> I read provisionally: *wbmt(h ysl)t mṣṣ ('n)t*.

<sup>3</sup> In the original *glp*; cp. Arabic *g-l-f* « capsule, sheath » ??

<sup>4</sup> The text is damaged, so that we do not know who is indicated.

- 30 « (Baal, behold,) is laying waste my pastureland (?),  
He is blighting my fields! »

The eagles hovered together over her father's house.  
He descried the flight of soaring birds.

- Paghat wept at heart,  
35 And inwardly shed tears,  
(And she cried :)  
« O Danel the Rapheite, rend thy garment,  
And thy cincture, o Gazzar, the H-r-n-m-ite ! »  
Forthwith, o Danel the Rapheite,  
40 Baal burneth up the clouds with dire heat;  
The early rain which the cloud should pour on the summer crops,  
The dew which should distil upon the grapes,  
Baal now withholdeth for seven years,  
And He that Rideth On the Clouds for eight !  
No dew is there nor rain<sup>1</sup>,  
45 Neither inrush of the ocean above or below,  
Neither welcome thunder !  
So rend thou thy garment, O Danel the Rapheite,  
And thy cincture, o Gazzar the H-r-n-m-ite ! »

#### XI.

[*I.D. Col. 2.*]

Danel orders Paghat, who is a nymph of shower and spring<sup>2</sup>, to irrigate the earth as best she may whilst he goes to consult the supreme god El.

- Thereupon did Danel address his daughter, saying:  
50 « Hearken, O Paghat,  
Thou that bearest on thy shoulders  
The pitchers of the early showers,  
Thou, do thou rain down upon the sward,

<sup>1</sup> I read: *bl rd* (cf. Ar. *r-d-d*).

<sup>2</sup> On this, v. *supra The Dramatis Personae Explained*, s. v. PAGHAT.

Thou who knowest the course of the stars.

Saddle an ass,  
Caparison a foal,  
Set upon it my silver halters,  
My golden reins! »

- Paghat hearkened,  
 55 Even she who bears on her shoulders  
The pitchers of the early showers.  
 Forthwith she saddled an ass,  
 Forthwith she caparisoned a foal,  
 Forthwith she raised her father  
 And seated him on the back of the ass,  
 60 On the trappings of the back of the foal!

*II AB. IV. 5-15.*

### XII.

E1 considers the sorry plight of the crops, -but gives  
Danel an assurance that Aqhat shall yet see them  
gleaned.

- E1 sat in judgment;  
 He turned his eyes to his soil made arid,  
 He espied a small plant in the arid soil,  
 He espied a small plant in the untended fields.  
 He clasped the small plant and kissed it  
 And he said:  
 « I will give grace to the little plant,  
 65 The little plant shall yet grow tall  
 Amid the arid soil;  
 The herb shall grow tall in the untended field!  
 The hand of Aqhat the son of Gazzar shall yet reap thee,  
 He shall set thee amid the store-houses of the grain! »

- Then turned he to his soil consumed with drought,  
 And rendered judgment upon it.  
 70 He espied<sup>1</sup> an ear of corn in the soil consumed with drought,

<sup>1</sup> *yp'* of the text is here a mistake for *yph*, as is clear from the parallel passage above.

He espied an ear of corn in the barren waste.  
 He clasped the ear of corn and kissed it,  
 And he said :  
 « I will give grace to the ear of corn;  
 The ear of corn shall yet grow tall  
 In the soil consumed with drought,  
 The herb shall grow tall (in the barren waste) !  
 The hand of Aqhat the son of Gazzar shall yet reap thee,  
 He shall set thee amid the store-houses of the grain ! »

## XIII.

The scene now reverts to 'Anat's attack on Aqhat.  
 He is finally killed, and the goddess herself gloatingly reports the fact to Danel.

- 75 Behold, from her mouth were issuing words  
 And utterances from her lips,  
 When suddenly she espied .....  
 Her servitors coming.  
 (Then said she unto them :)  
 « Let (wine?) be pou(red?) into my casks,  
 And let each man of you carry them (to me?) !  
 (As for yon Aqhat,) Smite him twice upon the head,  
 Yea, strike him thrice upon the ear,  
 And bind up the locks of his head !  
 80 Arise ! bind up the locks of his head  
 And (tie up his) tresses.  
 And let him pour forth his tears,  
 Heavy as quarter-shekels do weigh !  
 In the hand of Saphon there is victory !  
 Behold, in the hand of Saphon there is triumph !  
 85 My victory shineth forth,  
 And my ..... eth !
- Moreover, I bring thee the joyful tidings,  
 O thou Danel, (the Raph)e(ite?), .....

..... head .....  
 (He crieth, even Aqhat :)  
 ..... like a wind;  
 My breath passeth like a .....  
 My life-breath like a smoke ! »

She came unto him,  
 She lifted her voice and said :  
 « Hearken, O Danel the Rapheite,  
 90 Aqhat, the son of Gazzar, is dead !      *I\*AB. I. 6; D. VI. 9.*  
 The Virgin 'Anat causes his breath to go forth like a wind,  
 Yea, even like a .....  
 And his life-breath like a smoke !  
 She tramples upon him<sup>1</sup>,      *II AB. II. 1a-20.*  
 95 She smites him hip and thigh,  
 She cries out :  
 « Him that would assail me do I surely assail ! »

## XIV.

A god called Yehud (or Yaḥid) orders Baal to break the wings of certain eagles which he then uses for purposes of divination in order to find out whether he should duly inter the slain Aqhat or not. Twice the signs are negative, and in these cases Yehud orders Baal to repair the maimed wings. The third time, however, the signs are positive. Yehud then orders Baal once more and finally to break the wings, lest the eagles haunt the grave of Aqhat.

(Lacuna of 5 lines)

105 Suddenly Yehud espied eagles.  
 Then raised he his voice and said unto the sacristan :  
 [*I D. Col. j.*].  
 « Behold, let Baal now break the wings of yon eagles,

<sup>1</sup> This passage is mutilated and is here conjecturally restored from the parallel episode in the poem AB.

110 Let Baal break the pinnions of yon birds!<sup>1</sup>  
 Let them fall abased at my feet !  
 I will rip open their livers and inspect (?).  
 If there be signs, if there be omens,  
 Then will I duly bewail him and bury him (Aqhat);  
 I will order due burning of spices  
 To the gods of the netherworld ! »

So issued the word from his mouth,  
 And the utterance from his lips.

Then Baal brake the wings of the eagles,  
 115 Baal brake the pinnions of birds.  
 They fell abased at Yehud's feet.  
 Yehud ripped open their livers and inspected.  
 Behold, there were no signs, there were no omens !  
 So he raised his voice and cried :  
 « Now let Baal repair the wings of these eagles,  
 Let him repair the pinnions of those birds,  
 (Saying unto them :)  
 120 ' Ye eagles, fly and soar aloft ! ' »

Suddenly Yehud espied H-r-g-b, the Father of the Eagles.  
 Then raised he his voice and cried :

« Behold, let Baal now break the wing of H-r-g-b,  
 Let Baal now break the pinnion of this bird !  
 I will rip open its liver and inspect (?).  
 125 If there be signs, if there be omens,  
 Then will I bewail him and bury him (Aqhat);  
 I will order due burning of spices  
 To the gods of the netherwold !  
 (So issued the word from his mouth),  
 And the utterance from his (lips).

<sup>1</sup> *hmt* has been shewn by Montgomery to be 3rd pl. of the demonstrative pronoun, with emphatic suffix -t, as in Assyrian (e. g. *Iuatu*) and Ethiopic, and sporadically in Phoenician.

Then Baal brake the wing of H-r-g-b,  
Baal brake the pinnion of that bird,  
130 And it fell abased at his feet.

Yehud ripped open its liver and inspected (?).  
Behold, there were no signs, there were no omens !

So he raised his voice and cried :

« Now let Baal repair the wing of H-r-g-b,  
Let Baal repair the pinnion of this bird,  
(Saying unto it) :  
‘ O H-r-g-b, fly and soar aloft ! ’ »

135 Suddenly Yehud espied S-m-l, the Mother of the Eagles.

Then raised he his voice and cried :  
« Let Baal now break the wing of S-m-l,  
Let Baal now break the pinnion of this bird  
Let it fall abased at my feet !

I will rip open its liver and inspect (?).  
If there be signs, if there be omens,

140 Then will I bewail him and bury him.  
I will order due burning of spices  
To the gods of the netherworld ! »

So issued the word from his mouth,  
And the utterance from his lips.

Then Baal brake the wing of S-m-l,  
Baal brake the pinnion of that bird.  
It fell abased at his feet.

Yehud ripped open its liver and inspected.  
145 Behold, (this time) there were signs,  
Behold, (this time) there were omens !

So, behold, he took Aqhat

.....  
He bewailed him and buried him  
In the dark chamber, in the vault.

Then raised he his voice and cried :

« Now let Baal break the wings of the eagles,

Now let Baal break the pinnions of birds !

150 Shall they go winging o'er the grave of my son ? »<sup>1</sup>

#### XV.

‘ Anat tantalizes Danel by shewing him in his sleep a spring of water. This inspires him to demand satisfaction for the murder of Aqhat.

Behold, she makes him to behold in his dream  
A spring of water.

*Rubric*: The king, who fasts on this occasion, goes to a  
[waterspring.]

(Then he said :)

« Thy henchman it is, (O ‘Anat,)

Who hath smitten Aqhat, the son of Gazzar !

Drive him forth,

That he wander seeking sanctuary at shrines !<sup>2</sup>

O ‘Anat, chase forth his partners in the deed,

Over all dwellings and cities and encampments !

155 Prepare for him a Horite bandit

To make his hand to tremble !

Let him journey unto places unkind !

Set thou a yoke upon him ! »

Yea, he raised his voice and cried :

« Let him go unto places unkind,

And set thou a yoke upon him,

Even upon thy henchman

Who hath smitten Aqhat, the son of Gazzar !

(Say unto him :)

« Thy root shall rise not from the earth,

<sup>1</sup> Or, « for behold, they are winging o'er the grave of my son ! »

<sup>2</sup> Lit. « as a guest of the sanctuary » (*gr bt el*). Cp. the Arabic *far Allah*.

- 160 Thy choicest flower (?) shall fall  
 Into the hand of one who shall uproot thee ! »  
 O 'Anat, chase forth his partners in the dead  
 Over all dwellings and cities and encampments !  
 Prepare for him a Horite bandit  
 To make his hand to tremble ! *Gloss:*<sup>1</sup> *Abelim* is the city of the Moon-God.  
*Col 4* Let him journey to a city of mourners (*abelim*) !

Again he raised his voice and cried :  
 165 « Let him go unto a city of mourners,  
 Even thy henchman  
 Who hath smitten Aqhat, the son of Gazzar !  
 And as for thee,  
 May the Lord of Plague<sup>2</sup> render thee blind<sup>3</sup>,  
 He and his servitors !  
 And as for him,  
 (May he be chased forth) over all dwellings, cities and encamp-  
 Prepare a Horite bandit [ments !  
 To make his hand to tremble ! »

## XVI.

- Danes institutes rites of mourning for the murdered  
 Aqhat.
- 170 Then Danel repaired to his house,  
 Danel betook him to his mansion.

Weeping women entered his mansion ,  
 And they that beat the breast his dwelling,  
 And they also who tear their skin.

<sup>1</sup> The glossator takes *Abelim* («mourners») as a n. pr. as in the place-names, *Abel-Maacah* &c of OT. — He then identifies it with a place so called where there was a sanctuary of the Moon-God (Yrh).

<sup>2</sup> In the original *b'l lhdt*. I take the last word as = \**lhdt*, and combine with Arabic *lakada* «afflicts» &c. — Cp. *ba'al mas'hith*, Prov. 18, 9.

<sup>3</sup> For this form of curse, cp. the formula '*wr d y'wr* « May God blind him who alters (this) » in ancient North Arabian inscr. (Lidzbarski, *Ephemeris II*. 44, 347). Cp. also II Kings, 6, 18.

He wept for Aqhat, the son of Gazzar,  
He shed tears for .....<sup>1</sup>

Even Danel, the Rapheite,  
For days and for months,  
For months and for years,

180 Even for the space of seven years! <sup>2</sup>      *Hunting of Ba'al, II. 45-47.*

Moreover, Danel the Rapheite said,  
And Gazzar the H-r-n-m-ite resumed his speech,  
And raised his voice and cried:  
« O weeping woman, enter my mansion,  
And thou that beatest the breast my dwelling,  
And ye also who tear your skin! »

Then offered he sacrifice unto the gods of the netherworld.  
185 He offered up ..... at the twilight of the day (?)<sup>3</sup>,  
The customary sacrifice of the H-r-n-m-ites unto the stars,  
.....  
(Thereafter came mins)trels and dancers<sup>4</sup>.....

## XVII.

*Paghat offers to slay her brother's murderer, and  
is apparently encouraged in this project by her  
father, Danel.*

190 Then spake Paghat,  
Even she who bears upon her shoulders  
The pitchers of the waters from the spring,

<sup>1</sup> In the original *kdd*, but the meaning is unknown.

<sup>2</sup> i. e. for a long time, — a constantly recurring exaggeration.

<sup>3</sup> Translation very doubtful: in the original *bšym*, which I read *bšm ym*, comparing As. *śimetan*, but since this may be = *śwetan*, the comparison is none too safe. Certainly, the word does not mean «in heavens», for this would be *bšmm*, not *bšym*.

<sup>4</sup> i. e. the harvest-dancers, who come in after the ritual mourning for «the slain god».

Saying :

« Now hath my father made offerings  
Unto the lord of the underworld;  
He hath offered up the ..... sacrifice  
At the twilight of the day (?),  
Even the customary .... sacrifice of the H-r-n-m-ites unto the  
195 Now, if thou bless me, [stars !  
I will walk in blessed state,  
Now, if thou shew me thy grace,  
In grace will I walk.  
I will smite him who smote my brother,  
I will make an end of him  
Who made an end of the suckling of my mother ! »

Thereupon answered Danel :

« Lo, his soul hath been taken  
As the due wage of the netherworld-gods.  
Therefore, O thou who bearest on thy shoulders  
The pitchers of the gentle showers,  
200 Rain thou upon the sward !  
O thou who knowest the course of the stars,  
Now, do thou moisten the loam (?) !  
Smite thou him who smote thy brother,  
Make an end of him  
Who made an end of the suckling of thy mother ! »

### XVIII.

Danel and Paghat institute a harvest festival, bidding all men bring their firstfruits as offerings to Aqhat, soon to be revived.

Bring fish from the sea.

Wash and bedaub thee with red ochre<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Red is often used as a sacred colour. Cp. the red robes of the priests of the Corybantes, the red robes of the priest who celebrates Mass in Holy Week &c, and v. E. Wunderlich, *Die Bedeutung d. roten Farbe im Kultus d. Griech. u. Römer.*

Bedaub thee with the *glp*-herb from the sea !  
 205 Bring an ox from the fields  
 ..... in the sea !  
 Fetch out<sup>1</sup> and clothe in his raiment  
 (The statue of) Gazzar;  
 Put thou the sabre in its sheath,  
 The sword do thou put in the scabbard !

And come up, clothe in her raiment  
 (The statue of) the Consort (of Terach?)<sup>2</sup>,  
 And (the statue of) Chere(th)<sup>3</sup>,  
 Soldier of the Sun, that Light of the Gods !

210 Summon the men of the fields<sup>4</sup>  
 Who live toward the sunset.  
 Go, O Paghat, toward them that dwell in tents<sup>4</sup>.  
 Let the word be proclaimed :  
 « Bring ye that which is our wage,  
 Even the produce of thy field,  
 ..... the produce, along with the firstlings !<sup>5</sup>

Then answered Yatpan, the envoy of Our Ladye :<sup>6</sup>  
 215 « Take thou this wine, and drink !  
 ..... this cup in my hand, IV. AB. II. 6-7.  
 This goblet in my right hand ! »

So Paghat (to)ok and drank it.  
 She .....ed the cup in his hand,  
 The goblet in his right hand.

<sup>1</sup> The statues are attired for solemn procession in the streets, as at Babylon.

<sup>2</sup> Terach is a moon-god, mentioned elsewhere. His wife is Nikkar, who is the Babylonian NIN.GAL.

<sup>3</sup> Chereth is the eponymous hero of the Cherethites in the Negeb. A whole epic about him is among the new finds at Ras Shamra.

<sup>4</sup> Cp. the distinction in Gen. 25, 27 between Esau « the man of the field » and Jacob « who dwelleth in tents ».

<sup>5</sup> In the original *hlm*. This is the Hebrew *hilulim* of Lev. 19, 24.

<sup>6</sup> A common title of 'Anat.

Then spake Yatpan, the envoy of Our Ladye:  
 220 Let Danel, who is lord of the fields,  
     Even .....  
     Now drink of the wine!

Behold, the hand that smote Aqhat, son of Gazzar,  
 Now smiteth oxen as offerings unto his erstwhile foe !  
 Verily, set ..... in the tents !  
 He is in his inner self like a .....;  
 His heart is like that of a serpent  
 .....

225 *Rubric*: Then the reciter is to revert to the passage: « Behold, a house ». *II AB. V. 73.*

## FRAGMENTS FROM THE MYTH OF AQHAT

## A.

This fragment is important because it shews that, as in many parts of the world, the dead played a special role in the harvest-rites. The Rephuim are the Rephaim, or "Shades", of the Old Testament.

*IV D. Col. 1.*

Sacrifice unto the Rephuim ..... unto the Hollow Men !  
 .....  
 And bring a goat into the temple  
 And a .....  
 5 On the day when the summerfruit is reaped.

*Cf. SYRIA XII. 353.*

..... O ye Rephuim, eat !  
 Drink, O ye (Hollow-Men) !  
 ..... of asphodel (?)  
 .....  
 10 Sacrifice the prescribed offering ! *II AB. I. 42.*

## B.

On the same tablet as the foregoing. Context obscure, but important as shewing that the Rephuim were believed to attend the harvest-cess-remonies.

*IV D. Col. 2.*

..... eight amid my mansions  
..... Thou shalt roam to his holy place,  
Whilst I myself will roam .....

Harness horses,  
Yoke .....  
Ascend the chariots. Behold, thou shalt .....

- 9 Go, for one day and two !  
After three suns have risen and set,  
Journey to the Rephuim  
Beside the threshing-floors<sup>1</sup>,  
(And to the Hollow Men)  
Beside the plantations ! »

- Then answered Danel (the Rapheite);  
Yea, Gazzar, the H-r-n-m-ite  
Turned to the threshing-floors,  
Where the netherworld gods were to be found,  
Hard by the plantations.  
16 He offered them their due portion of figs (?),  
(Saying) : « Re(ceive this.....  
..... bowl ..... ! »

<sup>1</sup> On the threshing-floor in Semitic rites of mourning, v. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, pp. 1-11; Wetzstein, *Die Syrische Dreschtafel*, Zeitschr. f. Ethnologie, V, pp. 273 ff.

## FRAGMENT C.

This is our fourth tablet (Viroilleaud's III D). The context is obscure, and we therefore restrict ourselves to a literal rendering. The action is evidently later than XV supra, for Yatpan has already been expelled to "the city of mourners". It is not clear who speaks at the beginning.

*III D. Col. 1.*

.....  
..... breaks .....

(Virg)in 'Anat unto all (?) .....

5 ..... Virgin 'Anat  
..... in the presence of Yatpan,  
The envoy of our Ladye,  
And she said :

"Behold, Yatpan, the envoy of our Ladye,  
Now dwells in a city of mourners!  
See, the new moon no longer rises  
10 ..... at its right horn  
..... its head!"

Then spake Yatpan, the envoy of our Ladye:  
"Hearken, O Virgin 'Anat!  
Thou 'Anat, smite him (along) with his goblets!  
I will wield authority!  
O Na'aman Gazzar, prepare a repast and .....

15 Lo, I will appoint rain in the fields,  
And behold, the planting....."

Then the Virgin 'Anat replied:  
Be still, O Yatpan,  
And ..... be unto thee!  
Lo, I will set thee as an eagle in my band,  
As a soaring bird in my troop!  
Whilst Aqhat sits down to his repast,  
20 The eagles shall fly over him.

He shall descry the flight of eagles !  
 I myself shall hover, among the eagles,  
 Over Aqhat who shall be thy slave !  
 Strike him twice upon the pate,  
 Three times smite him on the ear !  
 Pour out his blood like one who roasteth meats,  
 Like one who sacrifices with his benediction !

25 Let his breath issue forth like a wind,  
 His life-essence like .....,  
 Yea, even like a smoke !  
 Lo, I will pronounce fate over him and his envoys ! »

Then took she Yatpan, the envoy of our Ladye.  
 She placed him like an eagle in her band,  
 Like a soaring bird in her .....

And when Aqhat sate down to his meal,  
 30 Yea, the son of Danel to his repast,  
 The eagles flew over him in concert.  
 He descried the flight of eagles.  
 Among the eagles flew 'Anat herself  
 Over Aqhat who was to be her slave !  
 (And she cried out alway) :  
 « Smite him twice upon the pate,  
 Three times strike him on the ear !  
 Pour out his blood like one who roasteth meats,  
 35 Like one who sac(rifices with his benediction) ! »

Then his breath issued forth like wind,  
 His life-essence like .....,  
 Yea, even like a smoke !

And 'Anat (rejoiced?),  
 When that her envoy smote ..... Aqhat,  
 But she also wept (crying :)  
 « O .....

40 I myself will repair and over .....,  
 Thy goblets, thou, .....,  
 And destroy the ..... ! »

## FRAGMENT D.

Reverse of above tablet. Context likewise obscure.

(3 lines lost, and 4 lines fragmentary)

III D. Col.6.

- 6 Then spake .....  
.....thy, O god (?) .....  
Do not rej(oice) .....  
I shall not take .....  
10 By my great old age .....  
I will make to depart from thee (thine hoary old age)  
.....

And ..... Aqhat,  
And he shall save thee, O Son of Danel,  
And spare thee from the hand of the Virgin 'Anat!'

- 15 Then spake Sir Dulcet, the God of P'ed:<sup>1</sup>  
" I have known thee, that thou wast ever gentle,  
And there is no baseness of spirit among goddesses.  
Therefore proceed to this blasphemer,  
Take upon thy heart the idea  
Of trampling under foot,  
Set in thy breast the idea  
Of trampling under foot,  
Let him who would supplant thee be trampled under foot, O Virgin  
['Anat!']
- 20 Then, behold, straightway she turned her face  
Unto Aqhat, the son of Gazzar,  
Bringing unto him an ox from the fields,  
And a cow from the stalls.

The Virgin 'Anat laughed.  
Then raised she her voice and said :

- « Hearken, O (Aqhat) .....  
 Thou, thy brother and I .....  
 25 With thy sevenfold kinsmen (?) .....  
 My father, I have placed .....  
 Go forth in war (?) .....  
 The Asherite .....  
 I will teach thee .....  
 30 Let him journey to a city of mourners (*abelim*) *Gloss:* Abelim is  
       ..... of the tower ..... the city of the  
       ..... clou(ds) ..... Moon-Gnd.

## NOTES ON THE TRANSLATION

(NB. A complete edition of the text, with commentary, is in preparation).

## I.

Viroalleaud, II D. Col. I, 1-16.

- |                  |                    |  |
|------------------|--------------------|--|
| godly hero       | <i>uzr elm</i> (7) | Cf. Ar. 'zr «strong», Eth. '-z-l<br>and cp. Greek ἕρως and θεος. |
| holy one         | <i>bn qdš</i> (9)  | Cp. «Saint».   |
| spends the night | <i>p yln</i> (16)  | Cp. Hebrew <i>l-w-n</i> &c.                                      |

## II.

Viroalleaud, II D. Col. I, 17-34.

- |                |                   |   |
|----------------|-------------------|---|
| wth his plea   | <i>bñnt</i> (17)  | Cf. Hebrew <i>b'hanotho</i> > rt.<br><i>h-n-n</i> .   |
| shew him grace | <i>tmrnn</i> (25) | Vb. denom. > <i>mrr</i> «gall»; cp.<br>Heb. <i>raḥamin</i> «mercy» > <i>reḥem</i><br>«womb», Hittite <i>genzu</i> «affection» > <i>genzu</i> «abdominal organ», and cf. Latin use of <i>pectus</i> to mean «love» &c. Cp. also Heb. expression 'my bowels are moved for him'. |

to guard the holy place	<i>šmr ašr</i> (29)	Cf. Assyr. <i>ašru</i> , Ar. <i>aṭar</i> ., & cf. Temple-shomerim, I Sam. 7, 1.
platters of refuse	<i>lḥt nes</i> (30)	Cf. Heb. <i>luḥoth</i> «tablets», & Aram. <i>ne'uṣah</i> «refuse» > rt. <i>n'-ṣ</i> .
assail	<i>'sy</i> (31)	Cf. Assyr. <i>ēšū II</i> , Ar. <i>'aṣaya</i> ; this sense in Hebrew, Zeph. 3, 19.
seize the hand of the god	<i>ahd ydh</i> (31)	A technical expression, for a ritual ceremony; As. <i>qata sabātu</i> .
shoulder the image	<i>'msh</i> (31)	Refers to sacred procession. The same word in same sense, Is. 46, 1.
due provision	<i>ksm</i> (32)	Cf. Heb. <i>kussemeth</i> , lit. «spelt».
when it crumbles	<i>bym šef</i> (34)	Cf. Arabic <i>t-y-t</i> «foetor decay».
garment	<i>nph</i> (34)	Metathesis of Aram, <i>'ṣnafa</i> , Heb. <i>ṣaniph</i> &c. «mantle».
rots	<i>rš</i> (34)	Cf. Arabic <i>r-t-t</i> (Virolleaud).

## III.

Virolleaud, II D. 1,35 - 2,25.

perpetuate him-self	<i>nph yh</i> (37)	lit. «revive his soul»; cf. for the idiom, Ps. 22, 30: <i>w'naphsō lō hiyyah</i> .
brake all restraint	<i>yprq lṣb</i>	Cf. JRAS. 1935, p. 25 n. 98. Cp. As. <i>sabū</i> and cp. Brockelmann, ZDMG '31, p. 117, No. 75.

## IV.

Virolleaud, II D. Col. II, 26 - 46.

'House of Chir-ping'	<i>bt hg</i> (26)	Cf. Heb. <i>h-g-h</i> (of doves) Is. 38, 14.
----------------------	-------------------	--

maidens of loud cry	<i>bnt hll</i> (27)	Correct this rendering to "daughters of the New Moon (Ar. <i>h-l-l</i> ), in view of the new text, SYRIA XVII. 1936, pp. 209-38.
marriage-bed	' <i>rs</i> (41)	Cf. Heb. ' <i>eres</i> , and Ar. sense. Vide, Gaster, <i>Folklore</i> 1929 p. 403.
princes	<i>zbl(m)</i> (42)	Cf. As. <i>zabālu</i> «be high», and cp. Heb. <i>nasi'</i> > <i>n-s-'a</i> &c.

## V.

Viroleaud, II D. Col. V. 1-39.

cow from the stall	<i>rbt kmn</i> (10)	Cp. Arabic <i>rabibat</i> and As. <i>ka-matu</i> , and v. Gaster, OLZ, Sept. 1935.
Immolate	' <i>db</i> (16)	Lit. «prepare». Cp. Hebrew '- <i>s-h</i> , As. <i>niqa epēšu</i> , Hittite <i>ija-</i> &c. in this specific sense.
Rec(eiv)ed	<i>yqb....</i> (35)	Restore: <i>yqbl</i> .
(May bl)essing rest	... <i>rk</i> (36)	Restore some form of rt. <i>b-r-k</i> .
he shall be l(ord)	<i>yq....</i> (36)	Restore: <i>yqny</i> .

## VI.

Viroleaud, II D. Col. VI. 1-19.

(take the go)blet	... <i>rpn</i> (?) (6)	Restore e.g. <i>krpn qb</i> .
(In a vessel of gold) wine is mi(xed):	..... <i>s ym...</i>	Restore: ( <i>bks hr</i> ) <i>s ym</i> ( <i>sk</i> ).
governor:	<i>hbš</i> (9)	Cp. RS. 1929, 6, 2 <i>hbš</i>    <i>mhr</i> and cp. LXX <i>ἀρχηγός</i> = <i>hbš</i> , Is. 3, 5.

with (a shar)p .....*ht nqn* (9) Restore: (*mra bhrb ml*)*ht nqn*.  
*nq-n* connects with Assyr. *naqū*,  
and cf. *immer niqi* and Syriac  
id. Virolleaud reads *htnt* 'n, but  
his equation of *htnt* with. Heb.  
*hatunah* is wrong, for it would  
require *htnt*.

is now being sheaved	<i>yṣbt</i> (10)	Cp. Hebrew <i>ṣ-b-t</i> and n. <i>ṣ'ba-thim</i> .
embroils	<i>mzg'p</i> (12)	Error for <i>mz'p</i> ; cf. Heb. <i>z'-p</i> &c.

VII.

Virchowia und. II D. 6, 20-54.

small sheep      read *nqdm* (20) Cf. Ar. *n-q-d*; Heb. *noged* &c.  
(V: '(?)*gbm*)

take possession of      *qnm* (23)      Imperat. Qal of rt. *q-n-y-*  
them

I will grant.      *erš* (26, 27)      Cf. Assyrian *rašū*, Syriac *rs'-a*  
“bestow”.

sovereignty              *blmt* (27)      Elsewhere syn. of *mlk.*? Asianic loan-word; cf. Lydian *palm-uš*. or, *immortality*—Heb. *bl. mwt* (Montgomery).

like any ba' al      'm b'l (28)      For this sense of 'm cf. Job 9,26; 36,7 & Frd. Delitzsch in locc.

he shall be spared to life y'šr (30) Sense deduced from III D. vi. 14 where 'šr || pl̄t (As. balātu).

he proceeded of ybd (31) Cf. Ar. *b-d'-a*, and cp. Saad-yah's rendering of Ps. 76, 18.

sweet words reading  
*n'm(t) (32)*

buffet	<i>tšrgn</i> (34)	Shaf'el of <i>r-g-g</i> : Ar. <i>r-j-j</i> ; Assyr. <i>ragāgu</i> &c.
filth	<i>sg</i> (36)	Cf.. Heb. <i>sigim</i> (Virolleaud).
hailstones(?)	<i>ḥrṣ</i> (38)	Deduced from I D. i. 8 where <i>ḥrṣ</i>    <i>nr</i> (lightning).
as good as dead	<i>mt-m amt</i> (38)	Cf. Assyr. K. 81, 12 <i>mitu anaku</i> «I am as good as dead».
(con)ceive	reading ( <i>t</i> ) <i>hr-m</i> (40)	—
O virgins twain restoring	( <i>y</i> <i>btlt</i> ) <i>m</i> (41)	—
(there shall be) restoring	( <i>sl</i> ) <i>m</i> (43)	—
pea)ce		
humble not	( <i>al</i> ) <i>tlšn</i> (51)	Cf. Arabic <i>l-ṣ-ṣ</i> «be vile when one was formerly of high estate».

## VIII.

Virolleaud, I D. Col. I, 1-19.

Philological details concerning this passage are given in the notes to the translation.

## IX.

Virolleaud, I D. Col. I, 20-28.

Restorations are made from the parallel passage.

## X.

Virolleaud, I D. Col. I, 29-48.

he is blighting	<i>yḥšp</i> (31)	Cp. Arabic <i>ḥ-ṣ-f</i> «wizen», and especially <i>haṣfān</i> «bad fruit».
fields	<i>eb</i> (31)	Cp. Arabic <i>a-b-b</i> (Noeldeke, ZDMG XL. 375), and Heb. <i>eb</i> (blossom).

described	<i>ybsr</i> (33)	Cp. Ar. <i>b-s-r</i> . The primary sense is « cleave », and this obtains in many verbs of « seeing ».
flight	<i>hbl</i> (33)	Cf. Heb. <i>hebel</i> « band » from <i>h-b-l</i> « bind ».
rend	<i>lmz'</i> (36)	Ar. <i>m-z'</i> .
garment	<i>kst</i> (36)	Heb. <i>k' suth</i> &c. But perhaps cp. As. <i>kusitu</i> , Heb. <i>keseth</i> « girdle », as better parallel to <i>all</i> .
cincture.	<i>all</i> (37)	Ass. <i>allu</i> > rt. <i>alalu</i> « bind ».
dire heat	<i>hm un</i> (40)	Cp. Ar. <i>'-w-n</i> « lassitude » and Heb. <i>'onim</i> . The word recurs in RS.
rain	<i>rd</i> (44)	Arabic <i>r-d-d</i> XXVII. « leniter pluit coelum ».
inrush	<i>sr'</i> (45)	Cp. Ar. <i>s-r-</i> « rush. » Prof. Atiya of Bonn kindly informs me that it can properly be used of the inrush of the sea.

## XI.

Virolleaud, I D. Col. I, 49 - 60.

early showers	<i>hspt</i> (51)	Heb. <i>s-h-p</i> (Prov. 28, 3), <i>s-p-h</i> (Job 14, 19); Ar. <i>s-f-h</i> and <i>sahab</i> ; v. Dramatis Personae.
---------------	------------------	---

## XII.

Virolleaud, I D. Col. I, 61 - 74.

soil made arid	<i>palt</i> (61)	Cp. Ar. <i>f-'-l</i> « dry up », and cf. parallel <i>'aklt</i> , infra 1. 68.
small plant	<i>bql</i> (62)	Crossing of (a) <i>bql</i> « vegetable » and (b) <i>bsl</i> « onion, bulb ».

untended fields	<i>yglm</i> (63)	cf.    <i>palt</i> , and cp. Arabic <i>w-ğ-l</i> « vilius esse ». (?)
I will give grace	<i>ahl</i> (64)	Cf. 'Ar. <i>ḥ-l-w/y</i> "be sweet"; S. Ar. <i>ḥ-l-w</i> .
grow tall	<i>ynp'</i> (65) <i>yp'</i> (65)	Cp. Arabic <i>w-f-</i> and Hebrew (Hiph' il) <i>hophi'a</i> .
herb	<i>ur</i> (66)	Hebrew <i>'orah</i> (II Kings 4,39).

## XIII.

Viroleaud, I D. Col. 1. 75-97.

be poured	reading: <i>bddy ys(q yn)</i> (77)	—
strike	<i>ed</i> (79)	Cf. Ar. '-w-d in primary sense.
locks	<i>pdm</i> (80)	Ar. <i>fa'idatun</i> « crines supra carnes eminentis cruris equi »; <i>f-w-d</i> « crines per tempora penduli ».
şaphon	<i>spn</i> (84)	Title of Baal; in CT XVIII, 8, 12. <i>şapanu</i> is syn. of <i>Ba'ulu</i> .
victory	<i>tleym</i> (84)	Cf. Assyr. <i>lītu</i> > rt. <i>l'-y</i> « be strong » (Cp. n. pr. Aleyan).
shineth forth	<i>śrr</i> (85)	As. <i>śarāru</i> &c.

## XIV.

Viroleaud, I D. 105-150.

sacristan	<i>'rb</i> (106)	Cf. Assyrian <i>erib biti</i> , a class of temple-officials.
rip open	<i>bq' roq</i> &c)	Hebrew <i>b-q-</i> ; cf. especially, Barth, <i>Etym. Studien</i> , p. 2.
signs	<i>śmt</i> (110 &c)	Cf. Assyr. <i>śimāte</i> in omnia, and comp. Arabic <i>waṣm</i> « mark ».

omens	<i>'zm</i> (III &c)	Pl. of ' <i>z</i> ', wh. derives from rt. <i>w-'</i> - <i>z</i> , cognate with Ar. <i>w-'</i> - <i>t</i> , in the sense of « portend, predict the future ». This sense obtains in Hebrew in Numb. 24, 14. Cf. Heb. (f.) <i>'eṣah</i> « advice, monition ».
spices	<i>bhrt</i> (112)	Ar. <i>b-h-r</i> and As. <i>bahāru</i> « steam ».
repair	<i>ybn</i> (119)	Cp. Hebrew <i>b-n-h</i> &c « build up ».
soar aloft	<i>du'</i> (120)	Cf. Hebrew <i>d-'</i> - <i>h</i> .
dark chamber	<i>mdgt</i> (147)	Cf. Ar. <i>d-j-j</i> and <i>d-j-w</i> « be dark », a semitic translation of the loan-word <i>knkn=gigunu</i> .
vault	<i>knkn</i> (147)	Cf. <i>gr knkny</i> « <i>knkn</i> -like cavern », <i>Hunting of Baal</i> , v. 12-13; alternative spelling of <i>gngn</i> (II AB. VII 49) = As. <i>gigunu</i> > Sum. <i>gi.gun</i> « dark place, vault ». This interpretation is guaranteed by the following equations : (I) <i>gr knkn-y</i> in I* AB v. 12 = <i>grt hmr-y</i> in the parallel passage, II AB. VIII. 11; (II) <i>hmr-y</i> connects with <i>m-hmr-t</i> in I* AB 1. 7; (III) <i>m-hmr-t</i> is there parallel to <i>nph</i> « tomb »; (IV) <i>nph</i> is parallel to <i>gngn</i> in II AB VII. 48-9. Hence, <i>knkn = gngn</i> , of which <i>mdgt</i> is a translation.

XV.

Virolleaud, I. D. Col. 1, 151-169.

makes him to be- *tsh̄tnn* (151) Cf. I Keret 154: *Krt yh̄t whlm*  
hold and As. *hatū* « see »; Shaphe'1.

spring	<i>qr</i> (151)	Heb. <i>maqor</i> , Ar. <i>q-r-y</i> ; v. Barth, Etym. Stud. p. 13.
Drive him forth	<i>'amd</i> (153)	Cf. Syr. <i>m-d</i> & <i>m-d-d</i> «flee»; <i>Pi'</i> el imperative of cogn. <i>*-m-d</i> .
partners in the deed	<i>p'lm</i> (154)	Cf. specifically Ar. <i>f'-l I</i> «mu- tuam actionem et passionem inter sese exerceerunt duo».
d wellings	<i>'nt</i> (154)	Cp. Hebrew <i>ma'on</i> (pl. <i>m'onoth</i> ).
cities	<i>pdr</i> (154)	Asianic loanword: Urartic <i>pa- dari</i> , Lyd. <i>wedri</i> , Lyc. (n. pr) <i>Patara</i> N. Syrian <i>Pethor</i> ; Eteo- cypriot <i>matore</i> (?).
set thou a yoke	<i>t'gll bnr</i> (156)	Cf. Ar. <i>g-l-l</i> and Heb (n) <i>'ol</i> . and cf. As. <i>niru</i> , Heb. <i>nir</i> &c.
choicest flower	<i>res gly</i> (160)	Largely a guess, but cp. Arabic vb <i>g-l-y</i> «grow up (of plants)».
plague	<i>lh̄t</i> (167)	=* <i>lhdt</i> ; cf. Ar. <i>l-h-d</i> «afflict».

## XVI.

Viroilleaud, I D. Col. 1, 170-189.

tear the skin	<i>ps̄gm gr</i> (173)	Cf. Heb. <i>ps'</i> «tear», and 'or 'skin' (the etymology of which is doubtful).
---------------	-----------------------	--

## XVII.

Viroilleaud, I D. Col. 1, 190-202.

bedaub thee with red ochre	<i>tadm</i> (204)	Cf. Hebrew &c. '-d-m «be red».
sabre	read: <i>b(lp)</i> (206)	Lit. «knife»; cf. Heb. and Ar.
sheath	<i>n̄sg</i> (207)	Guessed from parallelism, but cf.- Ar. <i>n-š-g</i> «cover» (cp. Heb. <i>masseketh</i> ).

scabbard	<i>t'r</i> (207) prob. rd. <i>bt'r(h)</i>	Heb. <i>ta'ar</i> (I Sam. 17, 51 &c.)
men of the fields	<i>mens šdm</i> (210)	Cp. Gen. 25, 27, Esau <i>'is šadeh</i> !
dwell in tents	<i>ahlm</i> (212)	Cp. Gen. id. Jacob <i>yošeb 'oha-lim</i> .
produce	<i>bat</i> (213)	Cp. Heb. <i>tebuah</i> . The form <i>bat</i> is detected by Clermont-Ganneau in Larnax Lapethos. 1.10 (v. Cooke, NSI. p. 85). Cp. also Eth. <i>m-b-'a</i> «tribute» (?) .
firstlings	<i>hlm</i> (214)	Cf. Hb. <i>hilulim</i> (Lev. 19, 24). Cp. Robertson-Smith. Rel. Sem. 221 n. 3.
unto his erst- while foe	<i>'eb</i> (221)	Cf. Hb. <i>'oyeb</i> &c. For omission of preposition after vbs. of sacrifice, cf. JRAS 1935, p. 32 n. 137.
libation	<i>msk</i> (224)	= <i>*mnsk</i> rt. <i>n-s-k</i> . But could also mean «mixed wine» > rt. <i>m-s-k</i> .
revert to the pas- sage	<i>yšb lmspr</i> (224)	? Imitation of Eg. rubric <i>ts phr</i> . Note that one of the scribes was pupil of Egyptian Aten p; <i>rnn</i> !

## FRAGMENT A.

## Virolleaud, IV D. Column I.

Hollow Men	<i>elnym</i> (2)	Cf. JRAS 1936, p. 235, n. 6.
on the day when the summer fruit is reaped.	<i>bym qz</i> (5)	Cp. <i>qz</i> on Gezer Agricultural Calendar.
asphodel	<i>'rgz</i> (8)	Recurr elsewhere in RS. Evidently an Asianic loan-word. Meaning a guess, by Virolleaud.

- prescribed offering      *'amr* (10)      Cp. II AB. i. 42: *dqt k'amr*  
     « small beasts, as is prescribed ».  
                                 Cf. Heb. *'-m-r* &c, and Eth.  
                                 sense « shew ». Then cp. Ar.  
                                 *sai'r* (indicated) as name of an  
                                 offering, and cf. in Jewish Mu-  
                                 saph for Festivals: *minhatham*  
                                 *w-niskeyhem ki-m' dubbar*.

## FRAGMENT B.

Virolleaud, IV D. Column 11.

- figs (?)      *tet* (10)      = \*tent; Heb. *t'enah*, Assyr.  
                                         *tittu* &c, but not altogether  
                                 certain. On figs in analogous  
                                 Greek harvest-rites, v. Olck,  
                                 Pauly-Wissowa, RE. VI. col  
                                 2149.

## FRAGMENT C.

Virolleaud, III, D. Col. I.

- its right horn      *grn ymnk* (10)      Virolleaud cps. As. *qarnu*  
                                         *imittišu* cf. *qarnu* « horn » (of  
                                 the moon).
- rain      *er* (15)      Cp. Heb. *fal 'oroθ*, Is. 26, 19  
                                 and Ar. *'a-r-y* « moisture, dew »;  
                                 v. Barth, Etym. Studien, p. 61.
- and behold, the      *wn 'rs* (15)      Cp. Arabic *'-r-s* « plant ».  
                                 planting
- one who roasteth      *sey* (23, 35)      Cp. Arabic *sawa'*, As. *sam|wū*,  
                                 meats                          and cf. development of Aram.  
                                         *g-l-y*.

## FRAGMENT D.

thou wast ever gentle	<i>'anšt</i> (16)	Cf. Heb. <i>'a-n-š I</i> (GB. p. 54b).
baseness of spirit	<i>qlš</i> (17)	Cf. By methathesis, Arabic <i>l-q-š</i> « <i>pravus fuit animus</i> ». As a verb, in a more concrete sense, cf. II AB. III. II; VI. 13.
him who would supplant thee	<i>m'qbk</i> (19)	Cf. Heb. <i>'-q-b I</i> (Gn. 27, 36 &c).
kinsmen	<i>šer</i> (25)	Cf. Arabic <i>far</i> , Heb. <i>šer II</i> « flesh », thence « blood-group ».
Asherite	<i>mt ešryt</i> (28)	<i>mt</i> is Assyr. <i>mutu</i> , Eth. <i>m-t</i> &c « man », used with ethnica; cp. <i>mt.Rpe</i> , <i>mt-Uḥry</i> , <i>mt-Hrnmy</i> &c. and cf. in Hebrew, e. g. <i>'is Jehudah</i> &c.

London, 22 - XII - 1936.

## POSTSCRIPT.

Since completing this manuscript, I have come upon an explanation of one of the most obscure features of the poem. It will be remembered that in Tablet I, Column VI the Virgin 'Anat is described as threatening Aqhat with violence and death, but that she is dissuaded from this course by his promising her lavish gifts, and by his assuring her that she will « yet bear human offspring » (l. 40). 'Anat « figures it in her mind » and is moved to joyful laughter (l. 41).

On the basis of this passage, I have conjectured that the reason for the goddess' hostility toward Aqhat is that she regards him as an upstart usurper of sovereign rights which should properly belong to an offspring the birth of which has been denied to her.

This conjecture now receives a large measure of support from an Egyptian text, quoted by Albright in AJSL XLI. 83, wherein the Syro-Palestinian goddesses 'Anat and 'Ashtareth are described

as «the great goddesses who conceive but *do not bear*». This points unmistakeably to a myth which represented 'Anat as denied the joy of motherhood, and such a myth clearly explains her jealousy of Aqhat on the one hand, and her joy at his assurance of offspring on the other.

It may also be remarked that in Section XIV there is now some doubt as to whether a character Vehud (or Yaphid) ought indeed to be introduced, for the word read as this proper-name may alternatively be construed as 3rd sg. masc. imperfect of an unidentified root *ḥ-d-y*, *ḥ-w-d* or even *ḥ-d-d*. See Montgomery, JAOS, LVI, 1937, p. 444.

THEODOR HERZL GASTER

## UN GIUDIZIO DEL SANTUARIO DI ALEA A MANTINEA

Nel 1887 gli scavi misero in luce presso l'*agorà* dell'antica Mantinea un blocco di pietra mutilo posteriormente e a destra, sul quale era incisa una iscrizione disposta su due colonne e ordinata secondo il sistema stoichedico, iscrizione che con ogni probabilità doveva essere attribuita al V secolo av. Cr.<sup>1</sup>. In età più recente codesto blocco iscritto fu adoperato come base di una statua, le cui tracce sono ancora visibili nella superficie del lato superiore; ma in origine la pietra apparteneva ad un edificio costruito nel sacro recinto della dea Alea, forse al tempio stesso del santuario.

Dall'epoca del suo rinvenimento fino ad oggi molto è stato scritto intorno a questa epigrafe, la cui piena intelligenza veniva impedita, innanzi tutto, dalla difficoltà della lettura, su quella superficie scabra dove le tracce delle lettere più corrose finivano per confondersi con le venature e le spaccature della pietra: condizioni certamente non migliorate dalle intemperie del cielo arcaico, cui l'iscrizione rimase esposta — e forse lo è ancora — dopo essere tornata alla luce. Alle incertezze ed ai mutamenti della lettura corrisposero — ed è ovvio — incertezze e mutamenti della interpretazione. Oggi, grazie ai successivi sforzi del Fougères, dello Hiller von Gaertringen, del Comparetti, del Buck, secondati dagli studi di altri che meno direttamente ebbero ad occuparsi di questo monumento arcaico, la lettura può dirsi stabilita con sicurezza, meno che in un paio di luoghi di non capitale im-

<sup>1</sup> Fougères, Bull. Corr. Hell., XVI (1892), 568 ss.; id., *Mantinea* (1898), 523 ss.; Hiller v. Gaertringen, Abhandl. Berl. Ak., 1911 App. 4, 14 ss.; id., in *Inscr. Graecae*, V 2, 262; Comparetti, Annuario Scuola At., I (1914), 1 ss.; Schwyz, *Dial. Graec. ex ep.*, 661; Buck, Classical Philology, XX (1925), 136 ss. Vedi il resto della bibliografia presso Schwyz, loc. cit.

portanza. Ma, per quanto riguarda il contenuto, mi sembra che qualche cosa possa essere aggiunta a quanto altri ne ha scritto, per arrivare a cogliere di questo importante documento il significato genuino.

Cominciamo col trascrivere la notissima epigrafe, tenendo conto di quanto si è fatto sino all'ultima revisione del Buck per migliorare la lettura del testo.

A, Φδ]φλέασι οἶδε ἵν 'Αλέαν·

Σι]συρνος,

Σ]δ[κλ]ξς,

Φ]λομελ[δας,

5 Θεό[κ]οσσμος,

'Αριστόμαχος,

Δρομέας,

Στίλπας,

Φάνης,

10 "Αδραντος,

'Αντιλαθδας,

Βεθις, ήσοκλαρος,

Θέμιανδρος.

δέσσοις ἀν χρεστέριον κα(κ)κρίνε

15 ἐ γνθσίαι κα(κ)κριθέε τὸν χρεμάτον,

πὲ(τ) τοῖς Φοικιάται<ς> τὰς θεοῦ ἔναι,

κὰ(F) Φοικίας δάσασσθαι τὰς ἄνδος' ἑά(σ)σας.

εἰ τοῖς Φορφλένχοις ἐπὶ τοῖ(δ)δ' ἐδικάσαμεν

ἄ τε θεοῖς καὶ οἱ δικασταῖ, ἀπυγεδομίν[ος]

20 τὸν χρεμάτον τὸ λάχος, ἀπεχομίνος

κὰ(τ) τὸρρέντερον γένος ἔναι:

ἄματα πάντα ἀπὸ τοι ἱεροῖ, Ἰλαον ἔναι.

εἰ δ' ἄλλασις ἔστοι κὰ(τ) τὸνν[υ] ἴνμενφὲς ἔναι.

B, εὐχδλὰ [δ]<sup>l</sup> ἄδε ἔ[σ]ετοι τοι ἀλ[ιτερίδι]

25 εἰ σις ἵν τοιεροῖ τὸν τότε [ἀπυθανόντον

φονές ἔστι, εἰσ<sup>l</sup> αὐτὸς εἰσ<sup>l</sup> [τὸν ἐσγόνθν

σις κὰ(τ) τὸρρέντερον, εἰσ<sup>l</sup> τ[ὸν ἀνδρῶν

εἰσ<sup>l</sup> τὰς φαρθένδ, ἴνμενφὲς ἔναι κὰ(τ)

τὸ χρεστέριον · εἰ δὲ μέ, Ἰλα[ον ἔναι.

30 εἰ Θέμιανδρος φονές ἔστι εἰσ<sup>l</sup>

τὸν ἀνδρὸν εἴσε τὰς φαρθέν[δ]  
 τὸν τότε ἀπυθανόντὸν ἐν το[λεοτ  
 καὶ μὲ προ[σ]ομιχαγενὲς τὸ Φέρ[γδ  
 τὸ τότε ἐόντος, ἐν μόνφον θε[ναι·  
 35 εἰ δὲ προσομιχαγενὲς τὸ Φέργ[δ  
 καὶ μὲ φονές, θλαυ ἐναι.

- A 8, Il Comparetti legge — — απας; ma sembra preferibile la lettura dello Hiller, Στίλπας (o Στιλπάς), tanto più che questo nome è testimoniato da altre fonti.
- 10, Sembra più rispondente alle tracce della iscrizione la lettura Ἀδραντος, nome noto da altre fonti, che non quella Ἀκραντος proposta dallo Hiller e poi accettata dallo Schwyzer.
- 12, Ηέσκλαρος è inciso dopo uno spazio vuoto di cinque lettere. Il Comparetti lesse ήὲς κλάρος (= εξ κλήρους), intendendo questo accusativo plurale come retto dal verbo Φέρεται della linea 1: si tratterebbe, in corrispondenza alla interpretazione da lui proposta di tutta l'epigrafe, di sei lotti di terreno dovuti al santuario di Alea dai debitori che l'iscrizione ricorda. Questa lettura del Comparetti fu giudicata attraente dal Buck; ma, in verità, essa non sembra accettabile, ed è molto meglio tornare alla primitiva interpretazione di Ηέσκλαρος come nome proprio di persona, che il lapicida abbia aggiunto in un secondo momento alla serie dei nomi ch'egli aveva già incisi. Infatti, a parte la difficoltà del ξ espresso con la lettera σ mentre a l. 23 il medesimo suono viene rappresentato dalla caratteristica lettera dell'alfabeto di Mantinea che qui rendo con σ, non si capirebbe la discordanza fra il numero dei debitori che sarebbero 12 e il numero dei lotti. E poi perchè ήὲς κλάρος sarebbe stato aggiunto nel luogo dove noi lo vediamo, e non alla prima linea, dopo Ἀλέαν, dove sarebbe stato il suo posto naturale e dove non mancava lo spazio per accoglierlo?
- 15, Il Buck ha giustamente dimostrato che tanto il γνῶσιδίκα κριθέες dello Hiller quanto il γνῶσια κα κριθέε del Comparetti debbono essere respinti. Con la nuova lettura il senso torna benissimo: « colui che l'oracolo abbia condannato o che in seguito a processo (γνῶσια = γνῶσις = cognitio causae) sia stato condannato (alla confisca) dei beni, ecc. ». Nè fa eccessiva difficoltà, in questa epi-

grafe arcaica e — per stile — non molto accurata, il brusco mutamento di soggetto.

18. La lettura ἐδικάσαμες sostenuta dallo Hiller, al quale era sembrato di scorgere sulla pietra la parte inferiore del ξ finale, è stata giustamente respinta dal Comparetti e dal Buck. Chè anzi, se qualcosa si riesce a vedere sulla pietra, questo è proprio la parte inferiore dell'asta sinistra di un ν. Così può dirsi eliminato definitivamente il problema di non facile soluzione relativo alla presenza di un ἐδικάσαμες nel dialetto arcaico di Mantinea.
21. Deve essere senz'altro escluso il χατορρεντέρον proposto dal Comparetti in luogo della precedente e persuasiva lettura κὰ(τ) τρόρεντερον. E in realtà gli *istigatori* del Comparetti (chè in tal modo egli intende il sostantivo di nuovo conio χατορρεντέρες) nacquero da un'errata interpretazione di tutto il testo.
22. La lettura σις, assolutamente certa, esclude il supplemento proposto dallo Hiller, e poi accettato dallo Schwyzer, εἰ δ' ἀλλα σι[v]. Invece riesce molto persuasivo lo εἰ δ' ἀλλασις (=ἀλλαξις) ἔπατος (*si mutatio admittatur*), che lo Schwyzer non senza incertezza propone. Chè la difficoltà consistente nell'essere un ξ rappresentato da quella caratteristica lettera dell'alfabeto di Mantinea, il cui valore sembra oscillare tra un suono di sibilante ed uno di dentale, è largamente compensata dalla chiarezza che, con questa lettura, acquista il passo della epigrafe. Cfr. il verbo χαταλλάσσειν (= trasgredire) nella iscrizione di Tegea, I. G., V 2, 3 (= Schwyzer, 654), l. 2; il quale corrisponderebbe bene alla espressione ἀλλαξις κὰ(τ) τὸννυ of our epigrafe.
- B 24. Credo che il supplemento più probabile sia quello già da tempo escogitato ἀλιτερίο:. Bisogna tuttavia notare che il λ oggi non si legge più. Lo ἀ[πεχομένο: del Comparetti deriva da una non giusta interpretazione del termine εὐχελά e, in generale, di tutta l'epigrafe.
26. Il Comparetti, sempre partendo dal suo punto di vista, suppone non bene εἰσε [πεδ' αἴτοι ἐσν.
30. In Θέμιστρος il Θ sembra presentare la forma che, in questa epigrafe, ha il Φ, cioè un circolo con un punto nel mezzo, per il quale passa una linea verticale. Ma non si potrebbe assicurare che la linea verticale non fosse piuttosto un difetto della pietra.
34. Al Buck si deve la giusta lettura τὸ τότε ἐόντος, la quale

molti anni prima era stata proposta dal Darestè e dalla quale consegue, alla fine della linea precedente e a l. 35, il supplemento τῷ Φέ[ργο] (invece di τῷ Φέ[ργον], supplemento che del resto era già stato adottato dal Comparetti, se pure in senso diverso. Alle ll. 33 e 35 il Comparetti intendeva a ragione προσσθήγενές, cioè un nominativo singolare maschile invece di un προσσθήγενές neutro.

Il Θ di προσσθήγενές sembra essere attraversato, come quello 35, di Θέμανδρος alla l. 30, da una riga verticale.

Ed ora cerchiamo di penetrare nel significato del testo.

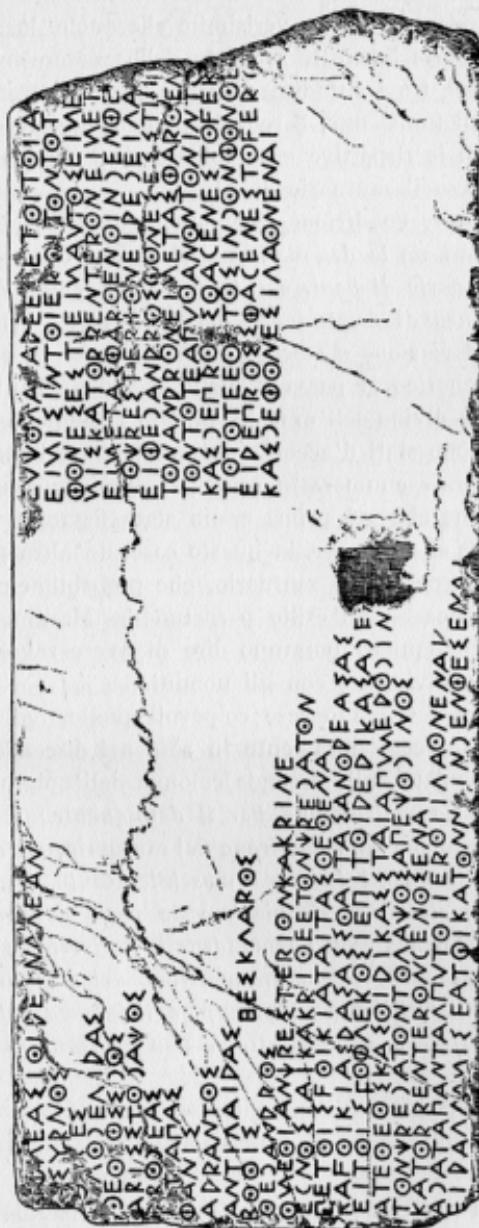
L'epigrafe comincia con l'enumerare tredici persone, delle quali si dice ch'esse si sono rese debitrici verso Alea, cioè verso il santuario di codesta divinità. Di che cosa esse siano debitrici e donde provenga questo loro obbligo verso Alea sarà detto in seguito. Poi sono riferiti vari articoli di legge, i quali — evidentemente — si adattano al caso dei debitori che sono stati enumerati.

Il primo articolo sembra avere un carattere generale, si da potere essere applicato in qualsiasi occasione. *Se contro alcuno l'oracolo abbia pronunciato una condanna, o in seguito a processo egli sia stato condannato (alla confisca) dei beni, (questi beni) insieme con i coloni siano della dea, e si spartiscano le case che sono in più* (cioè di quelle abitate dai coloni).

Notiamo anzitutto che la confisca dei beni poteva avvenire in seguito a condanna divina, attraverso la bocca infallibile dell'oracolo, oppure dopo un regolare processo istruito da giudici umani. Si tratta, ad ogni modo, di una confisca totale dei beni immobili: le terre, insieme con i coloni che le coltivano e che — come di regola — ne seguono le sorti, debbono entrare a far parte delle sostanze del santuario; le case, se ve ne siano oltre quelle occupate dai coloni, debbono essere spartite. L'espressione πὲ(τ)  
τοῖς Φοινικᾶται<ς> τὰς θεὸς ἔντα: era stata intesa finora, a parte una tortuosa ed arbitraria spiegazione del Comparetti che qui è forse inutile riferire, nel senso che il condannato venisse ad essere *con* i suoi coloni proprietà della dea, oppure che egli venisse a trovarsi *fra* i coloni della dea: interpretazioni che a un dipresso si equivalgono, in quanto ambedue ammettono che il condannato venisse a perdere la sua libertà per fare di sè, oltre che delle

proprie cose, una sostanza del santuario di Alea. Ma, se si accetta questa interpretazione, come si può spiegare quanto l'iscrizione ci dice nel secondo articolo di legge, che cioè i condannati dopo avere consegnato i loro beni debbano per sempre tenersi lontani dal santuario, essi ed i loro discendenti in linea maschile (*ἀπεχομένος καὶ τὸ πρότερον γένος ἔναις ἀμάτα πάντα ἀπὸ τοῦ οἴσποτος*)? Perchè imporrebbe la dea questo allontanamento dal proprio recinto sacro a persone che sarebbero ormai divenute cosa sua? Senza dire che apparirebbe strana una confisca nella quale, oltre i beni, si sequestrassero le persone. Invece con la nuova interpretazione il senso corre perfettamente, e, d'altra parte, è molto facile dedurre un *τὰ χρέματα* come soggetto di *ἔναις* dal *τῶν χρέμάτων* della l. 15. Si spiega così anche, e assai bene, la l. 17, con quel suo *ἄνοδα*, il quale — come si vede — non deve essere preso nel valore locale di *sopra*, ma in quello pari al latino *insuper*, che già ebbe a dargli — non a torto — il Comparetti.

Ma come dovremo intendere il *δάσασσθαι* della l. 17? In altri termini, fra chi debbono essere divise le case che sono in più di quelle abitate dai coloni? Non è improbabile che la sparizione avvenisse fra i cittadini stessi di Mantinea. Infatti, se esisteva un tesoro del santuario di Alea, non doveva ancora esistere — in questa età — un vero e proprio tesoro dello Stato, inteso come un fondo comune al quale confluissero e nel quale fruttassero per l'interesse di tutti i cittadini gli avanzi del bilancio e qualsivoglia altro incremento. Il tesoro dello Stato doveva essere, in fondo, l'insieme delle singole proprietà; sì che un accrescimento della proprietà statale veniva ad essere un incremento della ricchezza dei singoli suoi componenti. Non molto diverse dovevano essere le condizioni in Atene all'inizio del V secolo; tant'è vero che quando nel 483/2, venute in luce nuove preziose vene metallifere nelle miniere del Laurio, le entrate pubbliche furono improvvisamente e di molto accresciute, si pensò di distribuire — come di solito — questo sopravanzo tra i cittadini; e certamente la cosa sarebbe andata in questo modo, se Temistocle non si fosse opposto alla vecchia e pericolosa abitudine riuscendo a far devolvere la ricchezza che il suolo dell'Attica aveva in quell'anno provvidamente largita ai suoi figli per la costruzione di quella flotta che di lì a poco doveva salvare Atene e la Grecia dal pericolo per-



Iscrizione arcaica di Mantinea.

siano<sup>1</sup>. Così appare del tutto verisimile che anche la spartizione della quale ci parla la nostra epigrafe debba essere intesa come una distribuzione fra i cittadini di Mantinea. Del resto non doveva trattarsi di gran cosa; perché la parte maggiore e migliore — i terreni con le rispettive case coloniche ed i coloni stessi — se l'era già presa il santuario di Alea.

- Ll. 18-22 *Poichè a queste condizioni (cioè quelle esposte sopra) giudicammo i debitori sia la dea sia i giudici, se essi consegnino (ciascuno) la (sua) parte di beni, e si tengano per sempre lontani dal santuario in linea di discendenza maschile, vi sia benevolenza; se invece una deviazione si faccia da queste norme, vi sia biasimo.*

Dal caso generico si passa a quello specifico. Tanto la dea, cioè la giustizia divina dell'oracolo, quanto i giudici, cioè la giustizia umana, sono stati d'accordo nel condannare le tredici persone che l'epigrafe enumera in principio alla confisca dei beni, secondo le norme che già prima erano state fissate a Mantinea. Ma alla confisca si aggiunge, in questo caso, un'altra gravissima pena: l'esilio perpetuo dal santuario, che probabilmente equivaleva — in pratica — all'esilio perpetuo da Mantinea. Solo a questi patti i condannati potranno dire di avere regolato i propri conti con la divinità e con gli uomini.

Ma di che cosa si erano rese colpevoli quelle tredici persone per essere punite così duramente in sè e nei discendenti loro? La risposta ci è data dalla seconda colonna dell'epigrafe.

- Ll. 24-36 *Vi sarà questa maledizione per il delinquente: se alcuno è uccisore di coloro che allora perirono nel santuario, sia egli stesso sia uno dei discendenti in linea maschile, tanto degli uomini quanto della fanciulla, vi sia biasimo da parte dell'oracolo; se no, vi sia benevolenza. Se Themandros è uccisore sia degli uomini sia della fanciulla che allora morirono nel santuario, e non spettatore del misfatto allora avvenuto, egli incorra nel biasimo; se invece è spettatore del misfatto, e non uccisore, vi sia benevolenza.*

Mentre i precedenti commentatori avevano inteso lo εὐχεῖα della l. 24 nel solito senso di *imprecazione o maledizione*, il Com-

<sup>1</sup> Erodoto, VII 144; Aristotele, *Aθ. πολ.*, XXII 7. Cfr. De Sanctis, *Attis*, 376 s.

paretti preferì di riconoscere in esso il significato contrario, di *deprecatio* o di *excusatio poenae*; ma evidentemente a torto. Si tratta, infatti, di una nuova pena, e — se si guarda bene — di una pena più sottile ma non meno temibile di quelle finora ricordate. Dopo avere decretato, insieme con i giudici, la confisca dei beni e l'allontanamento perpetuo dal santuario, l'oracolo si rivolge alla coscienza stessa dei condannati. Se alcuno sa di essere stato assassino, o se lo è stato uno dei suoi discendenti in linea maschile, la maledizione dell'oracolo gravi su quella famiglia, oltre la pena della confisca e quella dell'esilio. Sembra, dunque, che un delitto sia stato commesso nel santuario di Mantinea: l'uccisione di certi uomini e di una fanciulla. E non è chi non veda la gravità della cosa, pensando che il sangue era corso entro il sacro recinto della dea, e che violenza era stata fatta su persone le quali molto probabilmente avevano cercato rifugio entro quei termini inviolabili, divenendo protetti di Alea e quindi sacri anch'essi. Si tratta di un caso nefando di *ἀσέβεια*, di empietà manifesta. Tredici persone, quelle che l'epigrafe enumera da principio, sono implicate in questo delitto. L'oracolo ed i giudici, concordi, le condannano alla confisca dei beni e all'esilio perpetuo dal santuario. Sembra, però, che non sia accertata di ognuno la vera responsabilità; anzi nemmeno si può dire con sicurezza se uno si sia, o no, macchiato della colpa vera e propria di omicidio. La giustizia non indaga più oltre; ma la dea aggiunge, per coloro che veramente sono stati gli esecutori del delitto, la sua maledizione. Un avvertimento particolare si fa per uno degli imputati, Themandros, il quale — a quanto sembra — aveva cercato di dimostrare che egli era stato semplicemente spettatore del misfatto (così mi sembra si debba intendere, col Buck, l'espressione *προσσταγενὲς τῷ Φέργῳ*). E anche qui l'oracolo si rivolge alla coscienza dell'uomo: se egli veramente ha ucciso, sia maledetto; se no, bastino la confisca e l'esilio.

Intesa in questo modo, l'epigrafe ci offre un senso perfettamente chiaro ed organico: un caso di *ἀσέβεια*, e tanto grave quale quello della violazione dell'asilo e della strage entro il santuario, è punito dalla giustizia divina e da quella umana, con ben comprensibile severità, mediante la totale confisca dei beni immobili e l'esilio perpetuo dal santuario per il condannato e per i suoi

discendenti mascolini; l'oracolo aggiunge la sua maledizione per gli omicidi. Non si tratta, quindi, di un isolato e mirabile esempio di misericordia avvenuto cinque secoli prima della rivelazione cristiana, come pensò il Comparetti basandosi sulle sue, a dir vero, un po' arbitrarie conclusioni, ma di una giustizia che nulla ha di insolito e di strano nel mondo religioso e politico degli antichi Greci, i quali punivano il delitto di empietà con le multe o con la confisca totale dei beni, con l'esilio temporaneo o perpetuo, e persino con la morte, a seconda della gravità minore o maggiore dei casi. Così, per esempio, da una iscrizione ateniese che il Comparetti stesso ricorda<sup>1</sup> apprendiamo che nel 376/5 alcuni cittadini di Delo erano debitori (*ἀρψλον*) per empietà (*ἀσεβείας*) di una multa di 1000 dramme per ciascuno e dell'esilio perpetuo (*ἀειφυγία*), perché avevano condotto gli Amfizionи fuori del santuario di Apollo Delio e li avevano battuti (*ὅτι: [και] ἐκ τοῦ λέπο τοῦ Αἰπόλλωνος τῷ Δημήτρῳ ἤγου τὸς Ἀμφικτύονας καὶ ἐτυπον*). Per quale ragione i condannati avessero voluto condurre gli Amfizionи fuori del santuario prima di malmenarli, è chiaro: perchè qualsiasi misfatto, accadendo entro i limiti sacri, veniva ad essere incomparabilmente più grave. Tuttavia l'astuzia di questi Delii sembra servisse a poco, in quanto la condanna a 1000 dramme e all'esilio perpetuo non si può dire piccola cosa. E, del resto, alla gravità della colpa e quindi della pena avrà certo contribuito la dignità degli uomini — gli stessi Amfizionи — che i condannati avevano colpiti; anzi per l'appunto questa dignità, che derivava dallo strettissimo rapporto esistente tra gli Amfizionи e la sacra sede del dio delio, aveva fatto sì che quelle battiture prendessero il nome di *ἀσέβεια*.

A Mantinea le vittime erano molto più oscure, ma il delitto era più grave ed era stato commesso proprio dentro i limiti sacri; perciò giustamente la pena consiste, oltre che nel perpetuo esilio dal santuario, nella confisca totale dei beni. E forse l'incertezza nel fissare la responsabilità di ciascuno degli imputati fu quella che salvò i colpevoli dall'estremo supplizio. Ma ciò che nel giudizio sacro di Mantinea è specialmente notevole consiste nel tentativo che l'oracolo fa di entrare nelle coscienze degli imputati

<sup>1</sup> *Inscr. Graecae*, II 814 (=II-III<sup>2</sup> 1635), a B 134 ss.

per toccare di esse le intime e più sensibili corde. L'ultimo giudizio si compie là dentro, nel silenzio dell'anima; e se la voce infallibile avrà pronunciato la parola di condanna, l'oracolo sa, e vuole credere, che un peso mortale graverà sull'omicida per tutta la vita.

MARGHERITA GUARDUCCI

*R. Università di Roma.*

# DER ISLAM IM WANDEL ABENDLÄNDISCHEN VERSTEHENS

Eine religionshistorische Studie

Die Berührung der abendländisch-christlichen Kultur mit dem Islam gehört mit zu den wichtigsten Epochen der europäischen Geistesgeschichte. Begann doch damit eine folgenreiche, ernste Auseinandersetzung des Christentums mit einer exklusiv-dynamischen Religion synkretistischen Ursprungs, die das Erbe des asiatisierenden Hellenismus<sup>1</sup> übernommen hatte. Die völkerpolitische Krise wurde in erhöhtem Masse zur religiösen Krise des ganzen Abendlands. Die dadurch bedingte Auflockerung des Glaubensbesitzes erhellte am Besten aus den vielgenannten Versuchen des Spaniers Raymundus Lullus, der durch seine *Ars magna* (1288), ein durch mathematisch-logische Kategorien gestützte kombinatorisches System, auf rationalem Weg die Ueberlegenheit des Christentums gegenüber dem Islam zu erweisen suchte<sup>2</sup>. Diesem apologetischen Zweck sollte auch die erste Uebersetzung des Korans durch Petrus Venerabilis<sup>3</sup>, einem Freund

<sup>1</sup> Vgl. dazu C. H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (1931) S. 17: «Der Islam ist eben nichts anderes als weiterlebender, auf die Dauer sich aber immer mehr asiatisierender Hellenismus».

<sup>2</sup> Vgl. dazu meine Untersuchung: *G. W. von Leibniz und die China-Mission* (1920) S. 43 f.; 87 und die hier zitierte Literatur. — Ferner S. Zwemer, *Raymundus Lullus. Der erste Mohammedanermisionar*. — B. Altaner, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens*. Histor. Jahrbuch der Görres-Ges. 48. Bd. (1928) S. 586 ff. — A. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam* (1896) S. 43 ff. — Gallus Manser, *Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts* (1915) S. 23 f.

<sup>3</sup> S. dazu die etwas ungleich geratene missionarische Untersuchung; *Der Islam und der christliche Verkündigung* von Gottfr. Simon (1920) S. 24 ff.

Bernhards von Clairvaux, dienen, zu der ihm die Anregung eine Visitationsreise nach Spanien gegeben hatte und die in ihrer Art einen dankenswerten Versuch darstellt, in der Christenheit eine relativ richtige Auffassung und Würdigung des Islam als Religion anzubahnen<sup>1</sup>. Wenn die Kreuzzüge dies vielfach nicht vermochten, so mag dies mit daran liegen, dass die religiöse Bildung der Kreuzritter allzu gering war, weil die einzigen Träger einer tiefen, gelehrteren Bildung damals die Geistlichen gewesen sind. Immerhin werden vom 13. Jahrhundert ab die religionsvergleichenden Schriften der Scholastiker häufiger (Wilhelm von Auvergne, Ricoldus von Montecroce<sup>2</sup>, der in Bagdad studiert hatte) und tragen bei zu der sich langsam durchsetzenden Idee eines religiös-universalen Theismus. Eine bedeutungsvolle Stellung nimmt hier der deutsche Kardinal Nicolaus von Cusa ein, der durch seine weitherzige Auseinandersetzung mit den im Koran niedergelegten mohammedanischen Vorstellungen einen Markstein in der literarischen Behandlung der Türkenfrage bildet<sup>3</sup>. In seiner Schrift *Cribratio Alchorani* (1460-61) berichtet er über die Geschichte seiner Beschäftigung mit der Religion des Koran, von dem er schon in Basel eine Uebersetzung besessen hat und den

<sup>1</sup> A. Keller, a. a. O. S. 41 f.

<sup>2</sup> Ueber Ricoldus de Monte Crucis O. P. s. R. Streit, *Bibliotheca Missionum* Bd. IV (1925), S. 37 f.

<sup>3</sup> Rud. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck* (1929) S. 170. — Für die christlichen Theologen des frühen Mittelalters war Mohammed der « falsche Prophet », dessen Herrschaft nicht lange dauern werde und nach der Offenbarung S. Johannis ein Zeichen des nahen Weltendes sei. Besonders seit den Kreuzzügen setzte sich auch im Abendland mehr und mehr die Anschauung durch, dass der Islam als etwas Widergöttliches anzusehen sei. Die Ansicht war allgemein verbreitet, die Araber seien Heiden und verehrten Götzen. Wolfram von Eschenbach spricht im Parzival von der « Heidenschaft » in Marokko und Persien, Damaskus und Baldag (Bagdad) und meint damit zweifellos die Muslim. « Auch Apollo, Pluto, Diana und andere aus der klassischen Literatur bekannte Götter wurden den muhammedanischen Arabern, Persern, Türken und Afrikanern beigelegt ». Die berühmte *Legenda aurea* des Erzbischofs Jacobus de Voragine (gest. 1298) berichtet: « Das gesamte Arabervolk verehrte neben Magumet die Venus als Göttin ». Aber auch umgekehrt wurden die Christen von den Muhammedanern als Heiden, Polytheisten und Götzenanbeter bezeichnet, was besonders stark in der Volksliteratur hervortritt (R. L. Iselin, *Der Untergang der christlichen Kirche in Nordafrika*, 1918, S. 50 ff.).

er sich von den Franziskanern in Konstantinopel aus dem arabischen Urtext habe erklären lassen<sup>1</sup>. Schon ganz im Sinne einer religiösen Aufklärung erstrebt der Cusaner eine Einigung der Religionen auf dem Weg der Reinigung von allen differenzierenden Bildlichkeiten. Auch « die Götzenbilder der Inder sind nichts Unrechtes, sofern sie nur veranschaulichen und nicht die Stelle eines Bewegers und Schöpfers einnehmen wollen »<sup>2</sup>.

Ein Beweis, wie sehr man auch unter den Bekennern des Islam danach strebte, andere Religionen kennen zu lernen, ist das Werk: *Kitâb al-Milal wan Nih'âl*, d. h. 'Buch der Religionsparteien, und Philosophenschulen', dessen Verfasser, der orthodoxe Muslim Abu'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni (1086-1153 n. Chr.) die Absicht hatte, darin alle religiösen und philosophischen Ansichten der ganzen ihm bekannten Menschheit zu beschreiben<sup>3</sup>, ferner der *Fihrist* des Abû'l-Fâradsch Muhammâd ben Ishâq al-Warrâk aus dem 10. Jahrh., der auf guten Quellen beruht und sich bemüht, über den Manichäismus zu orientieren<sup>4</sup>. So tritt uns

<sup>1</sup> Deutsche Uebersetzung der Sichtung (Kritik) des Alchoran bei F. A. Sharpff, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Ueersetzung* (1862) S. 300 ff. — R. Stadelmann a.a.O.S. 169. — Im Eingang zu seiner Epistel von der Türken-Religion (1530) in der Lutherausgabe von H. H. Borcherdt VII, 217 ff. erwähnt der Reformator « N. des Cusas Confutatio oder Cibratio Alcorani », fügt aber hinzu: « Den ganzen Alcoran habe ich aber auf diese Stunde noch nicht gesehen ». In den Erläuterungen zu Luthers Epistel schreibt P. Joachimsen a.a.O.S. 170: « In den Zeiten der Türkengefahr, als Papst Pius II. auf dem Kongress von Mantua 1459 noch einmal die alte Kreuzzugsbegeisterung zu erwecken suchte, wollte ihn der gelehrteste Deutsche des 15. Jahrhunderts, Nikolaus von Cues, durch seine Cibratio Alcorani (1460) unterstützen » (S. 354).

<sup>2</sup> R. Stadelmann a.a.O.S. 166. In rationalistischem Sinn deutet Nikolaus von Cusa auch die sinnlichen Paradiesvorstellungen der Araber um, wenn er meint der Gesetzgeber des Koran konnte nur durch diese Bilder (per hanc similitudinem) symbolisch darstellen, dass das Jenseits die Erfüllung aller Wünsche sei, es wäre die einzige Möglichkeit dem ungebildeten Volk Sehnsucht nach Höherem beizubringen.

<sup>3</sup> S. die Uebersetzung von Th. Haarbrücker I. Teil (1850) « Die Behandlung der christlichen Sekten lässt einen wohl begründeten Schluss auf die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der anderen Stücke zu und zeigt, dass seine Darstellung auf schriftlichen Quellen und wirklicher Forschung beruht. Freilich geht er vielfach recht unkritisch vor und bringt mitten unter echt Geschichtlichem viel Fabelwerk ».

<sup>4</sup> Vgl. dazu G. Flügel, *Manti, seine Lehre und seine Schriften*. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abû'l-Fâradsch Muhammâd ben Ishâq al-Warrâk, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Jakub an Nadim,

allenthalben entgegen, worauf J. Guttmann besonders hingewiesen hat, wie innerhalb des islamischen Kulturreises schon im 10. und 11. Jahrhdt. die unmittelbare Berührung nicht nur mit Juden- und Christentum, sondern auch mit persischer und indischer Religion eine Stimmung der Aufklärung geschaffen hat, die wissenschaftlich zu bedeutenden Ansätzen der Religionsvergleichung, religiös zu kritischer Stellung gegenüber den Traditionen des eigenen Glaubens führte. Ja « die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Religion in ihrem sittlichen Gehalt wird bei Ibn Roschd (Averroes) zu einer theoretischen Bestimmung des gemeinsamen Wesens der Religionen »<sup>1</sup>. Das Zusammentreffen zwischen der christlichen und griechisch-arabischen Weltanschauung in den Jahren 1159-1250 war nicht nur philosophiegeschichtlich von ungeheurer Bedeutung<sup>2</sup>, sondern bahnte die Wege zu ernster gegenseitiger Auseinandersetzung des Wesensgehalts der

im Text, nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Male herausgegeben (Leipzig, 1862).

<sup>1</sup> S. J. Guttmann, *Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken* (Festschrift, 1922; S. 145 ff.) S. 179. — « Die unmittelbare Berührung des Islam nicht nur mit dem ihm historisch vorangehenden Juden- und Christentum, sondern auch mit persischer und indischer Religion, hat hier schon so früh eine Stimmung der Aufklärung geschaffen, die wissenschaftlich zu bedeutenden Ansätzen der Religionsvergleichung, religiös zu kritischer Stellung gegenüber den Traditionen des eigenen Glaubens führt. Die Bekänner der verschiedenen Religionen kommen nach einem bekannten Bericht zu regelmässigen freundschaftlichen Religionsgesprächen zusammen, in denen jede Berufung auf dogmatische Autoritäten irgend einer positiven Religion verpönt ist und der Wahrheitsanspruch der einzelnen Religionen in freier und unbefangener Prüfung ermittelt werden soll (S. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, S. 241 f.). — Derartige Religionsgespräche fanden auch am Hof Kaiser Akbars des Grossen (1542-1605) in Indien statt; es waren abendländische Zusammenkünfte in dem 'Ibūdat Khāna in Fathpur Sikri, bei denen der Kaiser selbst den Disputationen zwischen Christen, Juden, Muhammedanern, Brahmanen, Buddhisten und Parsis zu präsidiieren pflegte (R. Garbe, *Kaiser Akbar von Indien. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem 16. Jahrhdt.*, 1909, S. 37). — Auch Wilhelm von Rubruk berichtet von einer Disputation zwischen Katholiken, Buddhisten, Nestorianern, Armeniern und Muhammedanern, die am Vorabend von Pfingsten des Jahres 1254 in Karakorum am Hofe des Grosskhans stattgefunden hat (A. Batton, *Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tataren* (1921) S. 59).

<sup>2</sup> Vgl. dazu M. Horten, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients* (1924) S. 200 f.). — Auch T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901) S. 153 ff.

in den Gesichtskreis gelangten Religionen. Durch die allmählich eindringenden kritisch-religionsphilosophischen Ideen arabischer Dialektiker wurde eine Art Skepsis ausgelöst, für deren Stimmung die berüchtigte, auch Kaiser Friedrich II in den Mund gelegte Lehre von den drei grossen Betrügern (Mose, Jesus und Mohammed) charakteristisch ist<sup>1</sup>. K. Heim weist in seiner Studie: *Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit* mit Recht darauf hin, wie «es religionsgeschichtlich interessant wäre, einmal einen Vergleich zu ziehen zwischen der Auseinandersetzung des Aristotelismus mit dem Koran und dem späteren Kampf des Aristotelismus mit der Bibel»<sup>2</sup>. Gerade auch aus diesen religionsphilosophischen Spekulationen über den Wahrheitsgehalt der mit Offenbarungsansprüchen auftretenden Religionen, Islam und Christentum, ging auch der dialektische Satz von der doppelten

<sup>1</sup> S. Darüber jetzt die grundlegende Biographie von E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite* (2 Bde, 1921) S. 455 ff.: «ein Nachweis, dass Friedrich das berüchtigte Wort von den drei Betrügern (Christus, Moses und Mohammed) gesagt oder nicht gesagt, ist nicht zu führen. An und für sich war er gewiss imstande, noch viel Schlimmeres zu sagen... aber wenigstens erfunden hat er das Wort bestimmt nicht, da schon ein Menschenalter zuvor ein Lehrer der Theologie zu Paris — Simon von Tournai — diesen Satz aufstellte, um an dessen Widerlegung die eigene dialektische Gewandtheit zu zeigen». — Das namentlich handschriftlich vielverbreitete 'Buch von den drei Betrügern' (*De tribus impostoribus*), über dessen dunkle Herkunft schon F. Mauthner im 1. Band von *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland* (1920) S. 311 ff. (s. auch Bd. IV, S. 448 f.) berichtete, ist jetzt durch die aufschlussreiche Dissertation von J. Presser, *Das Buch De Tribus Impostoribus* (von den drei Betrügern) (Amsterdam, 1926) als Fälschung angenommen worden: Es «ist nichts anderes als ein von einem gewissen Straube 1753 herausgegebener Druck nach einer vorhandenen Handschrift 'De impostoribus Religionum'... Straube wollte durch die fiktive Jahreszahl 1598 den Eindruck erwecken, dass es sich hier um Exemplare eines Druckes aus dem 16. Jahrhundert handelte; nicht nur der Titel, auch die Jahreszahl ist hier falsch; der ganze Druck vom Jahre 1598 ist eine Mystifikation!» (S. 110). Wie der Verfasser weiterhin feststellt, ist aber das Buch *De Impostoribus Religionum* wohl mit ziemlicher Bestimmtheit zwischen 1685-95 von einem gewissen Johann Joachim Müller geschrieben, der beim Niedergericht in Leipzig als Aktuar tätig war und 1733 starb (S. 115 ff.). Doch vgl. dazu jetzt J. Charpentier, *The Livro da Seita dos Indianos Orientais* (1933), Introduction S. xxxv f., woselbst im Anschluss an W. Caland das Jahr 1598 als ursprünglich angesehen wird, da in der Schrift erstmals die Veden erwähnt sind.

<sup>2</sup> K. Heim, *Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit* in: *Studien zur systematischen Theologie* f. Th. v. Häring, 1918, S. 2. — S. auch M. Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit* (Jen. Diss.), 1868.

Wahrheit hervor, der aufklärerischen Richtungen einen gewissen Schutz bot.

Schon Roger Bacon war in seinem *Opus Majus* (1266-68) bemüht, der religiösen Erscheinungsform des Islam im Umkreis der Religionen gerecht zu werden, indem er religionsphilosophische Gedankengänge eines Avicenna und Alfarabi über das Wesen der Offenbarung ausdrücklich anführt<sup>1</sup>, und Jean Bodin hat in dem berühmten Religionsgespräch *Heptaplomeres* dem Vertreter des Islam, Oktavius, einem türkischen Renegaten, der im Verlauf des religiösen Gesprächs die Geschichte seiner Bekehrung erzählt, aus dem tiefverwurzelten Gefühl einer Verwandtschaft aller Religionen heraus die Gleichberechtigung mit den anderen Religionen zuerkannt, die den monotheistischen Gottesglauben und das sittliche Bewusstsein als Wesensmerkmale der ältesten natürlichen Religion an sich tragen<sup>2</sup>.

Wohl als eine Art Vorläufer dieses vielgelesenen Religionsgesprächs *Heptaplomeres* von Jean Bodin darf der 1508 zu Augsburg von dem Kissinger Augustiner Johannes Stamler veröffentlichte *Dyalogus de diversarum gentium sectis et mundi religionibus in modum Comici dramatis formatus: De Tartarorum: Saracenorum: Turcorum: Judeorum et Gentilium Sectis et Religionibus ac eorundem confutatione* angesehen werden, wobei die Form des Zwiegesprächs zwischen Rudolphus Laicus, Oliverius Doctor, Triphon Phisicus, Balbus Orator, Arnestus apostata und Samuel Judeus mehr stilistische Einkleidung ist, um in instruktiver Weise über auffallende religiöse Bewegungen in Vergangenheit und Gegenwart (Secta Bohemiarum Hussitarum, Secta Machometi, Opinio Jacobitarum u. a.) mit historischen Erläute-

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Ausgabe des *Opus Majus* von J. H. Bridges (1897), Vol. II, S. 385 f: « Et hoc est quod Avicenna docet in Radicibus Moralium, et Alpharabius in Moralibus. Oportet enim, ut dicit Avicenna, quod unus sit mediator Dei et hominum, et vicarius Dei in terra, qui recipiat legem a Deo et promulget eam. De quo ait Alpharabius, Cum probatum fuerit quod advenit nobis per inspirationem a Deo non est possibile ut sit mendax. Et cum certificaverimus veritatem hujusmodi, tunc oportet quod remaneat illud quod dicit ».

<sup>2</sup> Vgl. dazu G. E. Guhrauer, *Das Heptaplomeres des Jean Bodin* (1841) S. LIII. S. auch Wilh. Dilthey, *Ges. Schr.* II (1914), S. 147: « Octavius, der Repräsentant des Mohammedanismus, hat nicht die historische Lebendigkeit der herrlichen Saladinfigur ».

rungen zu berichten. Mit einem Hinweis auf den durch Christof. Columbus und Albericus Vespuclius jüngst entdeckten neuen Erdteil — ein Beweis für den Eindruck dieses Ereignisses — und mit der Bemerkung: « Scripsisti nuper ut te de insulis super Gangem dudum inventis... certiorem redderem: atque Tartarorum, Saracenorum, Turcorum & Judeorum mores & sectas brevius quo possim conscriberem », bringt er neben einer Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Tartaren, auch eine ziemlich ausführliche Darstellung der 'Secta Machometi', besonders auch über die 'Origo Machometi', die eine wohl stark apologetisch-tendenziös gefärbte Lebensgeschichte des Propheten enthält<sup>1</sup>, zugleich sich aber bemüht, den jüdischen und christlich-sektirenschen Einflüssen auf Mohammed nachzugehen, « acerrimi homo ingenii inter Christianos conversatus, hereticorum opinione et Principum animos intelligens: ac astrorum impetus et influxus perpendens ». Stamler weist hin auf einen Erzdiakon der Jacobiten, der ein Freund Mohammeds gewesen sei und auf zwei Juden, Audias und Chabalachabar, unter deren Leitung und Beredung er das Alte und Neue Testament vermeint habe, ohne dass er eines ganz annahm (« quorum administratione et suasionibus leges veteres et novas nullae earum penitus adherens »). Im weiteren Verlauf des Gesprächs wird noch hingewiesen auf die sittlichen Mängel des

<sup>1</sup> Hic Machometus utroque orbatus parente sub avunculi sui nomine Manephi tutela annos agebat pueritie: Idolorum tunc temporis cum tota familia sua et gente Arabum cultui inserviens: ut ipse in Alchorano suo laciis testatur Deum sc. dixisse sibi: Orphanus fuisti: et te in errore suscepisti: te dilexi pauperemque locupletavi. Post aliquantulum vero temporis in Aegiptum mercari apud quandam nobilissimam viduam nomine Cadigan conversatus. Ita in brevi domine eiusdem Cadigaem suis prestigiis & astuciosis animum obtinuit, ut iure Coniugii rebus omnibus & Principatu eiusdem potiretur. Cuius opibus de pauperimo ditissimus effectus in tantam superbiam prorupit: ut totum regnum Arabum sibi sperandum polliceretur: nisi suos contribulos veritus fuisse, qui cum pro rege non haberent, cum sibi equales essent et partim maiorem. Viam tamen excogitans qua id efficere posset, fretus facecia eloquentie, vatem & prophetam se esse pertestatus est. Tunc maior pars Arabum milites erant & agricultore ipsique frequenter Idolatre, precipue venerem venerantes, preter quosdam qui more Samaritanorum legem Moysi in quibusdam tenebant: et alii certi eorum Christianos, Nestorianos et Jacobitas hereticos imitantes. Jacobite enim sunt qui Christum non deum: sed hominem instum de spiritu sancto concepimus: ex virgine & natum profitentur. Nec tamen mortuum vel crucifixum credentes.

Propheten (z. B. Diebstahl, Grausamkeit, Schamlosigkeit, Fäbelieben) und der Bericht über seinen «lächerlichen» Tod<sup>1</sup> gebracht. Stamler fügt aber über das Sterben Mohammeds eine zweite, viel einfachere Version bei<sup>2</sup>, was seinem Wahrheitsgefühl alle Ehre macht. Auch die kultischen Bräuche der Mohammedaner werden im Verlauf der Diskussion erwähnt: 'Ordo et festivitas orandi Saracenorum'; 'Ritus legis eorundem'; 'Oratio Saracenorum et jejuniunum'; 'Festivitas et Peregrinatio eorum ad Mechem'; 'Circumcisio eorum'. Dieser für die Geschichte der Religionswissenschaft wichtige Inkunabeldruck ist bisher leider unbeachtet geblieben und bedarf noch einer eingehenden Würdigung.

An der Cibratio Alchorani des Nicolaus von Kues sowie an der 'Confutatio Alchorani'<sup>3</sup> vermisste Luther, in dessen Leben die Türkengefahr eine dauernde und bedeutende Rolle spielt<sup>4</sup> und der 1529 zwei Schriften: *Vom Krieg wider die Türken* (1528)<sup>5</sup> und den *Libellus de ritu et moribus Turcarum* (1540)<sup>6</sup> herausgegeben hat, die wünschenswerte Objektivität gegenüber den guten Seiten der Mohammedaner<sup>7</sup>. Der Reformator war ernstlich

<sup>1</sup> «Reliquit ergo idem pseudopropheta tam nobis quoddam ridiculum quam suis lamentabile commentum. Cum scilicet ipse moriturus praecepisset suis ut eo mortuo eum non sepelirent, quod tercia die assumendus esset in Coelum: ipsique hoc preceptum diligenter observantes magnis desideriis id fieri affectabant. A secunda autem feria qua mortuus fuerat usque ad quartu ferie vesperam longa fatigati expectatione: nil aliud quam fetoris magnitudinem excrescere cernentes (Humbran id referente) Corpus illud vetidum nudum foras proiecerunt».

<sup>2</sup> Fertur etiam quod per septem dies morbo pleuretico egrotaverit sensu amissio. Septimo vero die convaluerit. Iratus autem Hali filius Abitalib quod sensum ammiserit ei locutus est. At ille Machomet iussit nullum amplius remanere secum nisi Allahabet filium Abdennitalle. Alia autem die septima mortuus est: et intumuit venter ac minimus retro curvatus est digitus eius».

<sup>3</sup> Gemeint ist die *Confutatio Alcorani* (ca. 1300) von Ricoldus (+ 1320).

<sup>4</sup> S. dazu H. Vossberg, *Luthers Kritik aller Religion. Eine theologisch-geschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem* (1922), S. 90; W. Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers* (1932) S. 126 ff.; ferner R. Ebermann, *Die Türkenvorstellung (Diss. Halle, 1904)*; M. Popescu, *Die Stellung des Papsttums und des christl. Abendlandes gegenüber der Türkengefahr vom Jahre 1523 bis zur Schlacht bei Mohacs* (Diss. Leipzig, 1887).

<sup>5</sup> Weim. Ausg. 30, 81 ff.

<sup>6</sup> Weim. Ausg. 30, 198 ff.; von Luther 1530 hgb.; deutsche Bearbeitung von Seb. Franck 1530, die auch Luthers Vorrede enthält: W. A. 30, 198 ff.

<sup>7</sup> Vgl. dazu R. Stadelmann a.a.O. S. 170 Anm. 2.

bemüht, auf Grund einer genauen Kenntnis des Koran eine gründliche Darstellung des Islam zu geben und noch vier Jahre vor seinem Tod schreibt er voll Freude, dass er «diese Fastnacht (1542) den Koran lateinisch gesehen habe, doch sehr ubel verdolmetscht», dass er «noch wünsche einen klären zu sehen»<sup>1</sup>. Auch dieser Wunsch sollte ihm erfüllt werden, denn 1543 erschien die in Basel verhinderte, aber auf Luthers Vermittlung in Deutschland ermöglichte neue lateinische Koranübersetzung des Semitisten Theodor Bibliander, die der Islamkunde der folgenden Jahrhunderte treffliche Dienste leistete<sup>2</sup>. Das Jahr 1543, in dem das grosse dreibändige Werk Biblianders erschien, brachte noch eine *Epitome Alcorani* und eine *Mahometi Vita* von Joannes Albertus Widmanstadius und vier Jahre später erschien eine italienische Uebersetzung des Korans, die sich als eine Uebersetzung aus dem Arabischen ausgab, in Wahrheit aber nichts anderes war als eine italienische Uebersetzung der in dem Bibliauderschen Werk enthaltenen lateinischen Uebersetzung aus dem 12. Jahrhundert<sup>3</sup>.

Mit den religiösen Anschauungen des Mohammedanismus, wie sie im Koran autoritativ enthalten sind, setzt sich der italienische Dichterphilosoph Thomas Campanella, der berühmte Verfasser des 'Sonnenstaats', in seiner bisher nur handschriftlich vorhandenen Abhandlung mit dem Titel: *Quod Reminiscentur et Convertentur ad Dominum Universi Fines Terrae, Psalm. XXI* auseinander. Sie ist um das Jahr 1617-18 geschrieben und wurde in ihrer Bedeutung für die missions- und religionsgeschichtliche Forschung erstmals von J. Kvačala gewürdigt<sup>4</sup> und wird von Romano Amerio in der Reihe der bisher unveröffentlichten

<sup>1</sup> H. Vossberg a.a.O. S. 92 f.

<sup>2</sup> Th. Bibliauders *Alchoran* erschien 1543 in Basel; vgl. dazu G. Pfannmüller, a.a.O. (1923) S. 147.

<sup>3</sup> G. Pfannmüller, a.a.O. S. 148.

<sup>4</sup> J. Kvačala, *Thomas Campanella. Ein Reformer der ausgehenden Renaissance* (1900) S. 110 ff.; 137 ff.; 152 ff. — S. auch J. Kvačala, *Thomas Campanella und Ferdinand II* (in: *Sitzungs-Ber. d. Wiener Akademie d. Wissenschaft.*, 5. Abtlg., 1908), S. 32 ff. — R. F. Merkel, *G. W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung* (1920), S. 25 f.; 175.

Werke Tommaso Campanellas herausgegeben<sup>1</sup>. Campanellas Schrift zerfällt in vier Teile, die als Botschaften gedacht sind, um «alle zu einer Beratung einzuladen, da wir doch alle Brüder seien, Söhne Adams, damit wir vom Glauben und der wahren Religion unterrichtet werden»: 'Legationes ad Coelicolas et Christianos sacerdotes et Reges' — 'Legationes ad praecipuos Reges Gentilium, etc.' — 'Legationes ad Judeorum Synagogas et Proceros etc.' — 'Legationes ad Machomethanos Reges et sectas etc.'<sup>2</sup> Obwohl eine stark apologetische Tendenz vorherrscht, erfahren wir doch aus den kritischen Aeusserungen Campanellas, in welcher Weise man die religiösen Aussagen des Koran zu widerlegen suchte<sup>3</sup>. So gibt er längere Ausführungen über 'Mendacia Machometti contra Naturam, contra Deum et divinas scripturas', contra moralem disciplinam' und tadelt es, «quos sine Deo auspice, propria ambitione et diabolo suggestore, se Prophetam fecit, et damnatas haereses suscitavit. Et Antichristo Regnum praedictum in Evangelio et Apocalipsi S. Johannis et Danielis fundabit». Verschiedentlich stellt Campanella Hypothesen auf über die Herkunft einfallender Anschauungen: «Paradisum

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Mitteilungen: *Nota preventiva con saggi inediti del Reminiscentur* di Romano Amerio in: Band V (1935) von «Archivum Fratrum Praedicatorum» (S. 174 ff.); erscheint wie T. Campanellas 'Teologia' Libro primo, in der Sammlung «Orbis Romanus: Biblioteca di testi Medievali» zu Milano.

<sup>2</sup> Kvačala weist hin (a.a.O. S. 111 Anm. 1) auf die Hs. (Cod. Vatic. 7069), deren Titelblatt die Inschrift trägt: 'Ad Sanct. D.N.P.P. Urbanum VIII F. Thomae Campanellae Stylensis ordinis Praedic. Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum Universi Fines Terrae. Psalm XXI. Volumen Quadrupartitum'. — Auch in der Bibl. de Mazarin zu Paris befindet sich ein vollständiges Exemplar. — In einem Exkurs S. 137 'Campanella und die Propaganda' berührt der Verf. die Frage, inwiefern Campanellas Schrift 'Reminiscentur' auf die Entstehung der Congregatio de Propaganda eingewirkt habe.

<sup>3</sup> Erwähnenswert ist, dass Campanella die nur handschriftlich verbreitete Schrift 'De tribus impostoribus' gekannt hat; über diese Schrift s.o.S. 20 Anm.

<sup>4</sup> «Tertium multiplex contra Deum mendacium est, quod ubique in Alchorano introducitur Deus (am Rande Hinweis auf Alchor. 12), dicens, se hunc librum dedisse Machometto omnis (sic!) mendaciis expertem, firmamentum legis Moysi, et Prophetarum, et Evangelii, nec posse salvari qui non hos omnes libros observat, et tamen in hoc libro sunt innumera mendacia, et narrationes contrariae libris Moysi et Prophetarum, et Christi, et David, quos maxime extollit Machomettus, contradicit et sibi ipsi, unde verax esse non potest, nec a Deo, cui talia imponit mendacia, et fabulas, et contradictiones» (Blatt 305 a). Die obigen Zitate sind einer Abschrift nach der photogr. Aufnahme des Cod. Lat. 7069 der Bibl. Vatic. entnommen.

carnalem accepit a Cherinto et haereticis Millenariis, qui tamen non perennem, sed mille annis ante Paradisum caelestem ponunt; Machomettus autem aeternavit » (Blatt 307 b). Und die kultische Vorschrift: « Quod versus Mecham Deus praecipit adorari » widerlegt er mit dem Hinweis: « Et Christus negat etiam in Jerusalem, sed ubique in spiritu, et veritate ». Unter dem Hinweis auf biblische Stellen ist er bemüht, die Irrtümer und falschen Lehren Mohammeds zu widerlegen, so das Gesetz « quasi a Deo... de matrimonii, quomodo liceat quasve uxores accipere, concubinis commisceri, et ancillis, et quotquot emere, aut bello capere potes, et castigare. Haec lex Prophetis et Evangelio repugnat, nec est matrimonialis stabilitatis, sed meretricialis libidinis ». Nicht nur aus religiösen, sondern auch aus ethischen Gründen lehnt T. Campanella den Mohammedanismus ab, da dieser mit den christlichen Lehren im Widerspruch stehe. In lebhaften Ton begegnet sodann Campanella in dem Abschnitt: 'Quod scripturae Christianorum sint incorruptae' den Vorwürfen der Mohammedaner, als hätten die Christen vor Mohammed ihre heiligen Schriften gefälscht. Besonders liegt ihm aber daran, die 'Contradictiones in dictis Machometti' nachzuweisen<sup>1</sup>, sowie darzutun, 'Non esse mirandum de Machometti scriptura, et potentia, et victoriis etc.', da schon « Cinghus totum pene subverterit orbem, et Cyrus Rex Persarum totam fere Asiam devicit, et Africae partem ». Seine Argumentationen gegenüber dem Mohammedanismus beschließt Campanella mit einer 'Responsio ad principalia argumenta proposita pro Machomet' und bleibt bei seiner These: « Machomettus est mendax, contrarius Naturae et Deo, et scripturis sanctis, non recipimus eum, nisi pro Antichristo ».

Ein schwieriges, bisher noch kaum gelöstes Problem der Religionsgeschichte ist der Einfluss der arabisch-mohammedanischen

<sup>1</sup> Die Aufzählung der ihm besonders bemerkenswert erscheinenden :: Widersprüche schliesst er mit den Worten: « Tedet me plures in Machometti dictis contradictiones colligere, sed ex his concludite sufficienter, quod doctrina Machometti non sit a Deo, sed scripsit, quae audierat, et male recordabatur. Et dum vellet ex parte Judaeis, ex parte Christianis gratificari, varia scribebat, et lapsus memoriae parum curabat. Si quis autem putet Alchoranum esse corruptum a successoribus, nec haberi prout a Machometto scriptum est, tunc dicam, Auferte ab Alchorano ea quae Prophetis, et Evangelio, et Moysi contradicunt, et non remanebit ulla lex Machomettica » (Blatt 321 a).

Mystik auf die abendländisch-christliche Frömmigkeitsgestaltung, worauf J. Baruzi in seinen *Problèmes d'Histoire des Religions* (1935) S. 111 ff. im Anschluss an einen Aufsatz von Asin Palacios *Un Precursor hispanomusulman de San Juan de la Cruz* hingewiesen hat. A. V. Palacios betont vor allem das Vorhandensein der sog. Morisquen<sup>1</sup>, die unter Beibehaltung maurischer Sitten sich äußerlich als Christen betrachteten und damit wohl auch die arabisch-mystischen Traditionen weiterpflegten. Bis weit ins 16. Jahrhundert herein waren sie in verschiedenen Gebieten Spaniens ansässig und spielten teilweise schon durch ihre Abstammung selbst an Fürstenhöfen eine angesehene Rolle. Wird nun von Palacios der wohl kaum gelungene Versuch gemacht, den bedeutenden christlichen Mystiker San Juan de la Cruz in eine gewisse Abhängigkeit zu dem spanisch-islamischen Mystiker Ibn 'Abbād de Ronda, der der Schule *shādhīlī* angehörte, zu bringen, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass die spanisch-romanische Mystik, deren Einfluss auf die französische und deutsche Mystik Max Wieser in seinem Untersuchungen über 'Peter Poiret' und über die Entstehung 'des sentimental Menschen' nachzuweisen unternahm<sup>2</sup>, gewisse Fermente arabischer Frömmigkeitsdispositionen aufzuweisen hat. Wie schon M. Horten den weiten Zusammenhängen der mystischen Lehren arabischer Denker nachging<sup>3</sup>, so liegt die Annahme nahe, es könnte auf derart synkretistischem Boden, wie es gerade das südliche Spanien war, ein Zusammenströmen der verschiedensten Glaubensformen stattgefunden haben.

Dem Mohammedanismus hat um die Mitte des 16. Jahrhunderts Guillaume Postel, der als begleitender Arzt einer Gesandtschaft den Islam in Konstantinopel selbst kennen gelernt hatte, in seiner

<sup>1</sup> Vgl. dazu die von J. Baruzi zitierte Literatur über die Morisquen, vor allem die spanischen Werke wie Pedro Longas, *Vida Religiosa de los Moriscos* (1915), S. 126 Anm. 1 schreibt J. Baruzi: « Une étude complète du problème moresque montrerait, en définitive, l'extrême complexité de la question et la nécessité d'introduire une foule de distinctions ».

<sup>2</sup> M. Wieser, *Peter Poiret. Der Vater der romanischen Mystik in Deutschland* (1932); s. darin vor allem die Einleitung.; sowie dess. Verfassers, *Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhdt* (1924).

<sup>3</sup> M. Horten, *Die Philosophie des Islam* (1924) S. 171 ff.; 234 ff.

religionsvergleichenden Darstellung *De Orbis terrae concordia libri quattuor*<sup>1</sup> (Basileae, 1544) eine für jene Zeit vorsichtig abwägende Würdigung<sup>2</sup> zu teil werden lassen. Postel, der nach einer freilich unsicheren Ueberlieferung in Venedig an Religionsgesprächen als Protokollführer teilgenommen haben soll, deren Aufzeichnungen später in die Hände J. Bodins gelangten, weist in seiner *Epistola nuncupatoria* darauf hin, wie er sich dem Studium der in Afrika und Asien weitverbreiteten arabischen Sprache gewidmet habe, «quoad meum opus de Orbis concordia in eam transferre liceat, et cum illis communicare, & familiari colloquio exponere, qui in philosophicis et literis humanioribus versati. Ut enim vulgus Muhammedicorum, & qui in superstitione persuasione tantum formati sunt, sunt Alcorani observantissimi persuasionique addictissimi: itaque Evangelium aut philosophiam attingere, sunt ab eo alienissimi». Da nun aber die von den Kalifen errichteten ziemlich zahlreichen Schulen der christlichen Lehre verschlossen sind, so gehe sein Bestreben dahin, den literarisch beeinflussten Gegnern auf demselben Wege ihre geistigen Waffen zu entwinden und damit eine religiöse Auseinandersetzung einzuleiten<sup>3</sup>. Im ersten Teil gibt denn auch Postel eine Art philosophisch-realistiche Apologetik der christlichen Religion («Verae religionis, id

<sup>1</sup> Der vollständige Titel lautet: *De Orbis Terrae concordia Libri quatuor, multiunga eruditione ac pietate referti, quibus nihil hoc tam perturbato rerum statu vel utilius, vel accommodatius potuisse in publicum edi, quivis aequus lector indicabit. Gulielmo Postello Barentonio Mathematum in Academia Lutetiana professore regio, authore.* Es folgt noch die Bemerkung: «Adiectae sunt quoque Annotationes in margine a pio atque eruditio quodam viro, ne deliciatoris palati, aut iniquioris etiam iudicii aliquis, ut sunt fere hodie quamplurimi, offendetur. Proinde ut pectore candido accipere, quae in Ecclesiae misere adeo afflictæ utilitatem scribuntur. Lector velis, per Christum & animæ tuae salutem obtestatum te volumus. Cum Ces. Maiest. & Christianiss. Galiliarum regis privilegiis ad quinquennium».

<sup>2</sup> Schreibt doch Postel in der Einleitung zu seiner *Vita Muhammedis: Muhammediae persuasionis expositio & refutatio*: «Quoniam multa variaque se offerunt. ut quibus artibus evectus sit Muhamedes ad rerum fastigium, orbi aperiatur, statui, quo facilius possint comprprehendi, & memoria seruari, argumentis quibusdam & locis, eius vitam more Svetonii in Caesaribus describere. Ita enim fiet, & quae ad res easdem pertinent, ut colligi facilius possint, & collecta id lectori relinquant, ut sine ullo taedio, res alioqui parum lectu audituve gratas, explicare valeat».

<sup>3</sup> «Primo, religionis Christianae placita rationibus philosophicis docentur», wie er in den 'Argumenta Librorum de Orbis concordia' schreibt.

est Christianae probatio, ex philosophia desumpta»), wodurch in rationaler Weise die Heilswahrheiten verständlich gemacht werden sollen. In dem Abschnitt *Demonstratio de Sacrosanta Trinitate et trino Deo* wird auch schon auf die Widersprüche der 'Muhammedicorum placita de Dei natura' (p. 27 f.) hingewiesen. In den Wunderberichten der klassischen Völker erscheinen dämonische Mächte ebenso wirksam wie bei den fremden Völkern, «quae luce evangelica carent», denen «maxima cum illis spiritibus familiaritas» eigen sei. Das ganze zweite Buch ist einer ausführlichen Würdigung des Mohammedanismus gewidmet und wird in der 'Praefatio' zu diesem Buch (S. 125 ff.) die apologetische Absicht angegeben: «adhortatio ad vere pios homines, ut se ad congregendum literis & rationibus cum foeda Muhammedicorum colluvie parent, principumque occupationibus succurrant». Und ausdrücklich hebt Postel noch hervor, dass diese lateinische Darstellung des Lebens und der Lehre Mohammeds den Lesern dazu dienen solle, «ut egregie obsistere possitis etiam Latine nefariis eius pseudoprophetae opinionibus». Um nun aber weiteres Verderben zu verhüten, möge gerade das Leben des falschen Propheten betrachtet werden, dessen sittliche Mängel in dem Abschnitt 'Quibus cum affinitatem junxerit' (S. 145 ff.) drastisch gegeisselt werden<sup>1</sup>. Dies bestärkt den Verfasser in dem Glauben, dass Gott solche Greuel zugelassen habe wegen des Unglaubens der Christenheit. Wiederholt wird an das Urteil des Lesers appelliert, so bei der Aufzählung der Wunder Mohammeds: «Ex quorum numero ista, o cordate lector, ita te amet Deus, perpende.

<sup>1</sup> « Daemon locutus est frequenter in statuis, templis, animalibus: etiam attulit aliquando perniciem, ut coleretur » (S. 55).

<sup>2</sup> « Multis in locis ultro omnibus tetrae effigies corpore aereo se objiciunt in conspectum. Quid in India familiarius incantatoribus?... At non mirum est illuc, ubi colitur daemon, ut se obtutibus offerat. Verum enimvero mirabilius est, imperitis rerum omnium populis isthaec apparere familiariter. Qui populi sunt in America ad 50 fere gradum (apud quos egit dum orbem esset circumnavigaturus Magellanus fere 6 menses familiariter) vident horrendorum daemonicum spectra, vocantque Setebos ».

<sup>3</sup> « Secundo, vita, educatio, moresque Muhamedis legislatoris Arabum, eiusque sectatorum tradituri: demum Alcoranum a capite ad calcem ex Arabicō excutitur, & refutatur ».

<sup>4</sup> « Ut nullus taurus posset una die plures vaccas inire, quam ille foeminas virtute prophetica subagitat ».

Dixit enim tantum se fecisse: & si fecisset, judica, quam digna essent homini divino »<sup>1</sup>. Nach kürzeren Abschnitten: 'De Alcorano, Suneh, et caeteris libris Muhammedicorum, eorumque approbatione'; 'Quis sit Scopus et Summa Alcorani'<sup>2</sup>; 'Quae ex Veteri Novoque Testamento habeat' folgt eine erläuternde Wiedergabe einzelner Suren (Sora bacara, Sorah Humran, Sora elnasae, Sora Elmeideh, Sora Ionus u. a.), woran sich kurze zusammenfassende Kapitel anschliessen<sup>3</sup>: « notabimus ex multis quaedam, quibus in Deum, in angelos, in Daemones, in coelum, in naturam, in rectam rationem & pacem publicam peccavit ». Das folgende dritte Buch sucht die Universalität der Religion aus der Allgemeinheit des menschlichen Rechtsempfindens zu erweisen ('De religione, et jure in toto orbe communi') und zeigt S. 290 ff. an einer Reihe von Sentenzen auf<sup>4</sup>, wie in analoger Weise auch « omnia religionis placita vim legis habent »; die leisen Anfänge einer Soziologie der Religion sind hier spürbar<sup>5</sup>. Das letzte<sup>6</sup> Buch hat wieder mehr missionstheoretische Tendenz und beschäftigt sich mit der Frage: « Quibus artibus sit opus principi religionem

<sup>1</sup> Er gibt zwar freilich auch zu: « Porro de paradiso quoties egit, se accommodavit personae audienti. Nam voluptates omnes corporis sensuros suos sectatores, asseruit sex centis locis ».

<sup>2</sup> « Itaque videtur toto opere docere cultum unius Dei, idolaque damnare, insurgit e diametro contra Christum, in quem videtur scripsisse Alcoranum Muhamedes ».

<sup>3</sup> Einzelne Abschnitte (Compendium tertii capituli primi & epitome secundi) wurden bereits von dem Verfasser ins Arabische übersetzt, « sed ideo non edam, quod desit adhuc nobis lexicon Arabicolum. Quod quum in nostra peregrinatione aut vertere, aut recuperare potero, statim ad vos adferam, vobisque eadem Deo iuvante Arabice excudam, quae & Latine, ut ab ignoratione linguae non sinus amplius imparati » (p. 136). Dieser Teil (p. 248 ff.) trägt die Ueberschrift: « Primus cum Mussulmanis congressus iam de authore Arabice versus, cui titulus arabice est, Omnim doctrinarum quae ad hominum excellentiam requiruntur compendium. Continet vero probationem trinitatis compendiariam, laudes Jesu Christi, & evangelii, ex Alcorano decerptas, & praecipua eius persuasionis errata ».

<sup>4</sup> So lauten die beiden ersten: « Esse Deum omnium rerum autorem, a quo dira timeamus, speremus contraria, 'omnibus persuasum esto'. — 'Omnia latente causa facta a Deo esse creduntor' ».

<sup>5</sup> Nach den Argumenta: « Tertio, quid commune totus orbis tam jure humano, quam divino habeat ».

<sup>6</sup> « Quarto, qua arte sine seditione falsae de Deo dijsve persuasiones, ad veram pertrahi possint ».

mutaturo, & veram fidem falsae substituturo». Mit Recht hat H. Haas die Ansicht A. Meyers, als wäre W. Postel der erste Religionsvergleicher wesentlich eingeschränkt<sup>1</sup>, da doch allzu sehr das apologetisch-propagandistische Interesse vorwiege und auch der Umkreis seiner Religionskenntnis fast ausschliesslich durch die Mittelmeervölker gegeben sei. Es mag ferner der Einfluss zu erwägen sein der aus jenen aufklärerischen italienischen Kreisen Venedigs auf ihn eindrang, deren Religionsgespräche die Grundlage von J. Bodins 'Heptaplomeres' bildeten<sup>2</sup>. Immerhin aber bleibt Postel darum bemerkenswert, weil er die religiösen Erscheinungsformen aus den Zusammenhängen volkstümlicher Eigenart zu verstehen bemüht ist.

Ebenfalls einen Laien, nämlich Michael Baudier (de Languedoc) hat die 1641 zu Rouen erschienene *Histoire generale de la Religion des Turcs, avec la naissance, la vie & la morte de leur Prophète Mahomet; Et les actions des quatre premiers Caliphes qui l'ont suivi*<sup>3</sup> zum Verfasser. Die sehr umfangreiche Kompila-

<sup>1</sup> a.a.O. S. 225 f. — Eher würde diese Bezeichnung auf das 1661 zu Amsterdam erschienene Werk von Godefr. Carolinus, *Het hendendaagsche Heidendom* zutreffen.

<sup>2</sup> Unter den Freidenkern des italienischen Humanismus wurden rational-kritische Sätze verbreitet wie: die heiligen Geschichten seien Fabeln und Fälschungen im Christentum wie in den anderen Religionen, die Visionen und Verzückungen seien natürlich zu erklären. Der Mantuaner Arzt Pietro Pomponazzi, ein älterer Zeitgenosse Luthers, stellt das Christentum in eine Reihe mit den anderen Religionen, betont, dass nicht bloss in der christlichen, sondern in jeder Religion Wunder erzählt, dass auch die Stifter der übrigen Religionen Gottessöhne genannt würden. Nach seiner Ansicht ist mit den übrigen Religionen auch die christliche dem Kreislauf des Werdens und Vergehens unterworfen; sie ist in seinen Augen nicht die absolute Religion. Pomponazzi stellt ausdrücklich «die christliche Religion den anderen positiven Religionen gleich und unterscheidet einmal (ganz im Sinne der späteren Aufklärung) von diesen geschichtlichen die wahre, das heißt philosophische Religion». — Vgl. dazu W. Betzendorfer in: 'Zeitschr. f. Theol. u. Kirche' N. F. 1932, 73 ff. Ferner ders., *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatus* (Tübing. Diss.) 1919 S. 44 ff., 'De incantationibus': «Alle Religionssysteme entstehen und vergehen mit der jeweiligen Konstellation der Gestirne. Dem Naturgesetz des Wechsels ist auch die christliche Religion unterworfen; auch sie ist nicht die absolute Religion, ihr Ende scheint vielmehr nahe zu sein» (S. 58).

<sup>3</sup> Es folgt noch der Zusatz: «Celles du Prince Mahuvias; Et les ravages des Sarrazins en Europe, aux trois premiers siècles de leur Loy, Ensemble le tableau de toute la Chrestienté à la venue de Mahomet».

tion, von der eine deutsche Uebersetzung nicht bekannt ist, bietet mehr eine Darstellung der historischen Entwicklung des Islam sowie der durch den Koran bestimmten mohammedanischen Glaubensformen als eine Lebensgeschichte Mohammeds, der auf S. 13f. als « imposteur abominable & faux Prophète des Turcs, Mores, Arabes, Egyptiens, Perses, Tartares & quelques Indiens » bezeichnet wird und dem u. a. « lascivitez » und « impuretez contre la chasteté » vorgeworfen werden, sodass « ses brigandages, ses cruautez » und « paillardises » durchaus glaubhaft erscheinen. Ebenso hält er den Koran für « un livre d'une sale & brutale doctrine, qui contient pour les immortelles felicitez d'un Paradis, les plaisirs que la nature a plus avantageusement donné aux bestes brutes, qu'aux autres creatures plus excellentes » (S. 130). M. Baudier, ein katholischer Laie, will mit seinen stark journalistisch gehaltenen Ausführungen nicht nur den Erweis « seines Gehorsams » gegenüber seiner Kirche erbringen<sup>1</sup>, sondern auch « der Oeffentlichkeit nützen », wenn klar ersichtlich wird, auf welche Abwege die Häresie noch zu allen Zeiten geführt hat, falls man nicht « an der Säule der Wahrheit festhält ». Diese Art kirchlicher Erbauungsliteratur hat z. T. auch auf protestantischer Seite ein einführend psychologisches Verständnis fremder Religionen auf Jahrhunderte hin gehemmt.

Eine umfangreiche und gründliche Untersuchung über den Muhammedanismus erschien 1651 (Editio posterior 1660) zu Zürich von dem Zürcher Arabisten Joh. Henr. Hottinger<sup>2</sup> unter

<sup>1</sup> Daher wird auch in der kirchlichen Approbation vom 16. Jan. 1625 ausdrücklich betont: « ...les Chrestiens descouvriront aysément les insignes & notables impostures de Mahomet; la vanité de la secte, sa doctrine ridicule & brutale, & trouveront d'ailleurs sujet tres-grand d'entrer en confusion d'eux-mesmes, voyant combien ils sont tiedes & froids en l'observation des lois tres-saintes, & tres-religieuses du Christianisme, à l'egard de ces miserables aveugles, qui se portent avec tant de faveur & d'ardeur, à l'entiere pratique des pointes de leur fausse Religion ». — Vgl. dazu auch G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (1923) S. 168 f.

<sup>2</sup> Ueber J. H. Hottinger s. G. Pfannmüller a.a.O. S. 115 f.; ferner C. Snouck Hurgronje, *Une nouvelle Biographie de Mohammed*, Revue de l'histoire des religions XXX (1894) S. 48 ff.; 149 ff. — J. H. Hottinger (1620-1667), in Groningen und Leiden als Orientalist ausgebildet, zuletzt Prof. d. Kirchengeschichte und Orientalistik in Zürich, hat mit seiner *Historia Orientalis* für lange Zeit die Fundgrube für die arabische Geschichte geschaffen.

dem Titel: *Historia Orientalis*, « quae ex variis orientalium monumentis collecta agit de Muhammedanismo, ejusque causis tum procreantibus, tum conservantibus; in primis de Muhammedis Orthi, Pseudoprophetia, Aemulis, Dogmatibus, Hegira, Praeliis, Successoribus, Morte. — De Saracenismo, seu Religione veterum Arabum. — De Chaldaismo, seu Superstitione Chaldaeorum, Nabataeorum &c. — De Statu Christianorum & Judaeorum tempore orti & nati Muhammedanismi. — De Variis inter ipsos Muhammedanos circa Religionis dogmata & administrationem Sententiis, Schismatis & Haeresibus excitatis »<sup>1</sup>. In der einleitenden 'Dedication' bemüht sich Hottinger um eine Rechtfertigung seiner Arbeit, indem er neben dem apologetischen Gesichtspunkt (« in refutandis Orientalium quorundam, Muhammedanorum maxime, superstitionibus ») vor allem die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Darstellung betont gegenüber einer gehässigen, kirchlich-einseitigen Polemik (« Eo enim impudentiae procedunt, & imprudentiae verberones isti, ut ineptire palam malint, & insanire, quam calumniandi nocentissimum cacoethes deserere »). Seine Darstellung trägt darum keinen irgendwie polemischen Charakter, sondern schliesst sich den Vorgängern an, die auf Grund ernstlicher Studien die Geschichte des Orients objektiv zu würdigen suchten (z. B. R. Bullinger<sup>2</sup>, O. Myconius, Th. Bibliander<sup>3</sup>, H. Altinger u. a.). Ausführlich zitiert Hottinger einen Brief des Leydener Professor C. L' Empereur an Breitinger<sup>4</sup>, worin dieser

<sup>1</sup> Im Titel ist noch angefügt: « Accessit, ex occasione Genealogiae Muhammedis, plenior Illustratio Taarich Bene Adam, quā, ex ipsis Arabum Scriptis, Vita & Res gestae Prophetarum, patriarcharum, quorundam etiam Apostolorum, Regum Persiae, aliorumque ab Adamo ad Muhammedis usque natales in orbe degentium & regentium, explicantur ».

<sup>2</sup> « Scripsi (sunt verba ejus de prompta ex Epistola, anno 1566 ad filium, Rodolphum Bullingerum exarata) quaedam brevia de Turcica religione & Turcis, qua forte brevi imprimentur, ut vulgus quoque intelligat, qualis sit fides Turcica, & quam potens Princeps ».

<sup>3</sup> Ueber Th. Bibliander s. oben S. 76 — Hottinger bemerkt: « Paravit, scribit ad Joachim Vadianum, D. Theodorus noster Alkoranum, adjectis confutationibus Graecis & Latinis, Historiis item Arabicis, Saracenis & Turcicis ad haec usque tempora, opus insigne & memorabile, idque in oppugnationem Mahometanae perfidia, & Turcici regni, praefixa praeafatione..... eleganti ».

<sup>4</sup> « Quocirca quibus Christiana religio, Christique gloria cordi est, omnino operam dandam censeo, ut praedictus Hottingerus, vel in Orientem mittatur, quo assidua cum Arabibus conversatione penitus in eorum dogmata, libros,

dringend («per viscera Jesu Christi») gebeten wird, dem Verfasser zur Vollendung seiner Studien über die Religion der Muhammedaner behilflich zu sein, die bisher mit wenig Anteilnahme erörtert worden sei; ja es sei durch eine eingehendere Kenntnis der Sitten und Gebräuche des Orients auch ein tieferes Verständnis der Heiligen Schrift zu erwarten. In Buch I, 'De origine Muhammedis', handelt er sehr ausführlich auf Grund arabischer, talmudischer und christlicher Quellen 'de Muhammedis Genealogia', wobei er die aus orientalischen Quellen eruierten Stammbäume Muhammeds ausführlich interpretiert; daran schliessen sich folgende Abschnitte: 'De parentibus, de patria, de nativitate Muhammedis', ferner 'De Muhammedis ante Islamismum, adeoque Korēschitarum & Veterum Arabum Religione', sowie die religionsgeschichtlich beachtenswerten Ausführungen: 'De Religione Sabaeorum, Nabataeorum, & veterum Arabum', die in Kap. VIII mit den Worten beginnen: «De crassa Nabathaeorum superstitione hoc loco scripturi, nec extra chorūm saltamus, nec actum agimus. Fuerunt enim et illi, ut dictum est supra, Arabes, quibus cum Muhammedi fuit negotium non semel: unde in horum quoque sacra inquirere instituti ratio postulat» (S. 245)<sup>1</sup>. — 'De Muhammedis Pseudoprophetia' lautet der Gesamttitel von Buch II, das zunächst unter Benutzung auch legendarischer Be-

& Idioma penetret, vel saltem, ut ad Professionem Linguae Arabicae, aliusve Orientalis promoveatur, quo incepta studia magis magisque excolare per otium possit, librosque vertere, et refellere in examinam Christianorum utilitatem & profectum. Dolendum sane esset, si conatus ejus & consilium impediretur, Scholastica quadam vel Ecclesiastica functione, quae omne tempus sibi vendicaret... Omnia alia satis hactenus retractata fuerunt: at hoc unum restat, ut Sacrae Scripturae penitus nobis aperiantur ex Orientalium ritibus ac moribus, quandoquidem ab Orientalibus conscriptae fuere. Deinde Religio Muhammedanorum hactenus nobis nonnisi insulse exposita fuit, & eorum κρηταργίατα nos latent. Qui ergo eos impugnare, nostraque dogmata contra eos defendere queamus? nemo refellit, quod ignorat. Imo nostra hac in parte mire istos in errore confirmat». — Im Anschluss daran bemerkt J. H. Hottinger noch: «Quibus votis, desideriis, gravissimis etiam obtestationibus, Lutherus, Melanchthon, Sturmius, Bucerus, aliquie contendenterint, ut tandem aliquando de superstitione Muhammedis, & quae ad eam pertinent, ex iis monumentis judicium ferre possent, quae majorem amererentur fidem, quam vel Itineraria, vel alia imperitorum hominum fabulosa scripta, dici vix potest».

<sup>1</sup> Unter anderem weist Hottinger hier auch auf Seldenus, *De Ditis Syris* hin (S. 296) und erwähnt S. 298 f. eine Reihe von Schriften der Sabaeer: 'Liber de expellendis Daemonibus'; 'Liber de magia major' etc.

richte Angaben aus dem Leben des Propheten enthält: 'De Muhammedis educatione, itinere Syriaco, novae Prophetiae omnibus, conjugio & liberis', um dann an Hand christlicher und arabischer Autoren die Lage der Christen und Juden zur Zeit des entstandenen Muhammedanismus näher zu erörtern, wobei er die religionsgeschichtlich bedeutsame Frage berührt, inwiefern die pseudochristlichen Sekten der alten Kirche, von den Arabern als «Unitarier» bezeichnet (Samosatener, Photianer), deren letzte Ausläufer die Sozinianer sind, für die Entstehung des Islam von Einfluss wurden und daraus ein gewisser Parallelismus zwischen beiden Bewegungen sich ergebe<sup>1</sup>. In etwas loser Folge der Darstellung greift Hottinger abermals biographische Ereignisse auf: 'De Pseudoprophetiae Muhammedis initio, modo, dogmatibus, primis assecis & aemulis', sowie über die Heschra (Hegira, seu Fuga Muhammedis) und schliesst mit den beiden Kapiteln ab: 'De causis Muhammedismi conservantibus'<sup>2</sup> und 'De variis Muhammedanorum Sententiis, Schismatis & Haeresibus'.

Muss bei J. H. Hottinger «das Bestreben» anerkannt werden, «dem Islam und seinem Stifter nach Möglichkeit gerecht zu werden» (H. Haas), so ist die auch von Hottinger benutzte Biographie Mohammeds von dem gelehrten Dean Humphrey Pradeaux, wie schon der Titel: *La vie de Mahomet, où l'on de-*

<sup>1</sup> So weist er u.a. S. 364 f. darauf hin, dass die Socinianer ähnlich wie die Mohammedaner behaupten: «Vetus Testamentum a Judaeis esse corruptum» oder «Religionem Christianam ex Vet. Test. non esse probandum».

<sup>2</sup> Dieses Kapitel trägt stark kirchenpolemischen Charakter an sich, worauf schon H. Haas a.a.O. S. 227 f. hingewiesen hat. Gingen die Römisch-Katholischen in ihrer Kontroverse mit dem Protestantismus zuweilen darauf aus, die reformatorische Lehre dadurch zu verdächtigen, dass sie dieselbe der Verwandschaft mit der muslimischen Lehre bezichtigten (so zählen Marracci, Vilvaldus u.a. dreizehn und mehr Ketzereien auf, in denen die Lutheraner mit den Anhängern des Islam zusammenstimmen sollen; s. auch Thomas a Jesu in *De vocatione gentium*, Antwerpen, 1613). Diesem Vorwurf eines Kryptomohammedanismus will nun Hottinger dadurch begegnen, dass er in diesem Kapitel (S. 449 ff.) den Gegenbeweis zu erbringen sucht, wie die Argumente Bellarmins zur Verteidigung der Kirchenlehre (*Antiquitas; Amplitudo, multitudine et varietas credentium etc.*) auch von Seiten der muhammedanischen Lehre behauptet werden können; doch fügt er S. 545 kritisch hinzu: «Sed non vidit Bellarminus, prout valde jejunus est & parcus in diducendis his historiis, quae ex Oriente haberi debent, nihil Muhammedanos pro superstitionis sua fundamento acrius urgere, quam consensum, quem sibi pollicentur, & a Judaeis & a Christianis».

*couver amplement la Verité de l' Imposture* (Amsterdam, 1698) verrät, eine reine Tendenzschrift<sup>1</sup>, die wohl im Anklang an die bekannte Fälschung 'De tribus Impostoribus' in dem Propheten einen der grössten Betrüger sieht, der je in der Welt aufgetreten ist. Besonders in den 'Reflexions generales sur la Vie de Mahomet' werden in preziöser Art im Stile des Rokoko die polygamen Verbindungen des Propheten beschrieben ('le principal but de son Imposture étoit de satisfaire son Ambition & sa Cupidité', p. 149), und die darauf bezüglichen 'Contradictions de l'Alcoran' eigens hervorgehoben<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die englische Originalausgabe (London, 1697) trägt den Titel: 'The true nature of imposture in the Life of Mahomed demonstrated'.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (1923), S. 171 u. ö. — In ähnlichem Geist sind auch folgende Darstellungen von meist sehr kompilarischer Art gehalten: Joh. Ulrich Wallich, *Religio Turcica: Mahometis Vita et Orientalis cum Occidentali Antichristo Comparatio*. Das ist: Kurtze / wahrhaftige / gründ- und eigentliche Beschreibung Türkischer Religion, Leben, Wandel und Todt dess Arabischen falschen Propheten Mahometis, Und Vergleichung beyder Orientalischen und Occidentalischen Antichristen. Stadae Suecorum 1659. (Das Buch «zerfüllt in drei Teile: Im 1. wird die Religion der Türken geschildert, der 2. handelt von Mohammeds Leben, der 3. zieht einen Vergleich zwischen dem orientalischen und okzidentalischen Antichristen, d. h. dem türkischen Sultan und dem Papst», Pfannmüller a.a.O. S. 149). — Eine 'Speciale Beschreibung der Musulmänner oder Türkern... Wie auch Des falschen Propheten Mahomets Lebens-Lauff / und fürnehmbste Lehr puncten' enthält auch der Foliant: *Thesaurus Exoticon Oder eine mit Ausländischen Raritäten und Geschichten Wohlversehene Schatz-Kammer Fürstellend Die Asiatische, Afrikanische und Americanische Nationes Der Perser, Indianern, Sinesen, Tartarn, Egypter, Barbarn, Libyer, Nigrinen, Guineer, Hottentotten, Abyssiner, Canadenser, Virginier, Floridaner, Mexicaner, Peruaner, Chilenser, Magellanier und Brasilianer etc..... Darauff folget eine umbständliche Beschreibung von Turkey... Wie auch ihres Propheten Mahomets Lebens-Beschreibung und sein Gesetz-Buch oder Alcoran... Von Eberhard Werner Happel (Hamburg, 1688); in 'des falsches Propheten Mahomets Lebens-Lauff und fürnehmbste Lehr-Puncten' finden sich u. a. folgende Bemerkungen: «Denn es war ihm nicht genug, gottlos und boshaftig zu seyn, sondern er machte auch Gott zu einem Urheber seiner Leichtfertigkeit. Summa er tät nichts anders als Kriegen, Rauben, Tödten, Huren und Jungfrauen schänden und umb zu bezwegen, dass er alle und jede in Unzucht übertraff, nahm er ihm eilf oder wie andere wollen fünfzehn Weiber und rühmete sich, dass er selbige zugleich und nach einander erkennete».... «so siehet man doch, wie aus Gottes verhängniß und wegen vieler menschlicher Sünden der Teuffel durch einen Mann solches zu wege bringen können, dass fast der grösse Teil der Welt in solche schreckliche Verblendungen und abscheuliche Irrthümer gerathen».*

Auf H. Prideaux's Darstellung fußt auch der ausführliche Artikel über 'Mahomet' in P. Bayle's berühmtem *Dictionnaire historique et critique* (1695 ff.), den J. Chr. Gottsched in deutscher Bearbeitung herausgab (Leipzig, 1741-44): «Wer einen chronologischen Zusammenhang von den Taten und Abenteuern dieses falschen Propheten sehen will, der mit sehr guten Anführungen und einer schönen Beschreibung der Umstände unterstützt ist, darf nur des Prideaux Werke lesen» (Bd. III, 258 ff.). Der Aufsatz, der sich ausserdem noch auf Hottinger, Maracci bezieht, bemüht sich wohl um ein gerechteres Verständnis, zeigt aber durch seine ganze Einstellung, dass die religiösen Momente damals nur sehr selten begriffen wurden.

Wie aus verschiedenen Aeusserungen unzweifelhaft hervorgeht, waren konfessionell-polemische Gründe auch vielfach mitbestimmend, weshalb man sich gerade in reformierten Kreisen mit den Lehren Mohammeds beschäftigte. Und so gab denn 1705 der reformierte Utrechter Orientalist Hadrian Reland ein gründliches Buch heraus<sup>1</sup>: *De Religione Mohammedica libri duo*, 'quorum prior exhibet Compendium Theologiae Mohammedicae, ex Codice Manuscripto Arabice editum, Latine versum, & Notis illustratum', worin gleich eingangs herausgehoben wird, was an falschen Lehren dem Mohammedanismus vorzuwerfen sei. Und doch, meint Reland, hätte der Islam eine so weite Verbreitung in Asien, Afrika und selbst in Europa finden können, wenn er eine so sinnlose Religion sei, wie man ihn von seiten der Christen einzuschätzen beliebt?<sup>2</sup> Es wäre doch nicht in Abrede zu stellen, dass an geistiger und künstlerischer Begabung die Anhänger Mohammeds andere Völker, wenn auch nicht übertroffen, doch ihnen wenigstens gleichgekommen seien, zumal ja bei den Christen im frühen Mittelalter Kunst und Wissenschaft ziemlich darnieder-

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Pfannmüller a.a.O. S. 121: «Ein Umschwung in der Beurteilung Mohammeds erfolgte durch die protestantischen Gelehrten, insbesondere Reland » u. ö.

<sup>2</sup> «...Mihi semper persuasum fuit, illam religionem, quae per Asiam, Africamque, & ipsam Europam longe lateque se diffudit, majori veri specie, quae homines alliciat, commendabilem esse, nec adeo ineptam ac multi Christiani existimant ».

gelegen habe<sup>1</sup>. Darum sei eine genaue Untersuchung nowendig, ob wirklich die Mohammedaner alles das glauben und lehren, was ihnen die Mehrzahl der Christen immer wieder vorhält. Mit aller Entschiedenheit tritt Reland dafür ein, dass eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Islam nur möglich sei bei einem tieferen verständnisvollen Eindringen in dessen geistig-religiöse Eigenart, wozu die Kenntnis der Sprache notwendige Voraussetzung sei<sup>2</sup>. Am Schluss seiner Praefatio hebt er nochmals ausdrücklich die erstrebte Objektivität seiner Darstellung hervor (« Non fuit mihi propositum religionem Mohammedicam (quam execror) palliare aut fucare, nedum propugnare aut defendere »), wenn er auch mit unverhohlener Resignation an dem Durchdringen seines abwägenden Urteils Zweifel hegt und mit einer gewissen Bitterkeit hinzufügt: « quotidie magis magisque experior mundum decipi velle, & praeconceptis opinionibus regi ». Auf Grund arabischer Quellen, die er in einem Index am Ende des Buches aufführt<sup>3</sup>, stellt Reland im ersten Buch ein 'Compendium Theologiae Mohammedicae arabice et latine' zusammen, um dann in Liber II einige Lehrsätze zu behandeln, « quae falso Mohammedanis tribuuntur ». Denn gerade bei der Unkenntnis der arabischen Quellen werde den Mohammedanern Vieles zugeschrieben, « quae nunquam iis in mentem venerunt & nullus nisi excors atque omni ratione destitutus pro suis agnoscat »: so z. B. Num credant Deum esse corporeum (§ III); Num Venerem colant (§ V); Num infernum negent (§ IX); Angeli num faeminae (§ XIII); An mulieres introiturae sint Paradisum (§ XVIII); Num

<sup>1</sup> « At hoc credi vetant scriptorum Mohammedanorum monumenta, quae indicant, illos animi & ingenii dotibus alias gentes, si non superasse (uti saeculo decimo, & aliquot proximis, quibus artes & scientiae apud Christianos fere sepultae jacebant) saltem aequasse ».

<sup>2</sup> « Haec cum operose & multa contentione ab iis disputata sunt, arbitrantur se Mohammedem egregie confutasse; quum nec Mohammed nec Mohammedani unquam iustiusmodi opiniones fuerint amplexi.... Denique quod dicunt, non esse tantam linguae Arabicae utilitatem ut multum laboris & operae in ea addiscenda collocari debeat... An ergo nulla est utilitas linguae Arabicae, ut multi opinantur? Non dicam, ergo stultissimi fuerunt illi viri, qui ei addiscendae & promovendae tam sedulam operam navarunt, Pocockius, Bochartus, Erpenius, Golius, Castellus, Hottingerus, & alii ».

<sup>3</sup> « Index codicum orientalium Manuscriptorum, quos citavimus, & quibus usi sumus, praeter codices Alcorani manu exaratos, quos praeterimus ».

Mohammed circumcisionis ritum acceperit ab Hebraeis sua aetate (§ XLI). Auch die einschlägige polemische Literatur ist ausführlich herangezogen, was den wissenschaftlichen Wert der Darstellung erhöht.

Von H. Reland wird wiederholt ausführlich zitiert die 1698 zu Pavia erschienene Textausgabe des Koran mit lateinischer Uebertragung durch P. Ludovico Marracci, den ehemaligen Beichtvater des Papstes Innozenz XI, unter dem Titel: *Alcorani textus universus nebst Refutatio Alcorani*<sup>1</sup>. Marracci hat den einzelnen Suren erklärende Noten nebst einer kritischen Auseinandersetzung mit den Lehren der jeweiligen Abschnitte beigegeben. Dem ganzen Werk wurde ein 'Prodromus ad refutationem Alcorani' (1691), eine Widerlegung des Korans selbst vorangestellt, die im Ton polemisch-kirchlicher Apologetik gehalten ist und von dem Irrtum der fremden Sekten und ihrem mannigfachen Aberglauen spricht<sup>2</sup>. Marraccis Ausgabe fand weite Verbreitung

<sup>1</sup> Der weitere Titel lautet: 'In quo per quatuor praecipuas verae Religionis notas Mahumetanae Sectae falsitas ostenditur: Christianae Religionis veritas comprobatur' und ist 'In quatuor Partes divisus (Authore Ludovico Marracio)'. Dem ersten Teil (« In qua nulla Sacrarum Scripturarum oracula, quibus Christiana Religio confirmatur, Mahumeto, eiusque Sectae suffragari demonstratur ») gehen Abschnitte voran: 'De vita Mahumeti' sowie 'De Alcorano' (« Ex probatissimis igitur apud Arabes Authoribus Mahumeti vitam desumam »). Die Praefatio beginnt Marracci mit den Worten: « Semper miratus sum, quod cum tot doctissimi, sanctissimique viri adversus alias Orthodoxae Religioni oppositae sectas immensa volumina conscripperint: contra Mahumetum, impianque eius legem tam pauci, ac tam parce calamo decertaverint »; dieser Unwissenheit möchte er mit seien Darlegungen abhelfen: « In secunda (Parte), de Miraculis ago, quae idem non solum Mahumeto, sed illis etiam, quos inter suos tanquam Santos venerantur, attribuunt: & haec omnia falsa, ac facta.... In Tertia, praecipua Christianae fidei Dogmata, quae Mahumetus, atque eius asseclae oppugnant, propugno: & Agarenicæ perfidiae impia ac superstitiosa axiomata convello ». « In Quarta, de iis, quae ad Legum praxim, morumque ac vitae probitatem ac sanctitatem pertinent, trago: atque ut in Christianis veram ac syncearam virtutem, & sanctitatem; ita in Mahumetanis fieri ac fucatam esse demonstro. Totum vero opus, praecipuis Alcorani erroribus, mendaciis ac fabulis referendis absolvo ».

<sup>2</sup> « Nullam unquam Christianis rebus sectam magis hac infensam, perniciosa, atque exitialem fuisse, quippe quae omnium haereseon, atque errorum collectio sit, & colluvies » (p. 10). Weiterhin führt Marracci nun einzelne Gründe dieser auffallenden Unterlassung an, u. a. « quod Alcoranus, omnium & praecedentium, & subsequentium haereseon congeries, & sentina sit, satisque ad has superque a multis responsum fuerit: supervacaneum fore illum con-

und so erschien denn bereits 1703 zu Nürnberg eine von David Nerreter besorgte deutsche Bearbeitung unter dem Titel: 'Neueröffnete Mahommetanische Moschea, worinn nach Anleitung der VI. Abtheilung von unterschiedlichen Gottes-Diensten der Welt Alexander Rossens/ Erstlich Der Mahometanischen Religion Anfang / Ausbreitung / Secten / Regierungen / mancherley Gebräuche/ und vermutlicher Untergang/ Fürs andre/ Der völlige Alkoran / Nach der besten Edition Ludovici Marracci, ver- teutscht/ und kürzlich widerlegt wird'.

Eine weitere europäische Koranübersetzung wurde 1734 von dem englischen Orientalisten George Sale veröffentlicht: 'The

futare'. Dann auch, « quia cum sectae huius errores adeo crassi apertique sint, ut vel ipso naturae lumine omnibus patescant: inanis operae foret, magnis illos voluminibus confutare... neque hodie aliquis est, qui vel Synensium vel Iaponum errores ac fabulae repellere laboret ». Als vierten Grund gibt er an: « quia inanis & improbus, vel etiam perniciosus ac noxious esset labor. Nam Mahumetanis nihil prodesset; Christianis vero, vel foret inutilis, quia non eo morbo laborant ». Marracci weist auch noch hin auf das 1684 zu Venedig von Marchione Febure herausgegebene 'Teatro della Turchia', dessen Verfasser « per multos annos inter Mahumetanos versatus fuerit, eorumque mores penitissime noverit »... (p. 15) und betont dann noch einmal seine missions-apologetische Tendenz: « Alcoranum, Saracenicae impietatis fontem ac fomitem, exacte, quantum fieri posset, refutare » (p. 36). Marracci erwähnt als Quellen: « ex ipsis Arabicis codicibus hausii, quos mihi variae in Urbe Bibliothecae suppeditaverunt: nimurum Vaticana: Collegii Urbani de Propaganda fide: Collegii Maronitarum etc. » und entschuldigt sich noch: « si ea, quae ex arabico idiomate transtulii, non ita verbotenus latina reddiderim » da er eine « regida translatio » verabscheue. Vgl. dazu auch G. Pfannmüller a.a.O. S. 170 f. — Nach J. Minor, *Goethes Mahomet* (1907), S. 73 Anm. 29 lautet der Titel (G. Pfannmüller a.a.O. S. 208 u.ö. gibt ihn nur sehr verkürzt an): 'Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptis, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabicō idiomate in Latinum translatus, appositis unicuique Capiti notis atque Refutatione. His omnibus praemissus est Prodromus'... Auctore Ludovico Marraccio (Patavii, 1698). Die 'Refutatio Alcorani' bildet einen selbständigen Band.

1 David Nerreter hat eine Reihe von Zusätzen und Erläuterungen beigefügt zu der VI. Abteilung Alexand. Rossens unter Benutzung der bereits erwähnten Werke von Hottinger und Marracci. Leider wurde auch bei der Uebertragung der Koranübersetzung Marraccis der wichtige 'Prodromus Alcorani' durch eine sehr unwichtige Vorrede über die 'Teutsche Uebersetzung des Alkorans' ersetzt. Als erste deutsche Ausgabe des Koran hat diese Nürnberger Ausgabe einen gewissen zeitgeschichtlichen Wert. Der lateinische Text des Marracci wurde 1721 zu Leipzig von M. Christian Reineccius wieder herausgegeben unter dem Titel: 'Mohammedis Filii Abdallae Pseudo-Prophetae Fides

Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed, translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory Notes, taken from the most approved Commentators. To which is prefixed a Preliminary Discourse. By George Sale, Gent. London, 1734', deren deutsche Ausgabe 1746 zu Lemgo Theodor Arnold unter dem Titel: 'Der Koran, oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem Arabaischen Original in das Englische übersetzt, und mit beygefügten, aus den bewährtesten Commentatoribus genommenen Erklärungs-Noten, wie auch einer Vorläufigen Einleitung versehen

Islamitica i.e. Al-Coranus ex idiomate arabico, quo primum a Mohammedo conscriptus est, latine versus per Ludovicum Marraccium... ex eiusdem animadversionibus aliorumque observationibus illustratus et expositus, praemissa brevi introductione et totius religionis Mohammedicae synopsis, ex ipso Alcorano, ubisque suris et surarum versiculis adnotatis, congesta'. J. Minor a.a.A. S. 72 f. weist noch auf F. Froriep hin, der in der Einleitung zu *Corani caput primum et secundi versus priores* (Lipsiae, 1768) seinem arabischen Text Marracci zu Grunde legt unter Benutzung der ersten deutschen Augabe des ganzen arabischen Koran-Texte durch den Hamburger Pastor Abraham Hinckelmann 1694 zu Hamburg, *Al-Coranus s. Lex Islamitica Muhamedis, Fili Abdallae Pseudoprophetae ad optimorum Codicum fidem edita ex Museo*. — Der erste deutsche Koran-Auszug stammt von dem Nürnberger Prediger Salomon Schweigger (ohne Jahres-Angabe, aber wohl aus dem Jahre 1616) betitelt: *Alcoranus Mahometicus*, Das ist: der Türkenc Alcoran, Religion und Aberglauben. Aus welchem zu vernemen, wann und woher ihr falscher Prophet Mahomet seinen ursprung oder anfang genommen, mit was gelegenheit derselbdisse sein Fabelwerck, lächerliche und närrische Lehr gedichtet und erfunden, Auch von seinen Träumen und verführerischem Menschentand. Benebens von der Türkenc Gebett, Almosen, Fasten, sampt andern Gottesdiensten und ceremonien. Erstlich aus der Arabaischen in die Italienische: Jetzt aber in die Teutsche Sprache gebracht'. Die hier erwähnte italienische Uebersetzung ist die 1547 zu Venedig erschienene: *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, e le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabo in lingua Italiana da Andrea Arrivabene*'. In der Vorrede zitiert S. Schweigger auch den kurzen Auszug des Alcorans in lateinischer Sprache von Joh. Albertus Widmanstadius, *Notationes contra Mohammedi dogmata, cum epitome Alcorani* (Norimbergae, 1543; Schweigger nennt Landshut als Druckort). — Ein zusammenfassender Auszug der meisten Suren des Koran mit anschliessender Widerlegung erschien 1664 bei dem Nürnberger Verleger Joh. Andr. und Wolfgang Endters, *Al-Koranum Mahomedanum*: Das ist Der Türkenc Religion, Gesetz und Gotteslästerliche Lehr. Mit einer Schriftmässigen Widerlegung der Jüdischen Fabeln, Mahomedischen Träumen; närrischen und verführerischen Menschentands: Dabey zum Eingang dess Mahumeds Ankunft, erdische Lehr und Ausbreitung derselben: Darnach die Gesetz und Ceremonien dess Al-Korans; samt dem erdichteten Paradeiss'. (Auf S. 554 wird,

von George Sale<sup>1</sup> herausgab<sup>1</sup>. Obwohl der Verfasser neben D. Pococks vielbenütztem 'Specimen Historiae Arabum' (1649)<sup>2</sup> auch die Darstellung H. Prideaux's und die Uebersetzung L. Marracci's kennt, bewegt sich seine Schilderung von Zeit und Persönlichkeit Mohammeds mehr auf der Linie eines Hottinger und Reland und enthält sich fast jeder polemischen Angriffe. So findet sich bei einer kurzen Charakteristik der persönlichen Eigenschaften Mohammeds folgende Bemerkung: «Meines Erachtens mag trotz aller Parteilichkeit arabischer Scribenten doch so viel daraus geschlossen werden, dass er wenigstens zu einem Arabier, der im Heidentum erzogen worden, und eine nur unvollkommene Erkenntnis seiner Pflicht gehabt, ein noch ziemlich gesitteter Mann und kein solches Ungeheuer der Gottlosigkeit gewesen sei, wie er insgemein vorgestellt wird. Und gewiss, es ist kaum einzubilden, dass ein Bösewicht von solcher ertzlastrhaften Beschaffenheit in einem dergleichen wichtigen Unternehmen jemals sollte Fortgang gefunden haben: Ein wenig Heuchelei und Erhaltung des äusserlichen Scheins muss zum wenigsten unum-

was G. Pfannmüller a.a.O. S. 149 wohl entgangen ist, wieder S. Schweigger als Autor genannt und ist das Ganze wohl eine erweiterte Neuauflage der Ausgabe vom Jahre 1616). — Ein Compendium der Hauptpunkte des Koran und einen kurzen Vorbericht über Mohammed enthält auch die Streitschrift von Henricus Leuchter, *Alcoranus Mahometicus*, Oder: «Türkenglaub, aus des Mahomets eygenem Buch, genannt Alcoran und seinen 124 darin begrieffenen Azoaris in ein kurtz Compendium zusammen gebracht» (Franckfurt a. M., 1604). — Eine weitere deutsche Ausgabe des Koran besorgte der Kandidat der Medizin Johann Lange für E. W. Happels bereits genannten *Thesaurus Exoticorum* unter dem Titel: «Vollständiges Türkisches Gesetz-Buch/ Oder Des Ertzbeatriegers Mahomets Alkoran. Welcher vorhin nimmer vollkommen herausgegeben, noch im Druck ausgefertigt worden. Aus der Arabaischen in die Frantzösische Sprach übergesetzt Durch Herrn Du Ryer. Aus dieser aber in die Niederländische durch H. J. Blasemacker und jetzo zum allerersten Mahl (!) in die Hochteutsche Sprache versetzt».

<sup>1</sup> Im Vorbericht hebt der Uebersetzer ausdrücklich hervor, dass er «mit der grössten Behutsamkeit und Gewissenhaftigkeit beflissen gewesen sei, dem Englischen Original aufs genaueste zu folgen, und kein Wort (dem Verstand nach) weder hinzu, noch davon zu thun» (S. X.).

<sup>2</sup> Der Titel des Werks lautet: 'Specimen Historiae Arabum sive Gregorii Abu'l Faragii Malatiensis, de origine et moribus Arabum succincta narratio, in linguam latinam conversa, notisque e probatissimis apud ipsos authoribus, fusius illustrata' opera et studio Edv. Pocockii und wurde 1806 zu Oxford von J. White durch die *Historia Veterum Arabum ex Abu'l Feda cura Antonii L. Sylvestre de Sacy neu herausgegeben.*

gänglich notwendig gewesen sein; und die Lauterkeit seiner Absichten ist eine Sache, die ich zu rechtfertigen nicht auf mich zu nehmen begehre». (S. 52). Ausser biographischen Angaben enthält die ausführliche 'Vorläufige Einleitung', «die in der Folgezeit sehr viel benutzt und ausgeschrieben worden ist»<sup>1</sup>, auch noch zusammenfassende Abschnitte über den Koran, über die darin enthaltenen Glaubenslehren, kultischen Gebote und Verbote sowie über die Hauptsektoren der Muhammedaner<sup>2</sup>.

Wiederholt nimmt G. Sale auch Bezug auf die von Barth. d' Herbelot 1697 zu Paris herausgegebene *Bibliothèque Orientale*, die zum ersten Male alles Wissenswerte über die religiösen, bürgerlichen und literarischen Einrichtungen der Araber, Perser und Türken — allerdings ohne jede Kritik — «berichtete und darum «für jene Zeit bahnbrechend» war und auf Joseph Pitts *A faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans* (London, 4. edition 1738)<sup>3</sup>, die auf Grund persönlicher Erinnerungen eine Schilderung von Land und Leuten, auch der hauptsächlichsten Kultstätten des Islam gibt (*Pilgrimage to Mecca; Description of Medina*). Die populäre religionskundliche Darstellung der Aufklärung zehrte weithin von den bisher genannten Werken und so enthält denn die 1756 zu Leipzig und Dresden veröffentlichte deutsche Ausgabe von Thomas Brough-

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Pfannmüller a.a.O. S. 216 u.ö.

<sup>2</sup> Die erste französische Uebersetzung des Koran erschien 1647 zu Paris von dem französischen Konsul in Aegypten M. Du Reyer, *L'Alcoran de Mahomet. Traduit d'Arabe en Francois*. Ueber diese Augabe sowie über die 1783 zu Paris erschienene neue Uebersetzung von M. Savary, *Le Coran. Traduit de l'Arabe, accompagné de notes, et précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet tiré des écrivains orientaux les plus estimés* s. G. Pfannmüller a.a.O. S. 214 f.

<sup>3</sup> Der weitere Titel lautet: 'In which is a particular Relation of their Pilgrimage to Mecca, the Place of Mahomet's Birth; and a Description of Medina, and of his Tomb there: As likewise of Algier, and the Country adjacent; and of Alexandria, Grand Cairo, &c. With an Account of the Author's being taken Captive; the Turks Cruelty to him; and of his Escape. In which are many Things never publish'd by an Historian before'. — Der Verfasser berichtet von seinen Lebensschicksalen unter den Muhammedanern in Algier (Algerines Behaviour; their superstitious Addressing the Marabbits for Success. When in great Distress, they sacrifice Sheep; Algerines Way of Marriage; The Pilgrims Arrival at Mecca; The Manner of their Devotion there; The Pilgrims Return from Mecca etc.).

thon's Historischem Lexicon aller Religionen seit der Schöpfung der Welt bis auf die gegenwärtige Zeit auch einen Artikel über die 'Mohammedaner' und ihren « betrügerischen » Stifter (Tl. II, 325 ff.) sowie über « die Bibel der Mohammedaner », den 'Al Koran' (II, 154 ff.).<sup>1</sup>

Im Geist der Aufklärung schrieb auch der Graf de Boulainvilliers ein Leben Muhammads, das 1730 unvollendet zu London unter dem Titel: *La Vie de Mahomed; avec des Réflexions sur la Religion Mahometane & les Coutumes des Musulmans* erschien (Deutsche Uebersetzung zu Lemgo 1747: 'Das Leben des Mohamms. Mit historischen Anmerkungen über die Mahomedanische Religion und die Gewohnheiten der Muselmänner') und eine Art Apologie gegenüber früheren Herabsetzungen Muhammads von kirchlicher Seite (z. B. Marracci, Prideaux u. a.) darstellt. In Mohammed sieht er « den Zivilisator seines Volks, den Schöpfer einer vernünftigen Religion »<sup>2</sup> und stellt fest, dass Mahomed jederzeit « gegen Einsiedler und Mönche », als den unglückseligen Opfern ihrer eigenen Leichtgläubigkeit und eines herrschenden Irrtums, « Erbarmung gezeigt » hatte, während er « die Bischöfe, die Priester und die ganze weltliche Clerisey als eine politische Versammlung solcher Leute ansah, die sich zusammengeschlagen hätten, die Religion ihren Neigungen, ihrem Geiz, Pracht und Herrschaftsucht dienen zu lassen ». « Ueber dieses betrachtete er sie als die wahren Urheber unendlicher Streitigkeiten, welche die Christenheit damals zerteilten: als Erfinder alles Aberglaubens derselben Zeit, ja als falsche Lehrer, alle Menschen..... in Irrtum zu stürzen (S. 208 f.). Auf diese Weise hat Mahomed den Anschlag und die Verfassung einer Religion, die von allen Controversen entblöset und kein einziges Geheimnis vorträgt, welches die Vernunft zwingen könnte, bei sich abgefasset, und die Einbildung der Menschen dahin gebracht, sich, ungeachtet des blinden Eifers und hitzigen Wesens,..... mit einem einfältigen und unveränderlichen Gottesdienst begnügen zu lassen » (S. 226). Gegen diese

<sup>1</sup> S. auch den umfangreichen Artikel über Mohammed in Pierre Bayle's, *Dictionnaire historique et critique* (Amsterd. 1740); deutsch 1741-44 von Gottsched Bd. III, S. 258 ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu G. Pfannmüller a.a.O. S. 117 u.ö.

allzu tendenziöse Darstellung wendet sich der Nachfolger Poocks an der Universität Oxford Jean Gagnier<sup>1</sup> vor allem in der Vorrede seines Buchs: *La Vie de Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran, des Traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs Auteurs Arabes* (Amsterdam, 1732, 2 Bde), wenn er wiederholt betont, « que Mr. de Boulainvilliers écrivoit plutôt un Roman qu'une Histoire », « comment son nouveau Législateur est pervenu à le perfectionner, en désapprouvant tous les dogmes de la Religion Chrétienne, qui le choquoient »<sup>2</sup>. Solchen « louanges à l'excès » des Grafen wie auch den Biographien eines Abbé Marracli, eines Dr. Prideaux gegenüber, die « s'emportent à des injures & des invictives atroces, pour le rendre odieux » will J. Gagnier « prendre un juste milieu entre ces deux extrémités : Et c'est ce que j'ai tâché de faire, en gardant une exacte neutralité », indem ihm als Quelle das Leben Muhammads von Ismael Abu'l-Feda (1273-1331) diente, das J. Gagnier schon 1723 arabisch und lateinisch mit einer Vorrede und Anmerkungen herausgegeben hatte. Auf Grund einer freilich recht jungen Quelle gibt Gagnier wieder, was in den Kreisen des orthodoxen Islam von dem Stifter erzählt und geglaubt wurde<sup>3</sup>, und da die älteren Quellen noch längere Zeit unbekannt blieben, haben aus Gagniers Biographie viele « späteren Geschichtsschreiber des Lebens Muhammads mehr oder weniger geschöpft ».

Eine der ersten religionsgeschichtlichen Monographien ist die Arbeit von Adj. Wilhelm Haller *Mochammeds Lehre von Gott aus dem Kor'aan gezogen* (Altenburg, 1779), deren Absicht dahin geht, nach der arabischen Textausgabe des Koran Al-Coranus s. *Lex Islamitica Muhamedis* (1694) des Hamburger Pastors Abr.

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Pfannmüller a.a.O. S. 137; 171 f.

<sup>2</sup> a.a.O. ruft der Verfasser aus: Mahomet n'a-t'il trouvé en la personne de Mr. le Comte un bon Defenseur? (p. XXII).

<sup>3</sup> Die ausführliche Biographie schliesst mit den apologetischen Abschnitten über 'Des Prerogatives & Propriétés singulières du Prophète par rapport à sa Nation en ce monde — à sa Nation dans l'autre vie, — aux choses à lui interdites & défendues — aux choses qui lui furent licites & permises — à ses Excellences', deren letzter über die 'Science du Prophète de Dieu dans la Médecine' handelt: « pour prouver que le Prophète étoit un excellent Médecin ».

Hinckelmann<sup>1</sup> die darin, als « dem alleinigen Erkenntnisgrund der Religion Mochammds, enthaltene Lehre in ein System zu bringen »; « vornehmlich aber denen, welche aus Unkunde des Arabischen, des schlauen Betrügers Muttersprache, diese von ihm so bewundernswürdig künstlich ausgesonnene Offenbarung nicht im Grundtexte lesen können, eine möglichst genaue, zuverlässige und vollständige, doch nicht unnötig weitläufige Nachricht vom ganzen Mochammadism zu geben ». So sollte denn auf die Lehre von den Engeln und den Menschen die vom Zustand des Menschen und seinen Pflichten folgen; « hierauf wird Mochammds Zeugnis von sich selbst und dem Kor'aan erscheinen. Nach Mochammds Lehre wird die Geschichte desselben ans Licht treten; und den Beschluss des ganzen Werks wird eine Kritik über Mochammad und den Kor'aan, und eine vollständige Anzeige der hierher gehörigen Schriften machen » (Vorrede S. VIII f.). Anscheinend sind ausser der ersten Abhandlung über die Lehre von Gott alle weiteren Teile nicht mehr im Druck erschienen. In steter Vergleichung mit den biblischen Lehren werden Aussprüche des Koran über die Einheit und das Wesen Gottes zusammengestellt und die Stellung des Muhammedanismus zur Dreieinigkeit und zu Christus in apologetischem Sinne gewürdigt, wobei auch auf die früheren Arbeiten eines Marracci, Sale, Ryer, Boysen, Megerlin, Nerreter wiederholt hingewiesen wird<sup>2</sup>.

Den ersten Versuch einer vergleichenden Darstellung der grossen Religionsstifter unternahm auf Grund einer Preisfrage der Pariser Académie des Belles-Lettres Claude Emm. J. P. Pastoret in seiner gekrönten Preisschrift: *Zoroastre, Confucius et Mahomet*

1 Vgl. dazu G. Pfannmüller a.a.O. S. 212 f.; es war die erste vollständige arabische Textausgabe, da die von dem Italiener Paganini aus Brixen unternommene, die 1530 zu Venedig erschien, sofort nach ihrem Erscheinen auf päpstlichen Befehl verbrannt wurde.

2 Ein Abschnitt handelt 'von Christo' (S. 213 ff.) und nimmt auch Bezug auf 'Marracci's Beweis der Gottheit und göttlichen Sohnschaft Christi aus dem Kor'aan und fügt eine Kritik desselben bei. Ein weiterer Abschnitt handelt, von dem Heiligen Geist' (S. 358 ff.) sowie über die 'Begriffe der Moslemen von der Dreieinigkeit' (S. 384 ff.): « Mochammad hatte von der Dreieinigkeit einen ganz verkehrten Begriff: Er stellte sich dieselbe als einen Tritheismus vor. Und daraus habe ich den unwidersprechlichen Schluss gezogen, dass wir ihn nicht unter die wahrhaftigen Antitrinitarier rechnen dürfen ».

met. Comparés comme Sectaires, Legislateurs, et Moralistes; avec le Tableau des leurs Dogmes, des leurs Lois & de leur Morale (Paris, 1787)<sup>1</sup>, worin unter eingehender Heranziehung bisher erschienener Darstellungen eine bemerkenswert objektiv-rationale Darstellung des Lebens und der Lehren Mohammeds versucht wird, wobei besonders ausführlich die «Lois religieuses, civiles, criminelles, morales» behandelt werden. Und ganz im Sinne der Zeit weist Pastoret auf die Fähigkeit des Propheten hin, sich in alle Vorfälle zu schicken und mit ausserordentlicher Geisteskraft daraus Nutzen zu ziehen. «Rien de ce qui peut flatter ou séduire n'échappe à ses regards perçans. On voit, à chaque pas, qu'il connaît parfaitement le peuple dont il change le cult & la législation. Ses principaux usages sont sacrés pour lui. La circoncision, la pluralité des femmes, le pélerinage de la Meque étoient chers aux Arabes; il en confirme le droit ou la nécessité..... Consultant le climat & le caractère de la nation à laquelle il prépare des lois, il sent que, née sous un ciel brûlant, elle est excitée par la nature aux plaisirs de l'amour; il permet de les goûter (S. 410)... Voyez comme il emploie au succès de la doctrine les infirmités même qu'il a reçues de la nature. L'épilepsie n'est plus une maladie affreuse, objet d'horreur & de frémissement; les attaques dont il est frappé sont des extases divines pendant lesquelles ses prophéties lui sont inspirées, & elles impriment un respect profond à ceux qui ont le bonheur d'en être les témoins» (411). Mohammeds Absicht scheint Pastoret darin bestanden zu haben, «de réunir toutes les nations sous une même croyance, & de cimenter ainsi une fraternité générale par ce qu'il y a de plus sacré. Je ne crois pas me tromper en lui attribuant la grande pensée de soumettre les hommes à une religion universelle» (413). Pastoret sieht also in Mohammed den religiös aufgeklärten, klugen Religionsstifter<sup>2</sup>, dessen Lehren sich mit den Ideen der Aufklärungs-

<sup>1</sup> Eine ziemlich ausführliche auszugsweise Uebersetzung ins Deutsche erschien bereits 1788 im VI. Bd. der *Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt*, hg. von K. Ad. Cäsar S. 131 ff.: 'Vergleichung des Zoroaster, Confucius und Muhammed, und der Jahrhunderte, in welchen sie lebten'. Aus des Hrn. von Pastoret *Zoroastre, Confucius et Mahomet*, à Paris, 1787.

<sup>2</sup> Ganz im Sinne dieser rationalen Anschauungen hatte schon Leibniz in seiner *Théodicée* (1700) (Vorrede) geschrieben: «Auch Mahomet entfernte

epoché weithin deckten und beruft sich dafür besonders auf Reiland und Maracci gegenüber so vorzüglichen Schriftstellern wie Grotius<sup>1</sup> und Tournefort<sup>2</sup>, die dem Propheten unglaubliche Wunder zuschreiben, « qui connoissoient mal ou qui n'avoient point approfondi les Ouvrages de ce grand Homme » (204).

Natürlich hat sich auch die Dichtung und die Geschichtschreibung schon im Hinblick auf die kulturhistorische Bedeutung des Islam mit der Gestalt Muhammeds beschäftigt. Und es war vor allem Voltaire, der durch sein Drama *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* sowie durch seine Darstellung Muhammeds in seinem *Essai sur les moeurs* die Aufmerksamkeit seiner Zeit auf die problematische Gestalt des Propheten lenkte. Schildert er in dem tendenziös gehaltenen Drama Muhammed noch « als schamlosen Heuchler und Betrüger, als einen von Sinnenlust getriebenen Tyrannen », so wird ihm in seinem Essai der Prophet zum kühnen Eroberer, zum « Gesetzgeber, Herrscher und Priester in einem », zu einem der bedeutendsten Männer der Geschichte. Diesen Umschwung hat wohl die Berührung mit Boulainvilliers Werk herbeigeführt<sup>3</sup>. Auch Goethe interessierte sich lebhaft für die Person Muhammeds und las mit warmer Anteilnahme die 1773-79 zu Paris erschienene *Histoire de la vie de Mahomet, Législateur de l'Arabie* von Turpin<sup>4</sup>, worin Mohammed in ein freundlicheres Licht gerückt und als Gesetzgeber Arabiens mit den grossen Gesetzgebers des Altertums wie Minos, Lykurg, Solon u. a. verglichen

sich nicht von den grossen Lehrsätzen der Religion und seine Anhänger verbreiteten sie unter die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, zu denen das Christentum noch nicht gebracht worden war. Sie zerstörten in vielen Ländern den heidnischen Aberglauben, welcher der wahrhaften Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seelen entgegenstand ».

<sup>1</sup> In seinem apologetischen Werk, *De veritate religionis christiana* (1622) hat Hugo Grotius auch den Mohammedanismus berührt und die Gestalt Jesu mit der Mohammeds verglichen: « Jesus vita semper immaculata, cui nihil objici posset: Mahumetus dum raptor, mulierosus semper. Jesus in coelum evectus, fatente Mahumete: Mahumetes in sepulcro detinetur. Uter potius sequendus sit, quis non videat.... Jesus visum caecis, claudis gressum, aegrotis sanitatem dedit, imo fatente Mahumete, etiam vitam mortuis. Mahumetes se missum ait, non cum miraculis, sed cum armis » (Lib. VI, § IV, V).

<sup>2</sup> *Voyage du Levant* (1763).

<sup>3</sup> G. Pfannmüller a.a.O. S. 172; 118.

<sup>4</sup> In deutscher Uebersetzung unter dem Titel: 'Mohammeds Leben in den drei Büchern von Turpin. Aus dem Französischen' (Halle, 1781).

wird. Der Literarhistoriker J. Minor ist in seinem erweiterten Vortrag *Goethes Mahomet* eingehend den Spuren der Beschäftigung des Dichters mit Mahomet nachgegangen und fügte eine inhaltreiche Vorgeschichte zu 'Mahomets Gesang' bei<sup>1</sup>. Vom kulturhistorischen Standpunkt aus hat sowohl J. G. Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*<sup>2</sup> wie auch Edw. Gibbon in seiner *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1777-78) diesen letzten Religionsstifter zu würdigen gesucht. Das 50. Kapitel aus Gibbons Werk erschien bereits 1789 im «Teutschen Merkur» in der Uebersetzung von Körner und beginnt der Abschnitt über Mohammeds Geburt und Erziehung mit dem Satz: «Mohammeds niedrige, pöbelhafte Abkunft ist unkluge Verläumdung von seiten der Christen, die ihres Feindes Verdienste, statt sie zu erniedrigen, erhöhett».

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren wohl manche Ansätze für eine religionswissenschaftliche Erforschung des Islam und seines Stifters vorhanden, blieben aber leider nur Ansätze, da infolge der erwachenden Anteilnahme an dem indo-arischen Kulturreis das Interesse für die vorderasiatische Religionswelt wesentlich zurücktrat. Erst mit dem 19. Jahrhundert begann eine neue Epoche der Islam-Forschung (vor allem durch Gustav Weil) durch die kritische Sichtung der ursprünglichen Ueberlieferung, um auch hier historische Tatsachen von späteren tendenziös-legendarischen Zusätzen zu sondern. Dadurch wurde dann erst eine historisch-kritische Darstellung des Lebens und der Lehre Mohammeds ermöglicht.

München.

R. F. MERKEL

<sup>1</sup> Die erste Ausgabe erschien 1907; die zweite erweiterte 1923. Eine wertvolle Ergänzung dazu bietet Ad. Wohlwill in seinem Aufsatz *Deutschland, der Islam und die Türkei* (Euphorion XXII (1915) S. 1 ff.; 225 ff.). Vgl. auch die bereits genannte Abhandlung von H. Haas, *Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten*, Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissensch. XXXI (1916) S. 161 ff.

<sup>2</sup> Herder nennt Mohammed «eine sonderbare Mischung alles dessen, was Nation, Stamm, Zeit und Gegend gewähren konnte, Kaufmann, Prophet, Redner, Dichter, Held und Gesetzgeber, alles nach arabischer Weise»... «Verderbte Traditionen des Juden- und Christentums, die poetische Denkart seiner Nation, die Mundart seines Stammes und seine persönlichen Gaben waren gleichsam die Fittige, die ihn über und außer sich selbst forttrugen».

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Sulla dichiarazione di paternità da parte della madre nella consuetudine abissina.

Nel mio studio sul diritto consuetudinario abissino<sup>1</sup> ho segnalato una notevole costumanza che vige almeno nelle regioni settentrionali. La dichiarazione che una donna morente fa, sotto giuramento, essere uno dei suoi figli stato concepito non già col marito bensì con un estraneo considerasi come verità inoppugnabile; e colui che è denunciato come padre non soltanto non può negare, ma deve assumersi il figlio e rimborsarne le spese di mantenimento, per tre anni, al marito della donna. Forza probatoria si riconosce altresì alla dichiarazione di una donna, la quale, pur essendo sana, asseveri, sotto pena di scomunica, essere un suo figlio stato generato con un tale: la paternità si ritiene provata, e quegli cui essa è imputata deve assumersene gli oneri; tuttavia egli può provare la falsità dell'imputazione dimostrando con testi l'impossibilità sua di aver avuto carnali rapporti con la denunciante; soltanto in qualche villaggio si ammette che l'uomo possa respingere la paternità imputatagli mediante giuramento, salvo che la donna possa dimostrare che realmente ella ebbe con lui rapporti prima della gestazione. Contro la donna, che sia convinta di mendacio, l'uso comportava pene severe: nell'Hamasién ella era passibile del taglio della mammella sinistra.

L'uso, come ho accennato, è diffuso nel nord, nelle province tigrine d'Eritrea e nel Tigré. Il Walker, che in un suo libro raccoglie tante consuetudini dello Scioa<sup>2</sup>, non ne parla; né per le

<sup>1</sup> C. Conti Rossini, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma 1916, p. 286-287.

<sup>2</sup> C. H. Walker, *The Abyssinian at home*, Londra 1933.

regioni meridionali altri, ch'io mi sappia, vi accenna; ma, se non erro, appunto in base alla seconda parte delle esposte norme giuridiche deve intendersi l' episodio del santo Anorêwos, Scioano, che, accusato di avere recato violenza e fatta concepire una donna, è messo in carcere<sup>1</sup>. Certamente si tratta di consuetudini antiche, perchè già appariscono chiaramente negli atti del santo Iohanni di Dabra Asà<sup>2</sup>, convento del Tembién; vi si narra che il santo Ammoni, accusato dalla moglie di un capo di averle fatto concepire un figlio, piegasi senz'altro all'accusa, e, preso il fanciullino, lo porta con sè al convento<sup>3</sup>. Nel secolo scorso, il deggiac Ubié, capo del Tigré, fu denunciato dalla moglie d'un prete di Adua come padre del figlio di lei, avuto dopo sposata; le deferì il giuramento; intervenuto anche quest'atto solenne, egli, sebbene, a sua volta, ammogliato, dovette prendere seco il bimbo, che, cresciuto, divenne deggiac Echetò. È rammento un mio antico compagno di lavoro, preposto al governo d'una nostra provincia tigrina d'Eritrea, il quale, mentre presiedeva il tribunale indigeno, ebbe la sorpresa di vedersi deporre sul tavolo un neonato, di cui la madre, morendo, lo aveva indicato come padre, nè egli rammentava neppure quella donna<sup>4</sup>.

Molte volte mi posì il quesito quale fosse l'origine di tali consuetudini. Per il rispetto alla dichiarazione d'una morente poteva supporsi un influsso cristiano: non ammettesi la falsità dell'affermazione di chi è in procinto di presentarsi al Supremo Giudizio di Dio. Ma difficile riusciva spiegarsi la estensione della credibilità alla attestazione di una donna sana. Aggiungasi che anche per il primo caso si prospettano difficoltà ad ammettere l'influsso cristiano, perchè soltanto assai lentamente, e in epoche

<sup>1</sup> C. Conti Rossini, *Acta sancti Bašalota Mikâ'él et S. Anorêwos*, in «Corpus Script. Christ. Or.», serie II, vol. XX, Roma 1905, p. 72. La carcere non è pena applicata in Abissinia per reati d'azione privata; se l'episodio non vuolsi intendere in senso strettamente monacale, avremmo la conversione dell'indennizzo, che il colpevole deve pagare al danneggiato, in detenzione finchè i suoi congiunti pagando lo liberino, secondo la consuetudine giuridica locale. L'episodio risalirebbe alla fine del secolo XIII.

<sup>2</sup> Dabra 'Asà 'convento del Pesce'; naturalmente, si tratta del mistico 'Ixθōç, ma il simbolismo del pesce sembra sconosciuto, o quasi, agli Abissini.

<sup>3</sup> R. Basset, *Vie de saint Iohani*, Bulletin de correspondance africaine, Algeri 1884, pp. 433-453.

<sup>4</sup> Del resto, la fede nella dichiarazione della donna è molto spinta anche in altri casi, p. es. nella denuncia giurata di violenza sofferta da una vergine fidanzata e da donna maritata: v. Conti Rossini, *Principi*, p. 463.

tarde, il cristianesimo è riuscito ad esercitare un'influenza sul diritto familiare abissino. È noto, infatti, come ancora nel secolo XIV vivesse l'uso, pel figlio, di ereditare le vedove del padre, esclusa, naturalmente, la sua madre<sup>4</sup>; nel secolo XV, le cronache dei re Zara-Iacòb e Baeda-Mariam ci parlano di due mogli del re, la *qañbaaltilhat* «signora di destra» e la *gerä baaltilhat* «signora di sinistra»<sup>5</sup>; il passaggio della vedova cognata, come moglie, al fratello del morto è rimasto a lungo nell'uso degli Abissini, ancora rimane presso molte popolazioni non cristiane; l'elemento sacramentale è interamente estraneo alla validità del matrimonio, anche se contratto nella forma solenne di patto fra due stirpi; larghissimo posto è fatto al divorzio; si riconosce come matrimonio perfettamente legittimo l'unione d'un uomo e d'una donna contro corresponsione d'un compenso alla seconda, per una determinata durata di tempo, etc.

Molto probabilmente la soluzione del quesito è data dal confronto con usi vigenti presso un altro gruppo di popolazioni, ad occidente dell'Etiopia, presso i Niloti, usi il cui fondamento va ricercato nella confessione dei peccati. Così, presso gli Scillùch la partorienta, almeno se primipara, deve denunciare al marito tutti i suoi trascorsi, anche anteriori al matrimonio. Così<sup>6</sup> è pure, per esempio, presso i Giùr o Luo<sup>7</sup>, tribù a lingua dinca a oriente del Bahr el Ghazal; così presso i Lunguari<sup>8</sup>, tribù a nord-ovest dei Lendu e del Lago Alberto etc.: generalmente si crede che una falsa confessione comporti la morte del neonato. Presso gli Azandè, e specialmente presso la loro popolazione degli Avungura<sup>9</sup>, la confessione si è trasformata in un atto religioso: riman-

<sup>1</sup> Questa, come è noto, fu la causa di aspri conflitti tra una parte del monacato Scioano e re Andà-Tsiòn (1314-1344). Nel Caffa, pagano, l'uso era generale, sino a che gli Scioani, conquistato nel 1897 il paese, ve lo proibirono: Friedrich J. Bieber, *Kaffa*, 2. Band, Wien 1923, p. 27.

<sup>2</sup> J. Perruchon, *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqob et de Ba'eda Mâryâm rois d'Éthiopie*, Paris 1893, pp. 16, 30 etc.

<sup>3</sup> Traggo queste e le successive notizie da una bella tesi inedita presentata all'Università di Vienna dal dr. Richard Mohr, *Untersuchungen über Sexualethik ost- und zentralafrikanischer Volksstämme*.

<sup>4</sup> Gad Boutros Ghawi, *Notes on the law and customs of the Jur tribes in the central district of the Bahr el-Ghazal province*. Sudan Notes and Records, VII (1924), p. 75-76.

<sup>5</sup> R. E. Mac Connell, *Notes on the Lungwari tribe of Central Africa*, Journ. Roy. Anthr. Soc. 55, 1925, 455-6.

<sup>6</sup> A. A. Huterer de Hauteville et J. Maes, *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge*, vol. I, Bruxelles 1909, p. 34.

sta incinta la donna, si ricorre ad una specie d'oracolo per accertare se ella abbia concepito dal legittimo marito: se l'oracolo dà risposta negativa, la donna è passibile di pena. Altro sviluppo presso i Basoga, viventi a nord del Victoria Gnianza<sup>1</sup>: la confessione vi è sboccata in un giudizio. Alla nascita d'ogni bimbo un procedimento giudiziario deve accettare se egli sia, oppure no, figlio legittimo; se si conclude per l'illegittimità, la madre è tenuta legata al palo della capanna finchè dica il nome del suo complice; chi viene così da lei denunciato è preso, condotto dinanzi a lei, e pubblicamente accusato; entrambi vengono spogliati, recingendoli ai lombi con un tralcio di zucca; l'uomo, se nega il fatto, afferra il seno della donna, e le chiede se possa succhiarlo, essendo generale credenza che, se l'accusa è falsa, la donna succhiata muoia, mentre muore l'uomo se l'accusa è vera: il consenso della donna ha forza probatoria, e l'uomo è condannato dai giudici, spesso ucciso dalla folla prima ancora che il latte possa esplicare la sua benefica virtù.

Evidente, come ho detto, è il fondamento di tutte queste usanze Nilotiche: la confessione del peccato sessuale. Non altro deve essere il fondamento della consuetudine abissina. Ciò non importa, naturalmente, nessun collegamento primitivo, etnico fra Niloti ed Abissini (la tradizione concorda nell'additare i Baria come i pristini abitatori dell'altipiano eritreo, e la partenza dei Baria dal loro ultimo recesso, Rora Aredda, è avvenimento non antico), gli Abissini sono essenzialmente un popolo cuscitico, passato a lingue semitiche. Da identico punto di partenza si è proceduto in senso diverso: presso i Niloti ha predominato il concetto della purezza della linea mascolina; presso gli Abissini la credibilità nella parola della donna, forse per influsso d'un antico matriarcato<sup>2</sup>.

Il diritto consuetudinario abissino, come è noto, ebbe due principali fattori: le consuetudini semitiche, portate dall'Arabia meridionale; le consuetudini cuscitiche. L'uso che abbiamo esposto è nettamente contrario allo spirito dei Semiti, i quali hanno a base della loro vita giuridica la linea paterna. Neppure le sottili

<sup>1</sup> John Roscoe, *The Northern Bantu*, Cambridge 1915, II, 216; R. Pettazzoni, *La confession des péchés*, I, Paris 1931, 36.

<sup>2</sup> Avanzi di matriarcato nel diritto consuetudinario abissino sono segnalati in Conti Rossini, *op. cit.*, pp. 199, 200, 282. Anche linguisticamente ne sembrano apparire, p. es. nell'amarico *wondem*=fratello, etiopico *walda em*=figlio della madre. Altre tracce fra i Sidamo sono accennate da E. Cerulli, *Note su alcune popolazioni sidama dell'Abissinia meridionale*, Riv. Stud. Or. XII, p. 52-53.

disquisizioni rabbiniche hanno condotto a qualche cosa di analogo: la dichiarazione della donna non troverebbe credibilità, sebbene il figlio adulterino da lei concepito con un altro Ebreo, e tale riconosciuto per confessione della madre, venga escluso dalla comunità e quindi perda la possibilità di contrarre matrimonio, ciò che non è se il padre sia un non Ebreo, considerandosi allora più lieve la colpa. Siamo quindi indotti a cercare nella consuetudine cuscitica l'origine delle norme giuridiche in parola. E penso che alla loro accettazione, alla loro persistenza abbia poderosamente influito il regime della proprietà terriera: al godimento della terra del villaggio hanno diritto soltanto i figli dei maschi, e nessuna sostanziale differenza il diritto consuetudinario fa tra figli legittimi e figli illegittimi in Abissinia.

C. CONTI ROSSINI

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ALFRED LOISY, *Les origines du Nouveau Testament*. Paris, 1936,  
in-8°, 375 pp.

Ce nouvel ouvrage de M. Loisy se présente comme un « complément explicatif » du livre paru en 1933 sous le titre *La naissance du Christianisme*; il s'ajoute ainsi aux *Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament* (1935), publiées en réponse aux critiques qu'avait suscitées le volume précédent. Les mêmes thèses sont ici reprises, précisées et intégrées à un système d'ensemble qui s'applique, en plus des épîtres, à tous les écrits canoniques du Nouveau Testament: synthèse finale, destinée dans la pensée de M. Loisy à clore le débat, et qui marque le point d'aboutissement de son oeuvre exégétique. C'est assez dire l'intérêt de ces pages nettes et denses, leur importance aussi, qui est capitale.

Un préambule d'allure philosophique, consacré au problème du surnaturel, oppose au surnaturel « magique », tel qu'il s'exprime à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, le surnaturel véritable, qui apparaît dans le progrès spirituel et moral de l'humanité. Les lecteurs de M. Loisy reconnaîtront là des idées qui leur sont familières. Elles culminent ici dans une émouvante profession de foi en la religion de l'avenir, qui doit naître du christianisme historique comme sa forme épurée et son couronnement. Les chapitres suivants examinent successivement la catéchèse eschatologique, où M. Loisy reconnaît l'enseignement initial du christianisme, commun à Jésus et au Baptiste; le témoignage traditionnel sur les évangiles; les synoptiques et les Actes canoniques des Apôtres; l'Évangile de Jean et l'ensemble des épîtres dites pauliniennes et des épîtres catholiques; enfin un chapitre de conclusion résumé, en une cinquantaine de pages, les étapes et le mécanisme de la fixation du canon néotestamentaire,

née de préoccupations de défense contre le gnosticisme, et d'un accord entre les communautés d'Asie et celle de Rome, en réponse à Marcion, dans la seconde moitié du 2<sup>e</sup> siècle.

Dans l'ensemble des écrits ainsi constitués en canon, M. Loisy distingue trois éléments essentiels, correspondant à trois aspects différents et, dans les grandes lignes, successifs de la mentalité et la prédication chrétiennes. La catéchèse eschatologique, déjà nommée, est, du vivant de Jesus, l'annonce du Royaume imminent et, après sa mort, celle de sa parousie prochaine. Elle fait place peu à peu, le Royaume tardant à se réaliser, à la catéchèse évangélique, qui anticipe dans le passé, dans la vie terrestre de Jésus, « l'épiphanie du Messie » et l'enseignement qu'on prêtait d'abord au Christ glorieux: construction artificielle qui accompagne « la transformation de l'Évangile primitif en mystère de salut, incorporé pour ainsi dire à la vie présente », véritable légende sacrée par laquelle s'opère l'initiation au culte chrétien. Le troisième élément en effet distingué par M. Loisy est une gnose mystique de salut, qui annonce le rachat du genre humain par la vertu libératrice de la mort du Christ et par la participation à son baptême, et qui s'affirme en particulier dans les épîtres dites pauliniennes.

Or, ces trois aspects ne sont pas représentés, dans le canon néotestamentaire, par des écrits différents; ils coexistent au contraire, maladroitement fondus, ou plus exactement juxtaposés, dans la plupart des écrits canoniques, selon un dosage qui varie de l'un à l'autre en fonction de leur antiquité relative. De cette constatation découlent trois conclusions essentielles:

1. Les écrits du Nouveau Testament, et ceux-là même dont les critiques, même indépendants, sont presque unanimes à reconnaître, l'intégrité, ne sont dans leur état présent que des compilations, dont M. Loisy signale avec précision les composantes. En particulier il convient de rejeter des grandes épîtres pauliniennes comme inauthentique, surajouté et tardif, tout ce qui se rapporte à la gnose mystique: ne sont vraiment pauliniens que les développements à caractère eschatologique.

2. Il faut donc admettre, pour la mise en forme définitive de ces divers documents, une date sensiblement plus tardive que celle qui leur est généralement assignée: les synoptiques par exemple ne sont pas, sous leur forme actuelle, antérieurs à 130-140.

3. Leurs composantes les plus anciennes elles-mêmes — en ce qui concerne la littérature évangélique — ne sauraient re-

monter très haut : la première ébauche de Marc est à placer au début du 2<sup>e</sup> siècle. Elles ne constituent en aucune façon des sources historiques, utilisables pour une biographie de Jésus ; bien plutôt faut-il y reconnaître sa légende cultuelle, qui est tout autre chose qu'un reflet direct et fidèle de sa carrière.

Scepticisme vis-à-vis des textes, précision et hardiesse dans leur dissection, tels sont les caractères essentiels de l'entreprise de M. Loisy. Des voix autorisées ont dit, à propos des deux ouvrages précédents, les objections que soulève une critique aussi radicale des épîtres pauliniennes. Même après le complément de précisions fourni par le présent livre, il nous semble qu'elles gardent toute leur valeur. Ce que M. Loisy considère comme le résultat le plus important de sa critique, « la dissimilation radicale du Paul historique, prédicateur de la primitive catéchèse eschatologique, et du Paul mystique, impossible à expliquer comme personnage appartenant à l'histoire primitive » (p. 332) en est en réalité la partie la plus fragile. Elle repose sur le postulat, plus ou moins clairement formulé, qu'il n'y a pas d'authenticité possible en dehors des cadres rigides de la pensée logique et organisée : critérium difficile à manier, et dont la légitimité est particulièrement contestable lorsqu'il s'applique au monde de l'expérience religieuse. Aussi bien, les contradictions et incohérences que signale M. Loisy ne s'imposeront-elles pas avec la même irréductible évidence à tous les lecteurs des épîtres. Il est des cas, on peut le dire sans paradoxe, où elles militent pour l'intégrité bien plutôt que pour la compilation. En aucun cas elles ne se révèlent aussi radicales que celles qui opposent p. ex. les quatre grandes épîtres d'une part, et d'autre part certaines des petites épîtres (*Ephésiens*) et l'ensemble des pastorales, et qui ont amené la majorité des critiques indépendants à rejeter l'attribution traditionnelle de ce second groupe d'écrits. Déclarer que les passages dits gnostiques sont inconcevables sous la plume de l'Apôtre, parce que reflétant une forme de pensée plus tardive, c'est sans doute méconnaître à la fois l'essence du paulinisme et le rôle qu'à dans son élaboration le milieu religieux de la Diaspora et de l'hellénisme où il est né.

Si des épîtres l'on passe aux autres écrits néotestamentaires, on a plaisir à enrégistrer dans la critique de M. Loisy une idée incontestablement féconde, sinon entièrement neuve : c'est que les Évangiles reflètent dans une très large mesure les préoccupations et réactions de la première communauté chrétienne, « anti-

cipées pas les rédacteurs dans la vie du Christ ». L'accord sur ce point ne paraît pas très difficile à faire; et l'on s'entend assez généralement à reconnaître qu'il est extrêmement difficile, sinon absolument impossible, de refaire, à l'aide de documents aussi peu sûrs, une véritable biographie de Jésus. De là à nier la possibilité d'entrevoir, à travers cette légende cultuelle dont il faut bien avouer que nous ne savons pas grand' chose, quelques reflets de la prédication de Jésus, il y a un pas qu'il est peut-être aventureux de franchir. Bien plutôt faut-il essayer, par une discrimination serrée, de déceler les couches successives de la pensée et de la piété chrétiennes, et de fixer le dosage des divers apports qui ont fait nos évangiles. Car ici du moins, en face de documents visiblement nés d'une lente élaboration, dans la dépendance l'un de l'autre et où ne transparaît pas la vivante personnalité d'un auteur, peut-on parler de contradictions, d'incohérences, de points de suture, et les expliquer en chronologie. Non pas qu'il y ait en critique biblique, comme M. Loisy soupçonnait naguère ses contradicteurs de le croire, «deux méthodes, l'une plus large et plus compréhensive, applicable aux évangiles, l'autre plus étroite et moins pénétrante» réservée pour les épîtres de Paul (*Remarques*, p. 194). Il n'y a certes qu'une méthode, mais qui, s'appliquant à des groupes de textes très différents, doit se nuancer de l'un à l'autre. Car il faut bien reconnaître que la question synoptique, voire même la question johannique, ne se posent pas exactement dans les mêmes termes que la question paulinienne, et doivent être abordées différemment.

Ce travail de discrimination que nous signalions à l'instant, M. Loisy l'a entrepris. L'on doit rendre hommage à la vigueur de son effort et l'on sera tenté souvent de la suivre, mais avec l'espoir de remonter un peu plus haut peut-être qu'il ne l'a fait lui-même dans cette voie difficile. La distinction qu'il fait entre catéchèse eschatologique et catéchèse évangélique doublée d'une gnose mystique, constitue à coup sûr une intéressante hypothèse de travail. Encore convient-il de ne pas la faire trop systématique, et trop rigide la succession chronologique qu'elle établit. Peut-être simplifie-t-elle à l'extrême une réalité infiniment complexe. Il n'est pas sûr qu'à abaisser autant que le fait M. Loisy la date de rédaction initiale ou de composition définitive des Évangiles, et à réduire presque à néant leur valeur de sources, on rende plus compréhensible et plus claire l'histoire des origines chrétiennes. Nous serions tentés pour notre part d'en douter et de

trouver que M. Loisy apporte parfois, involontairement ed indirectement, le secours précieux de son autorité à ces « mythologues » dont il a toujours eu soin de condamner en toute netteté les théories.

Tel qu'il est, ce nouveau livre de M. Loisy, hardi et vigoureux, écrit d'une plume serrée et incisive, riche d'aperçus originaux, de remarques pénétrantes et, dirait-on volontiers, de jeunesse, est de ceux qui soulèvent les problèmes et les renouvèlent. Soulevant du même coup les controverses, il nous oblige, lors même qu'on refuse de souscrire à ses conclusions, à vérifier des positions qu'on pouvait croire définitivement acquises : par là même, incontestablement, il fait avancer la science des origines chrétiennes.

Marcel Simon, Strasbourg.

GIUSEPPE FURLANI, *La religione degli Hittiti* (« Storia delle religioni », XIII). Bologna, Zanichelli 1936, pp. XX-431, L. 20.

Su la religione degli Hittiti è questo lo studio più completo e più recente che, mentre si vale della ormai copiosa parziale produzione in proposito, è frutto di un esame diretto e competente delle fonti. La trattazione, che potrebbe sembrar disorganica a una prima scorsa dell'indice, si rivela poi raccolta intorno a questi cinque punti principali : Il mondo degli dèi e i rapporti di questi con gli uomini (capp. I-VII); le pratiche religioso-magiche (capp. VIII-XIII); i riti della religione (feste, preghiera, sacrificio, confessione: capp. XIV-XX); la morte e la sepoltura (cap. XXI); le persone e le cose sacre (capp. XXII-XXV).

Un'introduzione utilissima, dato che si tratta di un impero e di una civiltà « dimenticata » e di esplorazione ed elaborazione relativamente recenti, dà informazioni sostanziali e aggiornatissime intorno alla razza, cultura, storia, monumenti, iscrizioni, sia pittografiche sia cuneiformi, degli Hittiti.

L'esposizione è sempre rigorosamente documentata nelle note che seguono ogni capitolo, secondo il metodo della collezione a cui il volume appartiene; essa quindi offre allo storico delle religioni uno strumento di lavoro tanto più prezioso in quanto gli studi recenti hanno modificato la visione religiosa hittita suggerita da W. Ramsay e tutta incentrata intorno alla figura della Magna Mater anatolica.

Del pantheon hittita la figura femminile principale è quella di una divinità, finora innominata, non solare ma espressa ideograficamente con attributi solari, venerata in Arinna, la città santa degli Hittiti, i quali l'hanno forse presa dai Hatti prehittiti e l'hanno fatta paredra del loro dio supremo, che è un dio del cielo meteorico, — designato con gl'ideogrammi *U* o *IM*, e contraddistinto dall'ascia (cfr. *Tesup*, *Adad*, *Iuppiter Dolichenus*) — a simiglianza della divinità principale del pantheon siriaco e a differenza delle predilezioni solari dei Babilonesi e degli Egiziani.

I rapporti tra gli dèi e gli uomini nell'impero hittita — l'A. insiste molto su questo punto — sono quelli tra padrone e servo e sono ricalcati sulle relazioni tra il sovrano e i suoi sudditi. Essi corrispondono dunque a quel tipo di società umana che altrove ho chiamato nazionale e che religiosamente si esprime in un tipo di sacrificio « oblativo » concepito come un'alimentazione della divinità. Ma forse l'A. insiste troppo sul carattere gastronomico di questa offerta, diminuendone così il carattere di omaggio devozionale, che è tanto più vivo quanto più prelibata è l'offerta. Questa idea del sacrificio ridotto a pura fornitura di cibo e bevanda agli dèi mi pare che domini troppo il pur denso capitolo xix, dove non si tien conto del fatto che in tutti i rituali il momento culminante del sacrificio è quello della uccisione dell'animale, attraverso la cui immolazione si attua quella unione « mistica » tra offerente e divinità che è lo scopo fondamentale dell'azione sacrificale.

Quanto all'ampia e ben documentata trattazione su la magia, mentre sono d'accordo con l'A. su l'opportunità di evitare le troppo sottili distinzioni in materia, ritengo che non si possano tutti i casi ridurre alla « simpatia », ma che si debba tener conto anche della magia « imitativa », alla quale vanno ascritti tutti gli esempi che l'A. cita alle pagg. 182-184.

Nella cerimonia apotropaica creata dallo scongiuratore Ašhiella contro la moria, il significato del rito di spingere gli animali all'aperto non mi sembra oscuro e mi richiama il caso analogo della tavola VII, b di Gubbio: come gli animali vengono allontanati dal paese, così si allontani la moria.

Anche a proposito dello scongiuro per cacciare i demoni dal palazzo reale, l'uso del sapone e delle pallottoline di argilla funeraria e di farina mi pare trasparente: il sapone scioglie e libera da immondizie e sozzure; e le pallottoline lisce e scorrevoli fatte

di materia apotropaica (argilla di sepolcri) e di materia di buon augurio (farina) compiono a loro modo lo stesso ufficio.

A proposito dei templi concepiti come abitazione degli dèi, forse sarebbe stato opportuno notare che, prima di essere delle case, i templi sono soprattutto i luoghi dove la potenza della divinità si manifesta agli uomini in modo peculiare, lungi da quei contatti profani ai quali il « sacro » è particolarmente ostile. Gli Hittiti stessi, del resto, con quei loro solenni santuari a cielo aperto, ornati di bassorilievi, offrono una conferma di questo punto di vista.

Queste poche riserve serviranno a far rilevare maggiormente il sostanziale valore di questo volume con il quale il chiaro Autore ha fornito agli studiosi della religione dei popoli dell'Asia occidentale antica un nuovo prezioso strumento di lavoro.

Nicola Turchi.

KARL KERÉNYI, *Apollon, Studien über antike Religion und Humanität*. Wien, Franz Leo, 1937, pp. 280.

In questo volume l'A. raccoglie una serie di saggi, quasi tutti già precedentemente pubblicati in varie riviste, su alcuni problemi della letteratura, religione e civiltà del mondo classico. Dal punto di vista dello studio della religione i saggi più interessanti sono i primi tre.

Nel primo l'A. esamina la questione della possibilità di uno studio delle religioni antiche, e particolarmente della religione greca, dal punto di vista psicologico. Egli trova il fondamento della religiosità dell'uomo antico nel « senso di realtà ». Tale « senso di realtà », che l'A. contrappone alla « fede » delle religioni soprannaturalistiche, è la caratteristica delle religioni naturalistiche e deve costituire la base per ogni ulteriore indagine psicologica delle religioni antiche. Questo saggio è stato pubblicato integralmente in traduzione italiana in questo stesso periodico (SMSR, 1936, p. 166 e segg.).

Nel secondo studio, intitolato *Unsterblichkeit und Apollon-religion*, l'A. si propone di trovare il fondamento della teoria dell'immortalità dell'anima, qual è esposta nel Fedone, non nella filosofia dei Greci, ma nella loro religione. Dall'indagine risulta che nel mito platonico del destino dell'anima dopo la morte si ri-

specchia quell' aspetto metafisico dell' universo, che, secondo la concezione di Walter F. Otto, è impersonato da Apollo. Pitagora, al quale comunemente si attribuisce la dottrina dell'immortalità dell'anima adombrata nel mito platonico, avrebbe dato forma filosofica alla « realtà apollinea ».

Nel terzo saggio l'A., prendendo le mosse dalla rappresentazione di Ippolito nella tragedia di Euripide, esamina tutti gli elementi della tradizione e del culto che si riferiscono a questa figura e ne mette in evidenza l'essenza originaria, analoga a quella di Imeneo.

Osservazioni su altre divinità e sulle religioni antiche in genere si trovano anche nella maggior parte degli altri saggi che compongono l'interessante volume. Notevole, fra gli altri, per le giuste osservazioni e l'esposizione chiara e vivace, lo studio intitolato *Geist der römischen Literatur*.

In tutto il libro spirà un raro senso di penetrazione psicologica e di finissima comprensione del mondo antico nella varietà dei suoi aspetti: paesaggio, letteratura, arte, religione, ecc.

Paola Franchetti.

*Chāndogya-uṣṇiṣad*. Traduzione, introduzione e note di VALENTO PAPESSO. (Testi e Documenti per la Storia delle Religioni, divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni. Vol. 7). Bologna, N. Zanichelli, 1937.

Questa nitida traduzione della Chāndogya viene a colmare una lacuna da lungo tempo sentita da quanti hanno a cuore la divulgazione in Italia dei principali documenti dell'antico pensiero indiano (in questo campo avevamo finora soltanto le « Due Upaniṣad » tradotte dal BelloniFilippi): corredata di un'ampia introduzione di carattere informativo, essa può stare degnamente a fianco delle migliori traduzioni di questa Upaniṣad pubblicate in altre lingue. Fedele ai principi della serie, il traduttore ha rispettato l'integrità del testo (salvo a sopprimere le ripetizioni a ritornello) e la sua estensione tradizionale, che — data la suddivisione alquanto meccanica dei complessi di testi tramandati nelle singole scuole — comprende in più dell'upaniṣad vera e propria anche alcuni trattati di tipo *dravyaka*; nè si è associato alla tendenza, seguita da molti traduttori europei, di scegliere i brani in apparenza più salienti, sopprimendo quelli meno accessibili: poichè, come

giustamente osserva nella prefazione, anche le dottrine giudicate sfavorevolmente dagli studiosi europei hanno il loro non piccolo interesse per la comprensione dell'antico pensiero da cui sono scaturite, — sempre che si voglia intenderle secondo questo pensiero e non secondo il nostro. È stato infatti il peccato originale dell'esegesi europea intorno alle *Upaniṣad*, di aver voluto classificarle secondo le categorie del pensiero occidentale, secondo i punti di vista preconcetti di questo pensiero, ciò che equivale a considerarle da prospettive falsate. Si aggiunga che anche l'esegesi indigena, fatta a distanza di 14-16 secoli dalle antiche *Upaniṣad*, è impostata tendenziosamente per i fini polemici di scuole filosofico-religiose di indirizzo contrastante, — mentre non v'ha dubbio che per la comprensione delle *Upaniṣad* non si può ricorrere che alle *Upaniṣad* stesse, oltretutto ai documenti, anteriori e posteriori, del pensiero che si trova con esse in continuità diretta.

È quindi indizio di bontà di metodo l'aver voluto riprodurre i trattati integralmente, « nell'ordine, o per dir meglio, nel disordine in cui si susseguono » (p. v). A riordinarli secondo le direttive di alcuni problemi fondamentali l'A. ha provveduto nell'Introduzione. Senonchè, questo riordinare consiste anche nel riformulare i problemi a modo nostro, — procedimento non sempre esente da pericolo, giacchè non è affatto sicuro che i problemi, anche i più generali, fossero concepiti dagli autori di quegli antichi testi nella stessa maniera come li concepiamo noi. Ma dare un breve avviamento alla lettura di una Up. senza presupporre la conoscenza delle altre e tanto meno dei testi vedici, senza addentrarsi nelle singole questioni pur rilevandone le più importanti, fare opera di divulgazione per testi ancora così poco chiariti, è un compito assai più arduo di quanto non sembri. Un adattamento ai punti di vista familiari al lettore europeo e un accontentarsi di definizioni approssimative è di conseguenza talvolta inevitabile.

La constatazione iniziale (p. 5) che, a prescindere dai passi di argomento affine a quello dei Brāhmaṇa e degli Aranyakā e dai brani magici, il contenuto proprio delle *Upaniṣad* è « la ricerca intorno alla causa prima dell'universo e la dottrina della trasmigrazione », fornisce all'A. le direttive per il raggruppamento analitico e critico dei trattati. Ma, per quanto generica, anche questa constatazione si presta a varie obbiezioni. D'un lato, i testi di carattere « magico » — tanto più se il termine è usato in senso così esteso da comprendere anche i numerosissimi testi relativi all'*Upāsana* e quelli strettamente affini che trattano delle identifica-

zioni tra gli enti coordinati nelle serie corrispondenti del reale (macrocosmo, microcosmo, sacrificio) (cfr. p. 11 sgg.) — sono indissolubilmente legati con le speculazioni imperniate su l' idea del brahman-âtman, e non è possibile separare queste da quelli. D' altro lato non sarà forse del tutto esatto affermare che il contenuto più proprio delle Up. sia la ricerca della causa prima dell'universo (p. 4), quasi che si tratt di una domanda alla quale le Up. cercano la risposta (p. 16). In primo luogo, per la speculazione delle Up. la realizzazione del brahman-âtman è sensibilmente il punto di partenza anzichè il punto d' arrivo. Inoltre, l' atteggiamento onde scaturisce l'indagine filosofica delle cause prime è totalmente estraneo agli antichi cercatori del brahman-âtman, per quanto in ogni pagina dei loro trattati sia esaltata la « conoscenza ». L'orientamento delle loro ricerche è infatti spiccatamente pratico, la conoscenza cui aspirano non ha valore veramente gnosologico, ma soprattutto, e con ogni evidenza, soteriologico. Trovare l'âtman vale trasformare sè stessi e il mondo in âtman, cioè nella statica personalità universale. (Non mi è chiaro su quale base l' A. definisca l' « Assoluto » upaniṣadico come « forza impersonale », p. 22. L'âtman è infatti superlativamente personale, giacché è la persona dell'universo nella persona del veggente). La conoscenza di cui si tratta, lungi dall'essere, secondo il nostro concetto di conoscenza, un processo puramente intellettuale, è un'avvenimento concreto e sommamente attivo (non può essere chiamato « oggettivo » soltanto perché in questo *atto* appunto la realtà oggettiva si fonde e si identifica con quella soggettiva). Si tratta, come l'A. giustamente osserva (p. 11), di un sapere magico. Ma conviene intendersi sul termine: in questo campo d'esperienza il limite tra l'atteggiamento magico e l'atteggiamento mistico è segnato dall'estensione e dal carattere dello scopo al quale è diretta l'aspirazione del soggetto « conoscente »: la conoscenza-conquista di beni limitati e caduchi prospettata nei Brâhmaṇa è condannata dai pensatori upaniṣadici sulla base della loro « totalitaria » conoscenza realizzatrice dell'âtman, in cui e per cui il veggente acquista imperitura esistenza universale.

Questo particolare tipo di « conoscenza » attuatrice di realtà concreta non è altro che l'atto designato col termine *upās*, tanto spesso e abbondantemente discusso: la più semplice ed evidente conferma terminologica si ha nel fatto che in testi dal contenuto perfettamente analogo sono usati indifferentemente i termini *upās* e *vid* (spesso anche cumulati). E allo stesso ordine d'idee apparten-

gono le famose identificazioni. Ho cercato di chiarire in uno studio ora in corso di pubblicazione, come il concetto dell' *upa-āsana* derivi dal caratteristico atteggiamento della concentrazione psichica praticata in questi ambienti (e familiare all' antico yogin), nella quale il meditante ha la sensazione di assorbire in sè l' oggetto preso di mira e quindi di « conquistarla » con tutto quanto gli inerisce.

L'A. riporta alcuni dei principali studi sull'argomento, l'articolo di Sénard e quello di St. Schayer; ha anche presente il saggio di Strauss sull'*udgīthavidyā*; pare gli sia invece sfuggito l'importante saggio di Przyluski (*Bouddhisme et Upaniṣad*, BEFEO XXXII, 1932.1, cap. 1: *Upās et upāsaka*). Per quanto anche dalle sue proprie osservazioni (p. 14 sgg.), basate solo sull'*udgīthavidyā* della Chānd.-up., risulti che l'*upāsana* ha poco in comune con un atto di venerazione, l'A. rende, nella sua traduzione, il verbo *upās* col termine « venerare » usato dai traduttori precedenti: ciò non riesce forse a tutto vantaggio della chiarezza del testo, specie per i trattati più propriamente upaniṣadici (cfr. III 14, 1; V 13, 2), ove l'*upāsana* *kat'exochēn* si rivolge al brahman-ātman.

Un altro giudizio discutibile è quello sulle cosiddette false etimologie come base delle identificazioni e delle interpretazioni upaniṣadiche. Gli stessi rigori dovrebbero logicamente toccare anche al Cratilo di Platone. Qui e là le « false etimologie » derivano dal concetto che i nomi, a seconda che siano compresi o meno, velano e rivelano l'essenza delle cose. Ma mentre Platone non ci spiega in fondo perché i nomi ineriscano alle cose « per natura », i ragionamenti upaniṣadici sono saldamente basati sull'antica concezione, già attestata nel Rg-Veda, che l'essenza originaria e universale delle cose ha carattere verbale, è Vāc. Da questa concezione derivò l'idea del brahman, su questa concezione — del cui sopra accennato riflesso l'A. fa senz'altro credito al pensiero primitivo e magico (p. 16) — poggia l'identificazione tra il *sat* (l'Essere) e il *satya* (la verità enunciata in parole): motivo essenzialissimo delle disquisizioni del cap. VI, nel quale l'A. stesso ravvisa « una speculazione più matura » ove « non compaiono più idee magiche » (p. 49).

Alcune altre affermazioni richiederebbero una discussione approfondita, come ad es. quella che le antiche Up. non danno risposta al quesito sul trapasso dell' ātman in forma universale all' ātman individuato e sul rapporto tra i due (p. 27). Per ottenere la risposta, implicita nella maggior parte dei testi, basterebbe for-

mulare diversamente il quesito, e cioè non secondo l'ideologia di Saṅkara, né tanto meno su quella nostra che giustappone sostanze fisse mediante definizioni astratte, ma nella forma che il problema assume nei testi stessi, i quali giustappongono piani di esperienza. Questa eterogeneità dell'impostazione è la fonte delle contraddizioni che risultano nelle nostre analisi.

La stessa definizione dell'ātman come « io individuale » (p. 13) o « anima individuale » (p. 26) è una concessione ad ideologie occidentali consacrata dall'uso, anzichè una riproduzione di dottrine upaniṣadiche. Lo stesso vale dell'espressione « l'Assoluto » adibita a rendere impersonalmente e astrattamente termini come *uttamah puruṣah* (lett.: supremo Uomo) (p. 30).

La rassegna critica dei passi concernenti la dottrina della trasmigrazione, classificata dall'A. come altro elemento costitutivo del pensiero upaniṣadico, è fatta culminare nel quesito: « Che cosa trasmigra dell'uomo? » (p. 72). Dal confronto delle definizioni, nell'apparenza tutt'altro che omogenee, ricavate dai passi principali della Br̥hadāraṇyaka- e della Chāndogya- relativi a quest'argomento, l'A. conclude che « le idee in proposito non dovevano essere ben definite » (p. 73). Infatti, nei due trattati paralleli Brh. VI 2 = Chānd. V 3, 10 si parla della *śraddhā* come esponente della trasmigrazione, mentre altrove (Brh. III, 2, 13) Vājñavalkya sostiene che quanto dell'uomo dopo morte permane è il *karman*<sup>1</sup>, e in un altro luogo ancora (Brh. IV 4, 2-6) si parla di una forma derivata dell'ātman (*prajñātman*) accompagnata dal complesso psico-fisiologico dei *prāṇāḥ* e preceduta dall'*avidyā* (la disposizione contraria alla vegganza liberatrice; la frase *avidyām gamayitvā*, che l'A., con altri, traduce « allontanata l'ignoranza », significa indubbiamente « fatta andar (innanzi) l'avidyā », quale principio motore della trasmigrazione). Ma prima di concludere all'indeterminatezza delle nozioni in proposito, sarebbe utile domandarsi se il variare delle formulazioni rifletta veramente un'essenziale divergenza dei concetti, aggravata, come l'A. altrove suggerisce (p. 71), dalla frammentarietà dell'esposizione.

Come ho cercato di mostrare nel lavoro di cui sopra, il principio *śraddhā* (reso dall'A., secondo è ancora consuetudine, coll'inadeguato termine *fede*) significa, secondo l'uso dei Brāhmaṇa e delle Up., l'aspirazione a una conquista magico-rituale informata dalla

<sup>1</sup> L'ātman che secondo questo passo dopo la morte s'immedesima con lo spazio è l'ātman= 'persona' distinta dai suoi singoli componenti, non già l'ātman nel senso propriamente upaniṣadico, come ritiene l'A.

persuasione volitiva dell'efficacia della pratica svolta: in altre parole, si tratta dell'« intenzione », del desiderio quale condizione psicologica essenziale dell'efficace compiersi dell'*opera* cosmico-rituale che è il sacrificio. In un testo che presenta le tappe del saṃsāra sotto la metafora di un sacrificio in cinque fuochi, il principio determinante, la śraddhā, di questo *karman* svolgentesi attraverso le sfere del cosmo grande e piccolo, non altro rappresenta che il motore di ogni *karman* che fruttifica nel saṃsāra, cioè — come viene costantemente affermato nelle *Upaniṣad*, e in ispecie anche nel passo Brh. IV 4, 5 addotto dall'A. ma incompletamente sfruttato — il *kāma*, il desiderio quale movente di ogni agire, quale quintessenza del *karman* nel senso upaniṣadico. Credo aver anche dimostrato — in base a un'ampia analisi del simbolismo dei testi vedici — non essere altro che questo «le acque» che alla quinta offerta sorgono e parlano con voce umana. D'accordo con ciò, il passo Brh. IV 4, 5 asserisce: «questo *puruṣa* è essenziatato di desiderio»: *ayam puruṣah*, cioè il *prajñātman* di IV 3, 35, il latore del complesso trasmigrante, chiamato subito dopo (36) *ayam puruṣah*. Non si tratta manifestamente dell'ātman Io-Universo, dell'ātma brahma totalitario — e perciò comprendente i contrasti allo stato di indifferenza — di cui è fatta parola all'inizio di IV 4, 4, ma dell'entità che, secondo il seguito dello stesso periodo, è da lui derivata per differenziazione, cioè per individuazione: la differenziazione dalla totalità indifferenziata delle origini è, come ci insegnano le cosmogonie upaniṣadiche, informata dal kāma (i racconti cosmogonici ci danno dunque, contrariamente a quanto ritiene l'A., p. 27, una risposta circa il rapporto tra l'ātman universale e quello individuato). Quanto trasmigra è appunto il *kāmamayaḥ puruṣah*, la brama di cui è quintessenziatato il principio vitale e cosciente della personalità umana. Come dall'ātman mediante la differenziazione si possa giungere al suo contrario, al kāma-karman, deve rimanere inconcepibile per un ragionamento basato su concetti di sostanza, è invece evidente per questa speculazione a base di entità funzionali. Quanto trasmigra è dunque, secondo i tre passi concordemente intendono, il kāma che si estrinseca in karman. Così ci sembra vada risolto il problema: «che cosa trasmigra?». Gli è che il *quid* che trasmigra non è una cosa, ma una funzione, una tendenza psichica. La soluzione offerta dal Buddismo hīṇayānico non sarà diversa da questa: trasmigra il *kamma*, il *viññāna*, la *tañhā*, l'*avijjā*, o un *phuggala* essenziatato di questo principio.

Ma l'A. ravvisa in un altro testo della Chând. dei precedenti di dottrine buddhistiche (seguendo in questo caso l' Oldenberg), e cioè nella singolare scala di enti elencati Chând. VII. Osserva infatti (p. 57 e n. 1: cfr. Sénart, *Chând.-Up.* p. xxviii) che i termini si presuppongono l'un l'altro, senza essere in relazione di causa ed effetto, — come i termini della formula buddhistica di causalità. A me pare che, a parte questa somiglianza puramente esteriore e formale, la serie di Chând. VII non abbia nulla in comune con la formula — chiusa e circolare — dei 12 *nidâna*. Quanto al suo significato proprio e al valore specifico dei suoi termini, credo averlo interpretato in maniera sicura, in base ad un antico testo che si riferisce esplicitamente al nostro o piuttosto alla fonte del nostro. Si tratta di una formula di *kramayoga*, di cui i termini della serie (alquanto confusi in ulteriori rielaborazioni, ma riconoscibili fuori di ogni dubbio) segnano le tappe successive.

Ad una considerazione, più indipendente, dell'introduzione, si potrà esprimere un'adesione più piena: ottima è, pur nella sua brevità e necessaria incompletezza, l'analisi delle origini del pessimismo upanisadico (p. 74).

Mettendo a profitto un'ampia conoscenza di recenti studi critici sulle Up., l'A. ha potuto chiarire, nelle annotazioni che accompagnano il testo tradotto, alcuni punti più restii alla comprensione, ad es. l'idea del pericolo fisico da cui è minacciato chi maneggia una scienza imperfettamente posseduta (cfr. p. 104 n. 2, p. 179 n. 2). Il concetto complementare è quello della magica forza della verità enunciata, capace di stornare il corso naturale degli eventi: è il concetto del *satyavâdkya*, che fornisce l'argomento alla classica parabola dell'ordalîa (VI 16, 1-3): come la verità enunciata può far sì che l'ascia rovente non bruci, e liberare l'accusato dalla pena capitale, così la conquista psichica della verità libera l'uomo dal destino della sempre rinnovata individuazione cui vanno soggetti tutti gli esseri (cfr. VI, 14, 2). Questi nessi e il significato dell'ultimo passo in rapporto ai precedenti pare che sfuggano all'A., come del resto tutto il trattato VI è riuscito nella sua traduzione meno chiaro degli altri. Qualche osservazione di dettaglio: la parabola VI 14 presenta l'uomo nesciente dell'âtman — e perciò ciecamente sbattuto nei giri del samsâra —, ma infine iniziato da un maestro alla scienza liberatrice e, quindi, consapevole che dopo la morte tornerà definitivamente nell'Essere, come

uno che, sperduto ed errante in terra straniera, riesce a farsi indicare la strada del ritorno in patria: *grāmād grāmām pīcchan paññito medhavī gandhārān evopasampadyeta*; l'A., seguendo il Sénart, traduce: « egli, di paese in paese domandando, (se è) istruito ed intelligente, tornerebbe al paese dei Gandāra »: le parole esplicative aggiunte in parentesi distruggono il senso, giacchè il testo intende manifestamente che il viandante acquista il sapere necessario, trova cioè la strada, grazie all'istruzione che riceve, non a quella posseduta prima.

Nella sez. 11 Uddālaka Āruṇi mostra al figlio come la vita degli esseri viventi sia condizionata dalla presenza in essi dell'Essere sotto forma di *jīvātman*; e spiega che l'albero vivo, se inciso alla radice o nel mezzo o alla cima « colerebbe linfa perchè vivo (*jīvan sravet*) », mentre un ramo, un altro, un terzo, l'albero intiero, se abbandonato dal *jīva*, si dissecca. L'A. traduce l'espressione *jīvan sravet*: « esso colerebbe linfa, ma seguirerebbe a vivere ».

Nei famosi « canali » del cuore — che sono sottili come la millesima parte di un cappello, e pieni di un variopinto ardente flusso, e il cui numero è fissato ora a 101 e ora a 72000 — l'A. ravvisa le arterie (p. 225 n. 6); nella *suṣumna* che, secondo la nota dottrina, traversa tutto il corpo nel centro esatto e sfocia nella sommità del cranio — la carotide (p. 226 n. 3). Sono ravvicinamenti di concetti incommensurabili, ai quali non si associeranno che i più impenitenti assertori del carattere « scientifico » ed empirico della fisiologia upaniṣadica. In realtà si tratta di rappresentazioni puramente mitiche, che adibiscono schemi derivati da esperienze psicologiche, concretantisi in visioni cosmiche, a una costruzione fisiologica del microcosmo; questi schemi immaginario-strutturali, destinati all'uso di meditazioni soteriologiche, non sono nati da interessi anatomici: e perciò neanche l'odierno yogin, per quanto edotto degli elementi dell'anatomia empirica, è disposto ad abbandonare o modificare in conseguenza quegli antichi schemi.

In complesso, la recente fatica del Papesso costituisce indubbiamente un nuovo passo innanzi nella storia delle fortune europee di questa veneranda Upanisad. Le equilibrate osservazioni del Traduttore sanno mantenere il giusto mezzo fra gli aprioristici entusiasmi degli idealisti in cerca di intuizioni originarie dell'assoluto vero e i troppo facili giudizi degli etnologi in cerca di documenti del « pensiero primitivo ». Le critiche che si possono muovere alla versione di taluni punti e all'analisi di particolari problemi, con-

vergono nella constatazione che la traduzione perfettamente adeguata di una singola Up. non sarà possibile se non sulla base di una integrale analisi comparativa di tutto il pensiero upaniṣadico, che tra i suoi limiti — anteriori e posteriori alle Up. nello stretto senso del termine — abbraccia quasi tutta la storia dell'antico pensiero indiano.

Maryia Falk.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

*Storia delle Religioni* diretta da P. TACCHI VENTURI, d. C. d. G., Torino, Un. Tipografico-Editr. Torinese, 1934-1936, pp. xx-632 e xx-840.

Lo spirito apologetico-cattolico di questo Manuale si manifesta, secondo la *Prefazione* del Padre Tacchi Venturi che lo ha organizzato e diretto, semplicemente nell'intento di fornire una esposizione obiettiva delle varie religioni dalla quale risulti spontaneamente al lettore la superiorità della religione Cristiana e Cattolica rispetto alle altre.

I singoli capitoli sono stati scritti da vari specialisti rispettivamente, ma non sono tutti egualmente buoni.

Il volume I contiene: I. *L'indagine religiosa nella sua storia e nei suoi metodi* (G. Messina, S. I.: una specie di introduzione generale che interferisce in parte con la materia del capitolo successivo); II. *La religione dei primitivi* (R. Boccassino: riecheggia pedissequamente le note teorie del P. Schmidt); III. *La religione dei popoli che abitarono il Messico e l'America Centrale* (C. Crivelli, S. I.: in realtà è esposta soltanto la religione delle popolazioni del Messico; quelle dell'America Centrale in senso proprio, cioè della famiglia maya-quiche, non sono trattate); IV. *La religione dei Cinesi* (G. Vacca); V. *La religione dei Giapponesi* (P. S. Rivetta); VI. *La religione degli Egiziani* (A. Calderini); VII. *La religione persiana* (G. Messina); VIII. *Il Manicheismo* (G. Messina); IX. *La religione dei Cananei e degli Aramei* (G. Furlani: con un capitolo su la religione dei Fenici, in cui sono utilizzati i testi mitologici di Ras Samra); X. *La religione manda* (L. Tondelli); XI. *La religione greca* (N. Festa); XII. *La religione dei Romani* (M. Galdi); XIII. *La religione degli antichi Germani* (Br. Vignola); XIV. *Il paganesimo balto-slavo* (V. Pisani).

Il volume II contiene: I. *La religione sumero-accadiana e babilonese-assira* (G. Boson); II. *Le religioni dell'India* (A. Ballini);

III. *Storia della religione dell'Islam* (M. Guidi); IV. *La religione d'Israele* (G. Ricciotti); V. *La religione Cristiana*, in 4 sezioni: 1. La fondazione e i tempi apostolici (S. Rosadini, S. I.); 2. Il Cristianesimo dai tempi apostolici al Concilio di Trento (P. Ferrario, S. I.); 3. Il Cristianesimo dal Concilio di Trento all'età napoleonica (P. Pirri, S. I.); 4. La religione cattolica dal Congresso di Vienna ai giorni nostri (E. Rosa, S. I.).

Due lacune sono da segnalare: la prima riguarda la religione dei Celti, la cui trattazione non avrebbe dovuto mancare accanto a quella della Religione dei Germani e del Paganesimo balto-slavo. L'altra lacuna riguarda la religione del Perù precolombiano, che deve pur figurare accanto a quelle del Messico e dell'America Centrale.

Un altro difetto, concerne la distribuzione della materia. Si sa che un Manuale è opera di carattere empirico, dove non si può pretendere di trovare una trattazione rigorosamente sistematica. Ma un ordine è pur necessario, sia esso cronologico, o geografico, o tipologico. Qui invece manca un qualsiasi criterio di raggruppamento. Perfino quello elementarissimo che nei Manuali suole separare le religioni politeistiche dalle monoteistiche non è osservato, perché le tre grandi religioni monoteistiche costituiscono bensì gli ultimi tre capitoli del II volume, ma non si vede perché figurino nello stesso volume l'una accanto all'altra le religioni della Mesopotamia e quelle dell' India, mentre il Zoroastrismo, che rappresenta pure una forma di monoteismo, figura nel I volume. Ed anche, nello stesso volume, la collocazione della religione persiana (con il Manicheismo e il Mandeismo) fra la religione egiziana e la greca è un altro segno della inorganica disposizione della materia.

È desiderabile che questo difetto possa essere eliminato nella seconda edizione del Manuale, che si annuncia prossima; e anche le sopra accennate lacune potranno essere facilmente colmate, con vantaggio dell'opera, che ha, del resto, molti pregi intrinseci.

P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI Band: *Endsynthese der Religionen der Urvölker*, Münster i. W., Aschen-dorff, pp. LIV-600.

Questo volume rappresenta il coronamento della laboriosa costruzione del Padre Schmidt intorno a « l'origine dell'idea di Dio ». Esso contiene infatti la sintesi finale, fondata su le sintesi par-

ziali dei volumi precedenti. I singoli volumi sono stati di volta in volta attentamente analizzati in questo Periodico (1931 p. 227 sgg.; 1933, p. 99 sgg.; 1934, p. 232); e le critiche relative sono in parte accolte dallo Schmidt nel presente volume, in parte respinte con argomenti di carattere più che altro esteriore, che non vanno al fondo della questione.

Sarebbe inutile insistere sui punti di divergenza: essi concernono principalmente il concetto di monoteismo, l'elemento uranico nelle figure degli esseri supremi, compresi quelli della *Urkultur*, ecc.

L'impressione di problematicità e di provvisorietà dei risultati, che si ha dai volumi precedenti, non solo si conferma, ma si accentua alla lettura del volume attuale.

Lo stesso Schmidt sente il bisogno di avvertire (p. IX-XI): « Ma io resto pienamente consapevole che, data la quantità e complessità dei fatti e la vastità delle argomentazioni onde quest'ultima soluzione fu ottenuta non si può ancora parlare di una sua forma definitiva ». Questa « ultima soluzione » concerne l'origine prima della religione, cioè la sua origine divina, che lo Schmidt crede di aver dimostrata coi dati dell'etnologia.

*Occident and Orient: GASTER ANNIVERSARY VOLUME*, edited by Br. Schindler and A. Marmorstein, London 1936, pp. xviii-570, con 7 tavv.

I 58 contributi che compongono questo volume presentato a Mosè Gaster, il gran rabbino di Londra (rumeno di nascita), in occasione del suo 80° anno di età, concernono la filologia semi-tica, la storia e la filosofia del Giudaismo, e il folklore. Qui si segnalano i seguenti, di particolare interesse per la storia delle religioni: M. A. Canney, *Boats and Ships in Temples and Tombs*; S. Daiches, *Interpretation of Psalm 116*; E. S. Drower, *The Kaprana* (nel culto nestoriano); S. Eitrem, *To pull by the hair*; R. Eisler, *The Sadoqite Book of the New Covenant*; Th. H. Gaster, *A New Asianic Language* (fra i testi di Ras Samra; molti nomi di divinità, fra cui la dea *Hbt* (Hebat, Hipta); E. O. James, *Ethical Monotheism* (contro la ipotesi del monoteismo primordiale); A. H. Krappe, *The Birth of Eve* (riprende l'idea dell'androgino primitivo); S. Langdon, *A Nabû Liturgy*; J. Morgenstern, *The New Year for Kings*; W. O. E. Oesterley, *Persian Angelology and Demonology*; R. Pettazzoni, *Confession of sins in Hittite Religion*;

W. Rechnitz, *Horace's Prayer to Apollo Palatinus*; Br. Schindler, *The Dramatic Character of the Old Chinese Harvest Festival Songs*.

Si trova nel volume una Biografia e una fotografia del festeggiato, e un elenco dei suoi scritti: questi abbracciano principalmente la filologia rumena, il folk-lore (anche quello degli Zingari) e il mondo giudaico (Talmud, apocrifi, scritture samaritane, ecc.).

AAGE BENTZEN, *Daniel* (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 19), Tübingen, Mohr, 1937, pp. 53.

Questo commento a Daniele, del professor Bentzen (Università di Copenaghen), fa parte del ' Manuale dell'Antico Testamento ' di O. Eissfeldt. La traduzione è seguita pagina per pagina da osservazioni testuali, grammaticali e lessicografiche, nonchè critiche e letterarie. Il commento insiste principalmente sul contenuto religioso.

*An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia (1712 - 1727)*, edited by Filippo de Filippi, London 1937, pp. XVIII-478.

È questa una seconda edizione riveduta dell'opera segnalata in questo periodico vol. VIII, 1932, pp. 243. Il De Filippi ha potuto giovarsi di nuove pubblicazioni apparse nel frattempo, nonchè delle osservazioni del Tucci, del Vacca, del Bell ed altri.

Dur. 2257

# DIE MENSCHENOPFER IN DER MEXIKANISCHEN BILDERHANDSCHRIFT “ HISTORIA TOLTECA CHICHIMECA ”

Die « Historia Tolteca Chichimeca »<sup>1</sup> genannte mexikanische Bilderhandschrift der Nationalbibliothek in Paris ist bisher nur aus wenigen einzelnen Stellen bekannt, die besonders Eduard Seler gelegentlich in seinen Werken veröffentlicht hat<sup>2</sup>. In den letzten Jahren ist die Handschrift von meinem Schüler Dr. Mengin und mir übersetzt worden. Obwohl diese Uebersetzung noch nicht veröffentlicht werden konnte<sup>3</sup>, möchte ich hier doch bereits einen Hinweis auf die Art der darin vorkommenden Menschenopfer mitteilen, weil daraus vielleicht einige wichtige Folgerungen gezogen werden können. Wollte man dem Ursprung und der Verbreitung der Menschenopfer in Mexiko nachgehen, so wäre es notwendig, das Vorkommen von verwandten Erscheinungen auf dem ganzen Kontinent, zum mindesten aber bei den amerikanischen Kulturvölkern überhaupt zu berücksichtigen. In unserem Falle kommt es aber auch darauf an, gewisse damit zusammenhängende Ideen klarzustellen. Da diese hier besonders gut belegt sind, so fordert das kleine Gebiet, von dem wir solche Belege haben, eine um so grösitere Aufmerksamkeit.

## I.

In enger Ideenverbindung mit den Menschenopfern steht der Mythus von den Tolteken, den Vorgängern der Bewohner in der geschichtlichen Zeit. Zu ihrer Zeit war das mexikanische Hochland

<sup>1</sup> abgekürzt H. T. Ch.

<sup>2</sup> Proben der Tafeln finden sich in Eugène Boban, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*, 2 Bde und Atlas, Paris 1891.

<sup>3</sup> Inzwischen ist die Bilderhandschrift von Konrad Theodor Preuss und Ernst Mengin übersetzt und herausgegeben im Baessler Archiv, Beiheft IX, Berlin, 1937. Als Teil II soll später der Kommentar folgen.

ein Paradies, in dem die Lebensmittel eine ungeheure Grösse erreichten und auf dem dürren Hochlande auch die Erzeugnisse des heissen Landes gediehen, wo Kenntnisse und das Kunsthandwerk blühten und alle Kulturerrungenschaften der späteren Zeit in erhöhterem Masse vorhanden waren. Auch gab es damals noch keine Menschenopfer. Ihr Herrscher, der Heilbringer Quetzalcouatl, der einen einzigen Gott gleichen Namens anbetete, brachte ihm nur das Opfer des eigenen Blutes und Vögel, Schlangen und Schmetterlinge dar. Erst unter der Herrschaft seines Nachfolgers Uemac wurden die verschiedenen Arten der Menschenopfer eingeführt. Wir hätten es demnach mit einem reinen Paradiesmythus zu tun, und das Volk der Tolteken mitsamt Quetzalcouatl brauchte geschichtlich garnicht zu existieren, wenn sich nicht unwillkürlich die Frage nach den Urhebern der vorgeschiedlichen Bauten mit diesem Mythus verknüpfte. Auch sollen die Tolteken nach dem Ende des Paradieszustandes, der ja bei jedem Paradiesmythus schliesslich einmal infolge eines Vergehens eintreten muss, ausgewandert sein, und Völkerbewegungen der Art sind in der Tat geschichtlich beglaubigt. Endlich gibt es eine nördlich der Stadt Mexico gelegene Stadt Tollan, in der Reste von Bauten und Skulpturen ausgegraben sind, wie sie auch in der alten Mayastadt Chichen Itza in Yucatan vorkommen, und die Geschichte spricht in der Tat von Leuten mexikanischer Herkunft, die um 1200 n. Chr. dorthin zu Hilfe gerufen worden sind. Man darf in diesem Falle also mit Recht von toltekischen Einwanderern, aber nicht im mythischen, sondern in historischem Sinne reden.

Dieser Unterschied zwischen mythischen und geschichtlichen Tolteken d. h. zwischen den unbekannten Trägern der mexikanischen und mittelamerikanischen Kulturen einerseits und den mit der Stadt Tollan in geschichtlicher Verbindung stehenden Siedlungen andererseits, ist von einsichtigen Forschern schon seit längerer Zeit gemacht worden, und ihn müssen wir auch für die Historia Tolcea Chichimeca befolgen. Im Ganzen jedoch ragt diese nur wenig in die mythische Toltekenzeit hinein. Wir müssen daher, um die Frage der Menschenopfer im mythisch-toltekischen Sinne zu verstehen, uns kurz vergegenwärtigen, dass der religiöse Zweck der Menschenopfer in historischer Zeit in der Hauptsache

der war, die Sonne mit den Herzen der Geopferten zu ernähren, damit sie nicht still stehe. Das geschah in Nachahmung der Vorgänge am Himmel, wo anscheinend der Mond und die Sterne von der Sonne erlegt werden. Ausserdem schufen die Götter, bevor die Sonne geboren wurde, den Krieg, indem sie Mond und Sterne machten, die sich unter einander bekriegen und dadurch der Sonne die ihr notwendige Speise liefern<sup>1</sup>.

Eine solche Anschauung, Kriegsgefangene zu töten, erscheint der menschlichen Natur von jeher sehr angemessen, ohne dass von vornehmerein eine bestimmte Gottheit dabei beteiligt zu sein braucht. Man kann da vielleicht an solche Erscheinungen wie die Blutrache anknüpfen. Obwohl bei dieser eine direkte Verbindung mit religiösen Vorschriften nicht nachgewiesen ist, so geht sie doch als unverbrüchliches Sittengesetz bei vielen Völkern auf die Urzeit, d. h. auf ursprüngliche Gebote der Urfahren, der ersten Menschen, zurück, wie wir annehmen müssen, und wird dadurch religiös. Die Wichtigkeit eines Krieges stempelt dann Kriegshandlungen leicht zu Kulthandlungen im Dienste des Stammes-oder Kriegsgottes, und die Tötung der Gefangenen könnte dann zu einem Opfer an die Gottheit werden.

Indessen ist für die Entstehung der gewöhnlichen mexikanischen Kriegsopfer an die Sonne das übliche Herausreissen des Herzens in Uebereinstimmung mit dem Nähren der Sonne, das in den Bilderschriften dargestellt wird, zunächst als eine ursprüngliche religiöse Idee anzunehmen. Da dieses Herzopfer bei den nordamerikanischen Indianern mit Ausnahme etwa der Pani<sup>2</sup>, die es von Mexiko haben, fast nirgends vorkommt, sondern nur weiter im Süden, so können die Nauavölker es nicht bei ihrer Einwanderung von Norden mitgebracht haben. Dagegen habe ich die Vorstellung, dass der Gott des Morgensterns bzw. der Sonnengott auf die Hirschjagd geht, dass die Hirsche als Sterne aufgefasst werden, und dass diese im Kult dargestellte Hirschjagd für das Gedeihen der Welt notwendig ist, bei den sprachverwandten Cora und

<sup>1</sup> Konrad Theodor Preuss, *Die Nayarit Expedition*, I: *Die Religion der Cora* S. xxxv f.

<sup>2</sup> John Loewenthal, *Das altmexikanische Ritual tlacacaliztli und seine Parallelen in den Vegetationskulturen der alten Welt*, Mittl. d. Anthropol. Ges. Wien, Bd. 51. 1922 S. 3 f.

Huichol in Tepic und Jalisco und bei den nauatl sprechenden sogenannten Mexicano von Durango angetroffen. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass die Nahuastämme zwar die Auffassung des Naturvorgangs am Himmel: das Erlegen der Sternhirsche durch den Morgenstern bzw. durch die Sonne, mitgebracht haben, dass die betreffende Kulthandlung und die Idee aber garnichts mit dem Kriege zu tun hatte und erst durch das vorgefundene Herzopfer im Anschluss an den Krieg in die angegebene präzise Form der Ernährung der Sonne umgewandelt ist. So überragend wird dann die Idee, dass sich einmal sogar die Götter, die freilich dem Nachthimmel angehören, töten liessen, um die Sonne in Bewegung zu versetzen.

Es ist kein Wunder, dass der Paradiesmythus der Tolteken ausdrücklich das Vorkommen der Menschenopfer verneint, denn der Auffassung als Paradies nach war eben alles im Ueberfluss vorhanden, und es wird ausdrücklich öfters angeführt, dass erst die Hungersnöte und Plagen, die infolge der bösen Zauberer und der Verfehlungen des Herrschers Quetzalcouatl aufkamen, die Menschenopfer notwendig machten, die dann von Uemac eingeführt wurden, da sich Quetzalcouatl trotz aller Zureden der Zauberer nicht dazu verstehen konnte. Es gab aber noch einen andern Grund dafür, dass keine Opfer für die Sonne dargebracht werden konnten, denn das Toltekenreich war ein Reich des Friedens, es wurden demnach keine Kriege geführt, die grade für die Sonnenopfer notwendig waren. Ja es gibt sogar einige Hinweise darauf, dass zur Zeit des Toltekenreiches noch keine Sonne existierte. So ist es kaum anders zu verstehen, wenn die Quiche und Cakchiquel ihre Kultur aus Tula holen und dort vergebens auf das Aufgehen der Sonne warten. Indessen ist diese Tatsache bei ihnen nicht mit der Idee des Menschenopfers für die Sonne verknüpft. Das Ausbleiben der Sonne könnte aber insofern mit dem Reich von Tollan verbunden sein, als Quetzalcouatl und die Tolteken überhaupt das Reich der Nacht und des Mondes darstellen, wie Seler nachgewiesen hat<sup>1</sup>. Man darf dabei nur nicht zu grosses Gewicht auf die Beschränkung auf den Mond legen. Quetzalcouatl, die Federschlange,

<sup>1</sup> Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, IV, Berlin 1923 S. 344 ff.

ist ursprünglich mehr die Verkörperung des dunklen Himmelswassers der Nacht, ehe er sein Reich verlassen, als Mond der Sonne entgegengehen und sich schliesslich am Ufer des Meeres auf dem Scheiterhaufen verbrennen musste. Auch seine Untertanen erfüllen mit ihren Mondeigenschaften wohl mehr die Natur der Sterne.

Mit dieser Bedeutung des mythischen Tollan als Nachthimmel muss man auch deshalb rechnen, weil in der H. T. Ch. (§ 172) Tollan mit Colhuacatepec-Chicomoztoc als ein einziger Ort geschildert wird, obwohl sie auf zwei einander folgenden Blättern der Handschrift abgebildet sind. Es heisst dort: « Dies ist der Ort, wo sich der gekrümmte Berg erhebt, wo das blaue Wasser sich ausdehnt, wo die weissen Binsen stehen, wo das weisse Rohr sich breitet, wo die weissen Weiden stehen, wo der weisse Sand sich hinzieht, wo die farbigen Baumwollflocken hängen<sup>1</sup>, wo die bunten Seerosen schwimmen, wo der Zauberballspielplatz und der Puma mit dem glänzenden Gefieder daliegt<sup>2</sup> ». Hier ist also nicht nur Colhuacan oder Colhuacatepec, der « Berg mit der gekrümmten Spitze », der sonst dem Westen angehört, mit Chicomoztoc, « den sieben Höhlen », dem Ursprungsort der mexikanischen Völker im Norden, zu einer Einheit vereinigt, sondern auch mit Tollan, das man berechtigt ist, im Osten anzunehmen, weil sich bei diesem Ort der « Schlangenberg » (couatepec) befindet, auf dem die mythische Geburt des Sonnengottes stattfindet. Wie die H. T. Ch. (§ 173 ff.) beweist, befinden sich die in Chicomoztoc eingeschlossenen Stämme, bevor sie durch Oeffnung des Berges auf die Erde gelangen, eigentlich in der Unterwelt, und diese ist im mexikanischen Kulturkreise ein Spiegelbild des Nachthimmels, sodass also Tollan zugleich als Unterwelt und daher als ein Reich ohne Sonne angesehen werden kann. Erst durch das Hineinsetzen von Tollan in den Kreislauf des Himmels kommt es dann zu der Bedeutung des blossen

<sup>1</sup> Dieses bezieht sich auf die bekannte Schilderung, dass in dem Toltekenparadiese die Baumwolle farbig an den Blumen wuchs.

<sup>2</sup> § 172 Izcatqui y colinhqui tepeti yeataan yn atl xoxouhqui ymancan yn iztac tollin ymancan yn iztac acatl ymancan yn iztac vexotl yhicacan yn iz(t)ac axali ymancan yn tlwapalicheatl yyonocan yn tlwapalatlacueçonan yyonocan ynavallachtli yyonocan yn çauquamiztli ymancan.

Nachthimmels und Quetzalzcouatl als Mond zu seiner Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, den die Sonne im Osten bildet<sup>1</sup>.

In den *Anales de Quauhtitlan* wird freilich nach den vier prähistorischen Zeitaltern mit ihren besonderen Sonnen die gegenwärtige Sonne im Jahre 13 Rohr (acatl) geboren, während erst im folgenden Jahre 1 Feuerstein (tecpatl) die Toltekenherrschaft beginnt. Nach 6 Perioden von je 52 Jahren hat diese Herrschaft wiederum in 1 Feuerstein ihr Ende erreicht, die Tolteken fangen an sich zu zerstreuen. Ein Jahr vorher aber, wiederum im Jahre 13 Rohr, dem Geburtsjahr der Sonne, das auch am oberen Ende des Sonnenbildes auf dem sogenannten calendario azteca angebracht ist, begannen der Krieg und die Opferung der Gefangenen. Wenn wir also auch nicht wissen, wie das Herzopfer, das augenscheinlich gemeint ist, zu stande kam, so ist doch die ausschliessliche Beziehung des Krieges und der Opfer auf die Sonne ausdrücklich belegt. Aber die Opfer an die Sonne wurden zu jener Zeit Uemacs, des letzten Toltekenherrschers, nicht als die ersten eingeführt. Es folgten vielmehr nacheinander: 1. Die Kinderopfer für den Regengott, 2. dass Erschiessen der Gefangenen aus der Huaxteca durch die Erdgöttinnen Ixquianame mit Pfeilen, (tlacacaliliztli), dann erst 3. der Krieg und die entsprechenden Opfer an die Sonne, endlich 4. als etwas für sich Bestehendes das Abhäuten einer Frau<sup>2</sup>.

## II.

Wie steht es nun mit den Menschenopfern in der H. T. Ch? Es handelt sich da zunächst um 2 Stämme, die Tolteca-Chichimeca und die Nonoualca-Chichimeca, die beide zusammen von Colhuacatepec (—Chicomoztoc) aufbrachen und 1 Jahr gemeinschaftlich in Tollan lebten. (§ 12 f.). Sie entzweiten sich dann wegen der Anmassungen eines Findlings mit Namen Uemac, den

<sup>1</sup> Es wäre aber falsch, das Vorhandensein des toltekischen Paradiesmythus nur von den Vorstellungen des Nachthimmels und des Mondes abzuleiten. Solche Paradiesmythen entstehen auch ohne mythologische Naturgrundlagen. Nur das Aufhören ist in unserem Falle naturmythologisch bedingt.

<sup>2</sup> *Anales de Quauhtitlan*, in «Anales del Museo Nacional de Mexico», III apéndice S. 24-26; vgl. die Übersetzung bei W. Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca, Jena 1928 S. 70 f.

die Tolteken aufgezogen hatten. Die Nonoualca liessen sich das schliesslich nicht mehr gefallen, sondern ergriffen ihn und banden ihn auf einer Obsidianplatte (ytztepaltetech) fest (§ 14-22). Dem schon beginnenden Kampfe mit ihnen wichen die Tolteken aus, indem sie Uemac preisgaben. Diesem gelang es aber zu entkommen, doch ergriffen ihn die verfolgenden Nonoualca in der Höhle Cincalco (« Maishaus ») beim Schopf, beschossen ihn mit Pfeilen (quicacalli) und töteten ihn in der Höhle (§ 23-28).

Wir haben hier also anscheinend nichts mehr mit den « mythischen Tolteken » zu tun, sondern nur noch mit dem « historischen » Uemac, dem letzten Toltekenherrschter, unter dem die Menschenopfer eingeführt sein sollen. Hier ist er eine Art Usurpator, der aber zu keinem der beiden Stämme gehört. Zu den Menschenopfern hat er insofern Beziehung, als er selbst, wie in späterer Zeit die Xipe-Opfer, mit Pfeilen beschossen und dadurch (?) getötet wird. Denn da sie ihn zunächst gefangen nehmen und dann mit Pfeilen nach ihm schießen, so scheint das ein ritueller Akt zu sein, obwohl bei der Flucht ebenfalls schon mit Pfeilen hinter ihm her geschossen wird. Auch das vorhergehende Anbinden auf einer Obsidianplatte, was praktisch sehr unzweckmässig erscheint, erinnert an das Festbinden des Gefangenen am Xipefest vermittelst des « Lebensmittelseils » auf dem runden Stein (temalacatl). Endlich werden auch Uemac und Xipe bekanntlich insofern mit einander identifiziert, als den ersten Motecuzoma II in der Höhle Cincalco besuchen wollte und ihm dazu abgezogene Menschenhäute, wie sie beim Xipekult verwandt werden, als Opfergaben sandte. Auch lässt er für die bevorstehende Zusammenkunft mit Uemac einen Sitz aus Zapoteblättern herstellen, wie es für die als Xipeme Verkleideten üblich war. Zudem wird ein Diener Uemacs « totec chicaua » (unser Herr erstarkt) genannt, entsprechend der Bezeichnung des Gottes Xipe Totec<sup>1</sup>.

Uemac ist also nicht nur der die rauhe Wirklichkeit nach den Wonnen des Paradieses einleitende, Menschenopfer bringende Herrscher, sondern ist selbst der geopferte Vertreter Xipes, des

<sup>1</sup> Vgl. Tezozomoc, *Cronica mexicana* ed. José M. Vigil, Mexico 1878, Kap. 103-105 S. 671 ff. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. José F. Ramirez, Kap. 67 Bd. I S. 518 ff.

Gottes der Maispflanze (ouatl), wie er in dem an ihn gerichteten Gesang genannt wird, und daher des Maiskorns. Man wird daraus schliessen können, dass der Kult Xipes, der ja ursprünglich nicht auf dem Hochland einheimisch war, sondern ebenso wie der Kult der Erd-und Maisgöttin Tlaçolteotl von der Küste gekommen ist, bei den Berichterstattern, den Stämmen in der Gegend von Puebla, besondere Bedeutung hatte. Ebenso ist aber zu bedenken, dass bei den ersten Kinderopfern für den Regengott Tlaloc nach den *Anales de Quauhtitlan* grade die Söhne Uemacs geopfert wurden. Wir sehen also, wie gradezu die Menschenopfer in der Person Uemacs verkörpert werden. Als drittes bezeichnendes Glied des Gegensatzes zu dem mythischen Tollan muss seine Tyrannennatur und seine Eigenschaft als Entfacher des Streites zwischen den Tolteken und Nonoualca in betracht gezogen werden als Hinweis auf die mit dem Krieg aufkommenden Menschenopfer an die Sonne, obwohl eine Verbindung des Streites zwischen den beiden Stämmen mit einem solchen Opfer in unserer Handschrift nicht ausgesprochen wird. Aber der unerhörte Bruch der hisherigen paradiesischen Friedfertigkeit der Tolteken durch diesen Streit drückt sich in der Klage der Nonoualca aus, als sie wieder nach Tollan zurückgekehrt waren: « Kommt her und höret, was wir für (unglückliche) Menschen sind. Vielleicht haben wir gesündigt. Möge dadurch unseren Kindern und Enkeln nichts zustossen! lasst uns gehen und das Land verlassen... Weil uns Uemac verfeindet hat, wollen wir die Tolteken verlassen (§ 31)<sup>1</sup>.

Uemac ist also eigentlich kein Herrscher von Fleisch und Blut, sondern nur die Verkörperung des Gegensatzes zu der paradiesischen Toltekenzeit. Wahrscheinlich gehört dazu auch, dass er als Findling der Tolteken gilt (§ 15), also als eine wesensfremde Person, von der sogar gesagt wird: « Sicherlich war er ein Trugbild des grossen Tezcatlipoca, damit die Tolteca-Chichimeca und die Nonoualca-Chichimeca sich entzweiten, vernichtet

<sup>1</sup> § 31 tla xihualhuia tla xiemoaquítican quen titlaca aço otitlatlacoque ma ytlia ypan mochiuhti yn topilhuan yn toxvivan ma ca tivian ma titlalcavacan quen oc tinemizque ca yaotechne ca yaotechneyxnamicti yn vemac ma tiquincavacan yn tolteca.

wurden und sich zerstreuten» (§ 16)<sup>1</sup>. Uemac setzt also als Tezcatlipoca nur dasselbe zauberische Intriguenspiel fort, was man aus den Berichten von letzterem gegenüber Quetzalcouatl kennt. Diesen vertrieb er, und die etwa noch zurückgebliebenen Tolteken führte er zu demselben Ziel, und zwar vermittelst des den mythischen Tolteken unbekannten Kriegs, der-allgemein gesprochen-nach der friedlichen Mondherrschaft die Herrschaft der Sonne begleitet.

Die mythische Idee wird in unserer Handschrift aber noch weiter verfolgt. Es heisst nämlich (§ 32) von den Nonoualca: « Schon in der Nacht schickten sie die ganze Habe des Quetzalcouatl zum Angesicht (der Sonne)<sup>2</sup> », d. h. nach Osten. Das muss man mit der Stelle bei Sahagun vergleichen<sup>3</sup>, in der erzählt wird, dass die verschiedenen mexikanischen Stämme über das Meer nach Panutla (Mündung des Rio Panuco) kamen, und dass sich in Tamoanchan die Weisen (tlamatinime) ihren Gott begleitend nach Osten zogen: « Sie hatten mit sich die schwarze und die rote Farbe, die Bücher, die Bilderschriften. Sie hatten mit sich das Wissen, alles hatten sie mit sich, die Liederbücher, die Flöten ». Die übrigen Stämme wandern dann allmählich in ihre Wohnsitze, darunter auch die Tolteken in die Gegend von Tollan. Letztere sind also die historischen, erstere die mythischen Tolteken, und entsprechend müssen die Nonoualca der H. T. Ch, mit der Habe Quetzalcouatls die mythischen, die Tolteken aber die geschichtlichen Tolteken sein. Eine Stütze findet diese Annahme in der merkwürdigen Erzählung, dass der Anführer der Nonoualca Xelhuan mit seinem Priester zur Erforschung des Ziels der Wanderung nach Atlauimolco und anderen Stätten ihrer Bestimmung entrückt wurden und dort aus trübem Wasser die Zukunft erforschten: « Er sieht im getrübten Wasser die Bewohner von Tlapallan und hört den Trupial und den Quetzalvogel » (§ 35)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> § 16 auh tlacaço yveyo yn tezcatlepoca çä ye ytlachichival ynic xinizque ynic moyavaz(que) yn tolteca chichimeca yvan y nonovalca chichimeca ynic mixnamiquizque yn tolteca yn imaçica y nonovalca.

<sup>2</sup> § 32 niman ya yovall quiçiva mochi... yn itlatquin quetzalcovatl...

<sup>3</sup> Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des... Sahagun, übers. von Eduard Seler, Stuttgart 1927 S. 433 ff.

<sup>4</sup> § 35 otlachia yn tzovaco yn tlapallanque moncaqui yn çaquametl yn quetzaltototl.

Dieses Tlapallan, das Rotland, oder Tlillan Tlapallan, das Land des Roten und Schwarzen, wohin Quetzalcouatl geht, um sich auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen oder sich in der Weite des Meeres zu verlieren, scheint eine mythische Benennung zu sein. Dass dieses Land so benannt wird, weil es der Ort des Sonnenaufgangs, der Scheide von Tag und Nacht ist, kann nicht zweifelhaft sein. Aber Nonoualca ist zugleich die Bezeichnung für fremdsprachliche Völker und einer der allgemeinen Ausdrücke für die nach Osten gewanderten Tolteken. Sahagun sagt z. B., dass die Tolteken Naua waren, jedoch (die Sprache der) Nonoualca sprachen. Es ist also in Nonoualca zugleich das Angrenzen der wirklich ans Meer, besonders an den südwestlichen und südlichen Teil des Golfes bis Tabasco hin ausgewanderten Hochlandsbewohner an die dortigen fremdsprachlichen Bewohner und die Vermischung mit ihnen zum Ausdruck gebracht. Dem Mythus nach folgen Quetzalcouatl nicht nur seine Untertanen, sondern auch die tropischen Vögel, die auf dem kalten Hochlande in der Paradieszeit vorhanden waren, nach der Küste, wo sie tatsächlich zu Hause sind, und die hier heimischen Gewächse verdorren auf dem Hochlande. Der Begriff Tollan wird demnach ohne weiteres bis zur Küste erweitert. Deshalb spricht auch Sahagun<sup>1</sup> gelegentlich von Tollan Tlapallan, und unsere Handschrift stellt den Begriff Gross-Tollan für das ganze Küstengebiet auf, indem sie die Vorstellung zum Ausdruck bringen will, dass jenes Gebiet eigentlich auch nur eine einzige Stadt ist, ebenso wie Tollan als eine Stadt aufgefasst wird. Es heisst dort (§ 11) «Dies sind alle zugehörigen Siedlungen der Tolteken. In Gross-Tollan gab es 20 Quartiere, die die Siedlung der Tolteken ausmachten. Nur zerstreuten sich dort in Gross-Tollan (die Stämme), als sie gingen, ihre Städte in Besitz zu nehmen»<sup>2</sup>. Wenn nicht die zwanzig Städte aufgezählt wären, wüsste man garnicht, ob mit dieser allgemeinen Bemerkung, die der Erzählung der Ereignisse ohne Zusammenhang vorausgeht, das Tollan auf dem Hochland

<sup>1</sup> Sahagun übersetzt von Seler S. 273

<sup>2</sup> § 11 yzcate yn ialtepepovan yn tolteca yn imaçicavan cattca ymveycan tollan centeepantli yn altepetli yn ima yn icxi Mochihhticac ym toltecatl yn iyapo yn itepepo cattca zan oncan xixinque yn iweycyan tollan ynic quithamagévito yn imaltepeuh.

oder sein Spiegelbild an der Küste gemeint ist. Ein Teil der Städte lässt sich aber zwischen Panuco und Tabasco an der Küste nachweisen<sup>1</sup>, sodass also mit Gross-Tollan das Küstengebiet gemeint sein muss. Einer dieser Stadtnamen-es sind eigentlich immer die Bewohner genannt-ist Nonoualca.

Endlich ist auch der Anführer der Nonoualca, nach dem Namen Xelhuan zu urteilen, mythisch, denn von xeloa, teilen, spalten, abgeleitet, bezieht er sich auf die Trennung von den historischen Tolteken, die durch die mythische Idee des Streites als eines unheilkündenden Vorgangs notwendig geworden war. Wenn man aber die Namen der Städte durchgeht, in denen seine Leute sich niederliessen, z. B. Quauhnauac, Tepoztlan, Quauhquechol-lan, Tzoncoliuhan, Teotitlan usw., so kommt man in die Gegend der Südabhänge des zentralen Hochplateaus, in die auch Mendita die Abkömmlinge Xelhuas, des ältesten Sohnes des in Chicomoztoc herrschenden Königs Iztac Mixcouatl, abwandern lässt. Danach sind die Nonoualca als ethnische Einheit gekennzeichnet, ebenso wie die Tolteken der H. T. Ch., die schliesslich in Cholula die Herrschaft erlangen, nachdem sie von dort die Olmeca Xicalanca, unter deren Knechtschaft sie zunächst standen, vertrieben hatten (§ 79-157.159).

Beide Stämme verhalten sich inbezug auf Tollan nicht anders wie zahlreiche andere Naua-Völker, indem sie Tollan nicht als Gründer oder Bewohner während einer langen Zeitspanne bewohnen, sondern lediglich berühren, wie um dort ihr « Kulturbündel » zu erhalten. So kamen beide Völker von Colhuacatepec dorthin, lebten dort ein Jahr lang zusammen, aber bereits nach 1-2 Jahren trennten sie sich, wie angegeben, und die Tolteken verliessen Tollan 15 Jahre später, um nach Cholula zu ziehen. Zu Vertretern des mythischen Tollan sind also beide Stämme wenig geeignet. Est ist daher nur im Sinne der mythischen Tolteken, nicht aber in dem unserer historischen gerechtfertigt, wenn es § 90 f. heisst: «Also sprach der teure Quetzalcouatl Nacxitl, der Sieger<sup>2</sup>: Wir sollen seinen Hauch und

<sup>1</sup> Siehe den Nachweis bei W. Krickeberg, *Die Totonaken*, Bässler Archiv IX 1925 S. 34 f.

<sup>2</sup> § 90 ya oquito yn tlaçotli yn pilli yn quetzalcovatl y nacxitl in tepeuh-qui mach.

seine Rede (nämlich Tollan, das durch ihn entstand) aufgeben. Wir sollen gehen und unsere Ansiedlung verlassen. Wir sollen wie Sklaven arbeiten und in ödes Land geraten» (Anspielung auf die 37 jährige Wanderzeit, obwohl ihnen die Besitznahme des reichen Cholula vom Gotte in einer «Schau» § 82-86 zugesichert war)<sup>1</sup>. «Sehr gross ist unsere Trübsal und unser Leid, (fortzugehen), weil hier Tollan entstand<sup>2</sup>».

Charakterlich werden beide Stämme wenig verschieden geschildert. Die Nonoualca, die sich schon die Frechheiten Uemacs nicht gefallen liessen, haben auf ihrer Wanderung an verschiedenen Orten zu kämpfen und besiegen ihre Feinde, und «als gewaltige Zauberer waren die gestorbenen Nonoualca dabei zugegen» (§ 77)<sup>3</sup>. Dementsprechend werden auch Menschenopfer erwähnt. «In Atlauimolco kämpfte man, und es wurden die Herrscher Xochitonalteuhetli Quiauhtonalteuhetli zu Menschenopferpapieren» (§ 52)<sup>4</sup>, d. h. sie wurden, was sonst nur kleinen Kindern, also nicht gefangenen Feinden, widerfuhr, als Abbilder der Regengötter diesen geopfert. Wie im Falle Uemac, sind sie also auch sonst mit der Opferpraxis vertraut, wenn es auch merkwürdig ist, dass man von solchen Opfern bei den wiederholten Kämpfen nicht öfter hört. Ebenso werden zwei Siege der Tolteken auf ihrer 37 jährigen Wanderung nach Cholula mit anschliessendem Opfer der Feinde erwähnt. Einmal (§ 110) heisst es: In Nopallocan... vernichteten sie die dort ansässigen Häuptlinge und beschossen sie mit Pfeilen<sup>5</sup>. Hier geht aus der Aufeinanderfolge der Worte der Opfervorgang hervor, und es ist lehrreich, dass das Erchiessen hier allein genannt wird. § 114 wird dann erzählt: «Dort (in Olman) vernichteten sie die ansässigen Olmeca, beschossen sie mit Pfeilen (quincacalque), machten ihnen Streifen (quivavanque) und ver-

<sup>1</sup> § 91 ticpolloque yn ihiyo yn itlatoll tiyazque tiecavazque yn tauli yn totepeuh titlacotizque titequitizque tienamiquizque yn ixtlavac yn teothalli.

<sup>2</sup> § 92 ca cence miyec que toneama(na)l yn tonemoçivill y nican mochiva yn tollan.

<sup>3</sup> § 77 Auh cence mochi veveyen nanavalitin ca(t)ca yn nonovalca yn omicque.

<sup>4</sup> § 52 Oncan yn ca ya yc mochallaniya yn atlavimolli yn xuchitonaltevhltli yvan yn quiauhtonaltevhltli tlacatevhltique yn tlatoque catca.

<sup>5</sup> § 110 Nopallocan... quipolloque yn o(n)can chaneque catca yn tlatoque catca oncana quincacalque.

wüsteten das Land<sup>4</sup>. Hier geht also das Beschiessen dem sacrificio gladiatorio scheinbar voraus, was dem Sinne nach unmöglich ist. Aus den späteren Beschreibungen derselben Opferart geht aber hervor, dass nicht etwa die Aufeinanderfolge-zuerst Kampf, dann Beschiessen, wie z. B. Seler annimmt-umgekehrt ist, sondern dass nur immer eine Art des Opfers angewandt wurde. Beides bedeutet eben für sich, wie bekannt, die Befruchtung des Ackers, die Aussaat. Endlich ist noch § 144 ganz allgemein von der Hoffnung, ihre Unterdrücker, die Olmeca Xicalanca zu opfern, die Rede: « ihr werdet die herrschenden Olmeca Xicalanca verdrängen und sie opfern (anquimitlaltizque)<sup>5</sup>.

Bemerkenswert ist dabei, dass die von den beiden Völkern angerufene Gottheit garnichts mit den Opferarten zu tun hat. Als die Nonoualca die erwähnte Voraussagung ihrer zukünftigen Heimat zu erlangen suchten, gebrauchte der Priester den Agavestachel und die Rute (vetzli yntlacotli § 34), ersteres zum Durchstechen des Fleisches, z. B. der Beine, und die Rute zum Durchziehen durch die Zunge, was bereits-wenigstens allgemein als Opfer des eigenen Blutes-den mythischen Tolteken, besonders ihrem Herrscher Quetzalcouatl, nachgesagt wird. Der Gott aber, an den sich der Priester bei der Gelegenheit wendet, wird nur mit allgemeinen Ausdrücken angeredet: « Unser Herr » (tote-cuiyohe), der du unser Schöpfer und Gestalter bist (titotepicauh yn titoteyococeauh), der du uns zn unsren Wünschen verhilfst (titechtlamaceuia), durch den alles lebt (ipalnemovani) (§ 37.39).

Dagegen heisst der Gott der Tolteken Quetzalcoatl Nacxitl (4 Füsse, daher wohl die Stützen in den 4 Weltgegenden) tepeuhqui (« der Sieger ») mit den Anrufungen « Herr des Alls » (tloquehe navaquehe), « durch den alles lebt » (ypalnemovalonihe) (§ 84, 90). Noch unter den Namen der Tolteken, die in § 122 in Cholula ankommen, werden « die Leute vom Priesterhause nebst dem Sieger (tepeuan) » d. h. dem Götterbilde Quetzalcouatls genannt. Dann aber, als sie sich (§ 130) infolge der unwürdigen Behand-

<sup>4</sup> § 114 Oncan quipolloque yn chaneque catca yn olmeca oncan quincacalque quivavanque yevantin yn tlalpolloque.

<sup>5</sup> § 144 oncan anquicenquixtizque in tlaquehe yn olmeca yn xicallanca ame-van anquimitlaltizque.

lung von seiten der Olmeca Xicalanca in der Nacht versammeln und die Führer in der Ansprache an die Tolteken auch ihres « Schöpfers und Gestalters » (yn totepicauh yn toteyocoxcauh) gedenken, der ja wisse, in welcher schlimmen Lage sie sich befänden, da (§ 131) « offenbarte sich ihnen Tezcatlipoca » (niman ya quivalnextillia yn tezcatlepoca), der sich mit ihnen vollkommen identifiziert, ihnen den Sieg voraussagt und ihnen eingehende Ratschläge erteilt, wie sie sich den Olmeken gegenüber benehmen sollen. Der Gott sagt z. B. « ich werde da verspottet... wir werden die Bewohner entfernen und vertreiben, weil sie unsere Feinde sein werden » (§ 131)<sup>1</sup>. Meistens wird von ihm als unserem Schöpfer und Gestalter gesprochen, ein Ausdruck, der auch für den Gott der Nonoualca, nicht aber für Quetzalcoatl gebraucht wird.

### III.

Nachdem sie in dem Jahre ihrer Ankunft die Bedrücker besiegt und 5 Jahre in Ruhe dahingelebt hatten, wurden sie von den Xochimilca und Ayapanca nebst andern bedrängt, weil diese infolge des Sieges der Tolteken über die Olmeca erzürnt waren, und gingen auf den Rat ihres Gottes Tezcatlipoca aus Colhuacatepec-Chicomoztoc Hilfe holen: « Dort sind noch mehr Chichimeken, grosse Helden und Sieger, sie werden eure Feinde, die Xochimilca und Ayapanca, vernichten »<sup>2</sup> (§ 165). In sechs Tagen gelangen sie hin, und es gelingt ihnen, mit Hilfe ihres Gottes eine Oeffnung in den Berg zu schlagen, sodass Couatzin, der Gesandte der 7 im Berge befindlichen Stämme, herauskommen und mit ihnen verhandeln kann.

Die sieben Stämme Totomiuaque, Quauhtinchantlaca, Texcalteca, Malpantlaca, Çacateca, Tsauhteca und Acolchichimeca (§ 264) werden immer von Couatzin den Tolteken gegenüber als « Dein Vater, dein Herr (mota, motepeuh) oder vollständiger « die

<sup>1</sup> § 131. ca nevatl y noca necacayaval... tiquimiquanizque tiquintopevazque yn chaneque ca toyaoval mochivazque.

<sup>2</sup> § 165 ec(c)equintin ompa cate yn chichimeca veveyntin tiyacavan oquichtin tepevani.

Kinder der Chichimeken, dein Vater, dein Herr» (§ 193) bezeichnetet, während die Tolteken jene als « Unser Vater, unser Herr » (tota, totepeuhé anreden, z. B. § 189, 273). Es liegt in dieser Bezeichnung als eine Person nicht eine Identifizierung mit der Gottheit der 7 Stämme. Es ist vielmehr eine so beständige Ausdrucksweise, dass dadurch nur das Verhältnis des Schutzes zum Ausdruck kommen kann, in dem die hilfeheischenden Tolteken zu den hilfegewährenden Stämmen der Chichimeken stehen. Es ist aber auch möglich, dass sich die Chichimeken, die doch gewissermassen in der Unterwelt und daher zugleich am Nachthimmel als Sterne, d. h. als Verkörperung der toten Vorfahren lebten, zusammenfassend als « unser Vater, unser Herr » benannt wurden. Andererseits haben wir auch eine Identifizierung der Tolteken mit ihrer Gottheit von Seiten der Chichimenkenstämme, die anderer Natur ist. So heisst es § 185 « Nun ging der Abgesandte Couatzin in die Höhle hinein, und als die Chichimeken sahen, dass Couatzin eintrat, sprachen sie zu ihm: 'Wer ist da?' - Couatzin erwiederte ihnen: 'höret, so sprechen sie (die Tolteken) 'Ich hole euch, einige von euch will und suche ich!' Also sprachen sie'. Darauf erwidereten sie (die Chichimeken) ihm: 'sagten sie das? Ist er etwa unser Schöpfer und Gestalter?'<sup>1</sup>. Das wiederholt sich dann im folgenden § 186, als Couatzin den Tolteken das gehabte Gespräch wieder erzählt, mit dem Zusatz: « ist er etwa der starke Gott<sup>2</sup> » (eigentlich: der einen starken Nacken und starke Schultern hat), wie Tezcatlipoca schon § 163 genannt ist.

Die Chichimeken müssen nun « gebührend gerufen » werden (ma techontocayoti, möge er uns gebührend rufen § 189), damit sie aus der Höhle herauskommen können. Dazu dient ein von dem Götter Tezcatlipoca selbst gegebener Gesang: « Der Chichimectl (nämlich Couatzin) kam auf diese Weise noch heraus. Was sprach er (nämlich der Toltecatl) dann aus, das er verborgen hatte?

<sup>1</sup> § 185 Niman ya callaqui yn oztoc ynavatlato yn covatziñ auh yniqualac equivalitaque yn chichimeca ya callaqui yn covatziñ niman ya quivalihuia aquique covatziñ quimilhuia tla xicmocaquitican yvin quitova y namechanaco onamechnequi onamechtemo machnomē machney yvin quitova y niman quillhuique yvh quitova o cuix ya yevatl yn totepicauh yn toteyocoaxcauh.

<sup>2</sup> § 186 ya yevatl y ma(l)coche yn tepotze.

(nämlich dass er die Chichimeken fortbringen wolle) — Wisset, ich (nämlich der Toltecatl)<sup>1</sup> brach auf, um Trost zu empfangen, da sich Krieg ausbreitete. Wer ist erwünscht? (rhetorische Frage) Entlass mich, entlass mich, entlass mich. Er steigt herab. So geschehe es.» (§ 191<sup>4</sup>) — Das Wichtigste in diesem Gesange ist, dass die Chichimeken fortgelassen und herabsteigen sollen, denn temo, herabsteigen ist=tlacati, geboren werden, und bedeutet, dass ein aufgehender Stern mit seinem Lichte die Erde besucht. Die Chichimeken müssen daher in der Tat als Sterne aufgefasst werden. Durch das Aufbrechen der Höhle können sie am Himmel erscheinen und dort-und entsprechend auf der Erde-ihren Weg antreten.

Ein zweiter Gesang bei dieser Gelegenheit, um die Chichimeken «gebührend zu rufen», ist ebenfalls für die Sternnatur der Chichimeken bezeichnend: «Du hattest dich erhoben, du hattest dich erhoben und geleuchtet, wie es bestimmt worden ist, mein Kriegshäuptling Tezcatlanextia. Es gehen schon deine Leute. Gehet, gehet! o, der Gott der Zwei, der Schöpfer Tezcatlanextia». (§ 195)<sup>2</sup>. Tezcatlipoca (Spiegelrauch) ist hier Tezcatlanextia (glänzender Spiegel) genannt und erscheint daher wie ein Gestirn, das aufgeht, «wie es bestimmt worden ist», An anderer Stelle (§ 164) hören die ihn Anflehenden seine Stimme «von oben»<sup>3</sup>. Da er der Gott der Zwei (d. h. der Zeugung) und Schöpfergott heisst, so kann man annehmen, dass er hier als Schöpfer der Stern-Chichimeken gefeiert werden soll, denn er hat in der Tat einst 400 Chichimeken, die Sterne des Nordhimmels, gemacht<sup>4</sup>.

Wie damals die Sterne und die Monde der 5 Weltgegenden geschaffen wurden, um der ins Leben tretenden Sonne durch Krieg Opfer zu verschaffen, so sind auch bei dem Herauskom-

<sup>1</sup> § 191 chichimecatla oya yvin oc queya quinayatlatovaya oyatlaticaya yximaticanaya oniyayevaya apachivizquetlaya oniyayevaya tiça yxconolloc aquinequiztlaya xinechivaya xinechivaya xinechivaya temo yetlaha.

<sup>2</sup> § 195 tevhca tevhca titlavica yn navatilloc anotequivaya tezcatlanextia yaviya motlacanavi xiviti xiviti ay ometeotl yn teycoyani tezcatlanextia.

<sup>3</sup> § 164 oquimocaquequitque acopa yn tzatzilliztli, «sie hörten von oben eine Stimme».

<sup>4</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, Cap. 6. 11 in «Nueva colección de documentos para la hist. de Mexico», ed. Icazbalceta III.

men der Chichimeken aus dem Berge öfter Anspielungen auf ihr Los als Krieger gemacht worden, was hier jedoch bereits durch die Hilfe gegen die Feinde der Tolteken genügend erklärt wird, um deretwillen sie aus der Höhle herausgeholt werden. Die Tolteken begrüssen z. B. die Herauskommenden in § 207 folgendermassen: « Unser Vater, Unser Herr Chichimecatl! Arbeite angestrengt! Nicht *wir* wollten dich. Es suchte dich dein Schöpfer und Gestalter. Nicht *wir* wollten es. Für dich verlangt er weisse Kreide und Federn (den Opferschmuck), Speer, Schild und Pfeil, weil du deinem Schöpfer und Gestalter helfen sollst »<sup>4</sup>. Die Fürsorge für die Gottheit durch den Krieg bezieht sich aber nach § 273, wo die Tolteken dieselben Worte des letzten Satzes nach dem Siege über die Xochimilca gebrauchen, um ihren Dank für die Hilfe der Chichimeken auszudrücken, nur auf diese Unternehmung.

Darauf singen die Chichimeken selbst einen Gesang mit denselben Anspielungen (§ 209): « Am Tage 3 Haus kamst du aus Chicomoztoc heraus, das (verwaist) zurückbleibt. Von dort entlässt er (der Gott) dich. Deine Hand ist zur Hälfte mit dem dir zugefallenen (Schicksal) gefüllt. Er geht. —O, der Krieg, wohin führt er? O, der Krieg, wohin führt er? Ich bin Krieger, ich mache Gefangene, ich bin Krieger, ich mache Gefangene. Ich mache Gefangene, ich mache Gefangene. Ich bin Krieger, ich mache Gefangene »<sup>5</sup>.

Die aus dem Berge kommenden Chichimeken müssen sich erst an den Genuss des Maises gewöhnen. Sie drücken ihr Verlangen nach Mais durch einen Gesang aus: « Er kommt an, er isst; er kommt an, er isst, möchte er essen kommen; er kommt an, er isst; der Otomi, der Otomi möchte er nur essen » (§ 212)<sup>6</sup>. Otomi ist hier

<sup>1</sup> § 207 Totah totepeve chichimecatle ma xitlacoti ma xitequiti atomitzne-quiatlo mitztemo yn motepicauh yn moteyocoaxcauh atoquimequi yn mitzilhuitli y mitzmacevaltin yn tiçatl yn ivitl y tlacochtl yn tevevelli yn tlavaçomalli ynic tienanamiquiz ynic ticpaleviz yn motepicauh yn moteyocoaxcauh.

<sup>2</sup> § 209 3 calli tonalla yea tiquiz chicomoztoca miyacava ovayayevo oncan mitznavatia moma tlacotem ica mitzetzeli ol ovayaqui avayyao avayyao ovaya ovayao vaya ovay yaoho yaoho can iva yaoho yaoho can iva ya niyaoquizqui niyaohomaya niyaoquizqui niyahomaya Niyahomaya niyahomaya niyaoquipi niyaohomaya.

<sup>3</sup> § 212 Yaçi qua yaçi qua ma o yaçi qua yaçi qua ma ovya otomitli otomitli qua çan ao.

einfach an die Stelle von Chichimeke getreten, denn es heisst in der Historia de los Mexicanos por sus pinturas Kap. VIII: « Die Chichimeken, die wir Otomi nennen ». Dann heisst es weiter (§ 213): « Darauf erhab sich Iexicouatl (einer der Toltenkönig) und gab jedem der Chichimeken zu essen... Er verschwendete alles, und die Chichimeken redeten wir »<sup>1</sup>.

Ein besonders notwendiger und mystischer Vorgang ist dann das viertägige Fasten der Herrscher der Chichimeken. Es wird im Bilde dargestellt und in dieser Weise beschrieben (§ 215): « Dieses ist die Art, wie die Herrscher fasteten, als sie aus Chicomoztoc Colhuacatepec herauskamen. Vier Tage lang fasteten die Herrscher. Dazu legte sich unser Vater, unser Herr in den Zweigen der weissen Schirmakazie nieder, und die Kinder der Chichimeken fasteten und kasteiten sich. Dort verbrachten sie vier Nächte und vier Tage mit Bussübungen am Orte des Leidens, und es tränkte und nährte sie der Adler und der Jaguar »<sup>2</sup>. Mit diesem Fasten, bei dem die Herrscher auf dem Rücken liegend in den Schirmakazien zu sehen sind, über ihnen je ein Adler oder Jaguar, die die Krieger symbolisierenden Tiere, ist aber noch eine besondere Idee verbunden, die sich auf die Chichimeken als Sterne bezieht. Denn in § 224, wo auf die Fastenzemonie Bezug genommen und die Folgerung daraus gezogen wird, heisst es: « Als sie (die Chichimeken) herausgekommen waren und unser Vater, unser Herr aus diesem Grunde vier Tage und vier Nächte über (oder auf) der Erde stehen geblieben war, da sprachen die Kinder der Chichimeken: « wohlan, lasst uns nähren, lasst uns willensstark machen, lasst uns am Gesässe die Adlerschale und das Saugrohr unserer Lebensmittel heilen ! Vielleicht lassen wir (sonst) unseren Schöpfer und Gestalter vor Hunger umkommen. Wohlan lasst es uns versuchen »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> § 213. Niman ya yc valmoquetza yn iexicovatl niman ya yc cecentel quinqualti yn chichimeca...yc niman ya popolo chictlatova yn chichimeca.

<sup>2</sup> § 215 Auh yzcatqui ynic otlatocaçauhque yniuquac valquizque yn chicomoztoc yn colhuacatepetl yhitec auh ynic motlatocaçauhque nauhtetl tonalli yea ynic motecaque yn iztac mizquitl imac yn tota totepeuh yc mocava mococova yn chichimeca yn tepilhuan yn oncan ynavi yovalli ynavi tonatiuh yc tlamaceva yc tlayhiyoviyán yn oncan yn quimatliti yn quintlaqualti yn quauhlti yn nocelotl.

<sup>3</sup> § 224 Yniuquac yn oquizque y navi yovalli y navi tonatiuh ynic tlalticpac moquetzaco yn tota totepeuh niman ya quitova yn chichimeca yn tepilhuan

§ 225: Nun erhoben sich Mieuexi und Macuexi und sangen in der Absicht zu schiessen<sup>1</sup>.

§ 226: Dieses ist der Gesang: Wie (entstand) die Blutfeder? Wie (entstand) die Blutfeder und die (blutige) Kaktusfrucht? Er hatte sie entkörnt, pflückt und isst sie. Möchte ich die rote Farbe sehen und essen. Er (d. h. unser Vater, unser Herr) der Herabfallende löst sich (d. h. wird geboren), ich (d. h. der Sänger als Vertreter der Chichimeken, die ja mit unserm Vater unserm Herrn identisch sind) herabfallend löse mich<sup>2</sup>.

§ 227: Darauf schossen sie den Nopalkaktus und das Malinalli-Gras. Da kam ihr Blut heraus, und sie nährten einen und machten ihn willensstark<sup>3</sup>.

Zweifellos muss man bei dieser Ideenverbindung zwischen dem viertägigen Stehenbleiben über der Erde und der Adlerschale, d. h. der Opferblutschale, an die Sonne denken, die nach ihrem Entstehen und Aufgehen 4 Tage am Himmel still stand, sodass sich die Götter töten liessen, um sie in Bewegung zu versetzen<sup>4</sup>. Trotzdem handelt es sich hier nicht um die Sonne. In unserem Falle kamen die Chichimeken am Tage 3 Haus aus Chicomoztoc heraus (§ 209). Sie fasteten dann die 4 Tage: 3 Haus, 4 Eidechse, 5 Schlange, 6 Tod (§ 216). Darauf wurden ihnen die Nasen durchbohrt (§ 217-219), und am Tage 7 Hirsch brachen sie auf (§ 224). Der Aufbruch fand also in der Tat unmittelbar nach dem Fasten statt, als ob zwischen beidem eine ursächliche Verbindung bestehe, und wenn die Opferhandlung erst nach der summarischen Ankündigung des Aufbruchs (§ 224) erzählt wird, so kann es doch garnicht anders verstanden werden, als dass der Aufbruch erst durch die Opferhandlung ermöglicht ist, indem sie das Stillstehen «über der Erde» beim Fasten auf den Schirmakazien beendete. Darauf weist das Sichloslösen und

mayecuelle ma tiquizcaltican ma tienesequiltican ma tictzinanacan yn quauhxicali yn tonacapiaztl aço tiemayanaltiya yn totepicauh yn toteyocoaxcauh mayecuelle ma titlayeyecocan.

<sup>1</sup> § 225 niman ya valmoquetza y mieuexi yvan macuexi niman ya concui-cayotia ynic tlamimizque.

<sup>2</sup> § 226. yzca yn ieucayo: Quen ivitzin quen ivitzin notzin moxca pi yn qua ma xoxavaliali manita qua vetzin vaya tomi vaya nivetzin vaya tomi vaya.

<sup>3</sup> § 227. Niman ya commimi y nopalli yvan yn mallinalli niman ya yez quiça oteyzcalltique onteneñe quiltique.

<sup>4</sup> Sahagun, *Historia general*, ed. Bustamente, Mexico 1829, II, S. 249.

Herabfallen der Chichimeken hin, was das Erscheinen, Geborenwerden, die Wanderung am Himmel und den Besuch der Erde mit ihrem Licht bedeutet. Diesem Vorgang geht der wirkliche Aufbruch der Chichimeken auf der Erde parallel.

Was aber hat die Opferhandlung und ihr Zweck inbezug auf die Adlerschale zu bedeuten? Man sieht auf dem zugehörigen Bilde wirklich das geschossene Malinalligras und darin blutige Federn, wie auch den getroffenen blutigen Kaktus. Die ganze Gegend ist mit kommaförmigen roten Blutkörperchen erfüllt. Die Chichimeken essen das Blut der Pflanzen wie Maiskolben, die sie entkörnen, und werden dadurch willensstark gemacht. Doch geschieht das erst auf dem Umwege über die «Adlerschale» und das «Saugrohr unserer Lebensmittel», die ebenfalls dadurch wie lebendige Wesen genährt und willensstark gemacht und ausserdem «am Gesäße geheilt» werden. Aus dem Weltbilde, das in der Kürbisschale auf dem Altar der Cora-Indianer steht und das Sonnenbild mit dem mexikanischen Olinzeichen darin darstellt<sup>1</sup>, weiss man, dass auch die Adlerschale der Mexikaner mit der Darstellung der Sonne auf der Ober- bzw. Innenseite und dem Bilde der Erd-oder Unterweltsgöttin auf der Unterseite das Weltall vorstellen soll. Diese Schale konnten die Mexikaner daher sehr wohl als ein lebendiges Wesen auffassen. Bekanntlich wird die Erde im Westen durch einen geöffneten Schlund gekennzeichnet, in den die Sonne des Abends versinkt. Bei logischem Denken musste man daher auch annehmen, dass sich im Osten das Hinterteil, das Gesäss der Erde, befindet, durch dessen Öffnung sich die Sonne des Morgens wieder zum Himmel erhebe. Auf diesem Wege musste überhaupt der ganze Kreislauf der Gestirne vor sich gehen. Deshalb konnte die Speisung der Opferblutschale sehr wohl als erste Vorbedingung eines reibungslosen Weltgeschehens angesehen werden, indem etwa stockende Kommunikation im Laufe der Gestirne durch Heilung des Gesässes des Weltalls, der Opferblutschale, behoben wurde. In zweiter Linie konnte man das Opferblut vermittelst des «Saugrohrs der Lebensmittel», das hier etwa als ein bescheideneres

1. Preuss, *Die Nayarit Expedition I*, S. LXXXII ff.; vgl. auch Preuss, Eine neue Auffassung des mexikanischen Kalendersteins, Zeitschrift für Ethnol., 64. 1932 S. 363 ff.

Abbild der Adlerschale aufgefasst wird, allen Göttern zur Stärkung auf die Lippen bringen. Deshalb wird « unser Schöpfer und Gestalter » als Vertreter der Götterwelt zuletzt genannt, während die Bewegung der als Sterne aufgefassten Chichimeken hier die Hauptsache ist.

Das Schiessen der beiden Gewächse deutet an, dass sie lebende Wesen kennzeichnen, die Opferblut spenden können. Man denkt deshalb zunächst daran, dass die « Adlerkaktusfrucht » (*quauhnochtli*) das Herz des Geopferten genannt wird<sup>1</sup>. Es ist aber bemerkenswert, dass hier von einem Herzopfer keine Rede ist. Der Vorgang erinnert daher mehr an die Sternhirschopten der Cora und Huichol, die für das Gedeihen in der Welt überhaupt notwendig sind. Als solche mit Sternen identischen Hirsche gelten nun auch bei den Huichol die peyote genannten Kakteen, die in der östlichen Steppe von den Göttern geschossen werden. In unserm Falle ist der Nopalkaktus und das Malinalligras als Ausstattung der nördlichen Himmelsebene anzusehen, die ein Spiegelbild der nördlichen Steppe ist, in der auch Chicomoztoc gedacht ist, und die auch das Vorbild für die Ausstattung des Totenreiches Mictlan geliefert hat. Trotzdem aber ist in dem Gesange § 209 so sehr von dem Kriege und seinem Ziele, Gefangene (zu Opferzwecken) zu machen, die Rede, dass im Hintergrunde bereits das Menschenopfer an Stelle einer früheren Art des Opfers von Tieren und in ihrer Vertretung von Pflanzen besonderer Eigenart hervortritt. Vor allem ist aber der Unterschied gegenüber dem Herzopfer zu betonen, dass es sich um Erschiessen handelt, eine Todesart, die wiederum andererseits offensichtlich garnichts mit den die Befruchtung der Erde darstellenden Xipeopfern zutun hat. Auch die Namen Micuexi und Macuexi, die die Schützen nach § 228 erst bei dieser Gelegenheit annehmen, zeigen den naturmythologischen Zusammenhang des Ganzen. Denn macuextli, das mit « Edelsteinarmband » zu übersetzen ist, ist zugleich als cuextzin Bezeichnung für bevorzugte Tote, die man unserer Stelle entsprechend am besten als den schiessenden Morgenstern auffasst, der freilich dadurch nicht aufhört, ein Stern zu sein wie die anderen Toten<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sahagún übers. von Seler S. 63.

<sup>2</sup> Preuss, *Die Nayarit Expedition*, I, S. xxvi f.

## IV.

Nachdem die Tolteken mit den 7 Chichimekenstämmen in 10 Tagemärschen nach Cholula gelangt waren, vernichteten diese die Feinde der Tolteken, nämlich die Xochimilca, Ayapanca und die Teciuuhquemeque an einem einzigen Tage vollständig. An den gefangenen Herrschern wird das uns bekannte Xipeopfer vollzogen, das uns interessante Angaben bringt:

§ 268 Im Jahre 7 Kaninchen gingen Xochimilcatl, Ayapancatl und der Teciuuhqueme zu grunde. Am Tage 7 Blume wurden sie oben (am Gerüste?) dargebracht (geweiht)<sup>1</sup>.

§ 269 Nachdem sie sie besiegt hatten, nahmen sie die den Tolteken feindlichen Herrscher mit Namen Quauhtzitzimtl, Tlaçotli, Tzonpantli und Yauhtlicuiliuhqui gefangen. Als die Chichimeken sie (als Opfergaben) aufgestellt und nach Cholula geschafft hatten, fand dort vermittelst der gefangenen Herrscher ein Fest statt<sup>2</sup>.

§ 270 Mit ihren Gefangenen in Cholula angekommen, errichteten sie auf dem Chalchiuhtepec ihr gitterartiges Holzgestell und beschossen dort Quauhtzitzimtl mit Pfeilen. Es schossen die Herrscher Moquiuix und Tecpatzin zusammen mit Ixxicouatl und Quetzalteueyac. Ausserdem legten sie dort ihren runden Adlerstein hin und furchten (bekämpften) dort Tlaçotli, Tzonpantli und Yauhtlicuiliuhqui. Die Herrscher, die sie furchten, waren Aquiauatl, Teuhctlecoçauhqui und Quauhcitlal<sup>3</sup>.

Es ist hier sehr lehrreich, dass nun zum ersten Male der runde

1. § 268. VII Tochtil xiuitl ynic poliuhque yn xochimilcatl yn ayapancatl in teciuuhqueme auh yn ipan yn tonalli chicome xochitl aco omomachiyoti.

2. § 269. avh yniuquac yn otlapoloque niman quimacique yn inyaovan catca yn toltec yntlatoque catca yntoca quauhtzitzimtl yvan tlaçotli tzonpantli y yauhtlicuiliuhqui auh yniuquac equima(n)que yn chichimeca onpa o quinvicaque yn chollollan onpa ynca ylhuítl aqui yn tlatoque.

3. § 270 auh yn chollollan yn equimaxitito yn inmalhuan niman oncan quimanque yn inquauhtatzata yn chalchiuhtepec onca quicacallque yn quauhtzitzimtl auh yn tlacacallque yn tlatoque moquivix tecpatzin ymaçica yn ixicovatl yn quetzalteveyac auh yvan niman nohoncan quimanque yn iquauhtemalac oncan quivavanque yn tlaçotli yn tzonpantli y yauhtli cuiliuhqui auh yn tlavavanque yn tlatoque aquiyavatl tevhctlecoçauhqui quauhcitlal.

Adlerstein « des Sacrificio gladiatorio » bei einem wirklich vollzogenen Opfer erwähnt wird, obwohl wir von dem « Furchen » oder « Ritzen » in Verbindung mit dem Beschiessen bereits § 114 gehört haben. Aus der Schilderung geht ferner hervor, dass das Beschiessen und Furchen nicht eine zusammengesetzte, an demselben Gefangenen vollzogene Opferart war, wie es z. B. von Seler<sup>1</sup> angenommen ist, sondern je für sich angewandt wurde. Hier überwiegt das Sacrificio gladiatorio, das an drei gefangenen Fürsten vollzogen wird, gegenüber dem Erschiessen, das, wie bekannt, in der Stadt Mexiko nur noch ganz ausnahmsweise geübt wurde<sup>2</sup>. Das blosse Erschiessen des Xipeopfers, das wir in den von der atlantischen Küste stammenden Codices Fernandez Leal und Porfirio Diaz vereint mit dem sogenannten Fliegerspiel, dem Herabkommen des zu opfernden Maisgottes vom Himmel vermittelst einer hohen Stange und daran hängenden Stricken vorfinden<sup>3</sup>, muss also zu irgend einer Zeit bei einem Volke eine gleichbedeutende und andererseits ergänzende Erweiterung erfahren haben. In Tenochtitlan war das Sacrificio gladiatorio so enge mit dem Herzopfer für den National-und Sonnengott Uitzilopochtli verbunden, dass die meisten Xipeopfer auf der Pyramide des Gottes ohne Kampf auf dem runden Stein geopfert wurden, während die Kämpfer auf dem Steine gleich nach ihrem Fall auf der Kante des Steins selbst des Herzens beraubt wurden<sup>4</sup>. Wie wir aus unserer Handschrift und aus den sog. mixtekisch-zapotekischen Codices Nuttall und Becker ersehen, ist aber das Herzopfer nicht die treibende Kraft für die Einführung des Kampfes auf dem runden Stein gewesen. Statt der dringend notwendigen Feststellung des geschichtlichen Verlaufs der Angliederung des runden Steins an das Beschiessen können wir hier nur allge-

<sup>1</sup> Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, II, S. 1073 u.s.w.

<sup>2</sup> Z. B. im Jahre 1 Kaninchea (1506), das als Hungersnotjahr gefürchtet war, Codex Telleriano-Remensis fol. 41 v. Hier kommt es sogar ganz allein, ohne sacrificio gladiatorio vor und wurde wohl, weil altertümlich, als besonders wirksam angesehen.

<sup>3</sup> W. Krickeberg, *Die Totonaken* Bässler Archiv VII 1918-22 S. 52; Preuss, *Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan*, Donum natalicium Schrijnen, Nijmegen-Utrecht 1929 S. 826 ff. *Der Unterbau des Dramas*, Vorträge der Bibliothek Warburg VII, Leipzig S. 67-80.

<sup>4</sup> Sahagun übers. von Seler S. 71.

meine Erwägungen über die Bedeutung des runden Steins für das Xipeopfer anstellen.

Das Beschiessen, sei es des Maisgottes im Codex Fernandez Leal oder des Xipe im Codex Nuttall, ist mit guten Gründen als Befruchtung der Erde aufgefasst worden, wobei es garnicht wunderbar erscheint, dass Xipe sowohl als Saatkorn, als Befruchter der Erde und als befruchtete Erde schillern kann<sup>1</sup>. Diesen gut belegten Tatsachen steht aber der Ausdruck tlacacaliliztl gegenüber, der auch den Begriff «Kämpfen» enthält. Man kann daher auch beim Xipeopfer von der ursprünglich die mexikanische Opferidee durchziehenden Auffassung eines Kampfes des Morgensterns oder der Sonne mit Sternen und Mond nicht abssehen. Der vom Nachthimmel herabkommende Maisgott-und dazu gehört eben auch Xipe-ist nach den deutlichen Angaben der Cora zu urteilen ebenfalls ein Vertreter der Sterne. Der den Mexikanern von der Küste gebrachte Xipekult, bei dem die «Begattung der Erde» bei dem Beschiessen der Opfer im Vordergrund stand, ist durch das Sacrificio gladiatorio wahrscheinlich in dem angedeuteten Sinne ausgestaltet worden. Dem quauhxicalli, der das Weltbild darstellenden Adler-oder Opferblutschale, trat der quauhtemalacatl, der runde Adlerstein, an die Seite, auf dem der gewohnte himmlische Kampf ausgefochten wurde. Dem tonacapiaztli, dem Saugrohr der Lebensmittel, entsprach der zum Anbinden des Gefangenen dienende tonacame-

<sup>1</sup> Man darf aber nicht zu der Beweisstelle *Anales de Quauhtitlan* (*Anales del Museo Nac. de Mexiko* III apéndice S. 25 f.) noch die *Anales de Colhuacan y Mexico* § 105 (Journal de la Soc. des Américanistes de Paris N. S. III S. 293 f.) hinzurechnen, wie es Löwenthal in seiner Arbeit *Das altmexikanische Ritual tlacacaliliztl* (Mitt. der Anthropol. Ges. Wien, Bd. 51, 1922 S. 2) tut. Der Herausgeber und Uebersetzer Walter Lehmann hat sich hier wie an vielen andern Stellen der *Anales de Colhuacan y Mexico* vollkommen geirrt und die Stelle ebenso wie Löwenthal missverstanden. Der Text lautet Auh çaní nen moyocoix in ixtuac in tonacayotl, Auh niman ye toca in Toltecatl in cempoalli in ompohualli cacique. Die lateinische Uebersetzung Lehmanns dazu ist folgende: *Zea autem sterilis orta est crevitque in altitudinem. Ac dein nobiscum Tolteca, cum viginti, quadraginta hominibus humum fecundaverunt. D. h. «Der Mais aber entstand und wuchs taub empor. Darauf befruchteten sie das Erdreich mit 20, 40 Tolteken».* Die Stelle muss aber im wesentlichen nach dem Vorgang von W. Krickeberg, *Märchen der Azteken*, S. 74 so übersetzt werden: «Völlig im Ueberfluss entstand und wuchs der Mais, und die Tolteken gewannen die Aussaat zwanzig-, vierzigfach.»

catl, der « Lebensmittelstrick », der durch ein Loch in der Mitte des Steins gezogen wurde, der schalenartigen Vertiefung in der Mitte der grossen Adlerschalen geht das Loch in der Mitte des Adlersteins parallel, und die beiden grossen Kultgegenstände überhaupt sind sogar von Duran<sup>1</sup> verwechselt worden; wahrscheinlich hat auch der runde Stein oben das Sonnenbild getragen wie die Alderschale<sup>2</sup>.

Der Unterschied zwischen den beiden Steinen scheint demnach äusserst gering gewesen zu sein und nur in der folgenden Auffassung bestanden zu haben. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde bzw. Unterwelt in dem Weltbilde der Adlerschale sollte man sich durch den östlichen und westlichen Auf-und Untergang der Gestirne vorstellen, wie das vorher auseinandergesetzt worden ist. Die Verbindung sollte durch das Blut in der schalenartigen Vertiefung in der Mitte gesichert werden. Der runde Adlerstein ist wahrscheinlich mit dem Tlachtemalacatl, dem runden Stein des Ballspielplatzes identisch, der ebenfalls als Weltbild gedacht ist und das Sonnenbild trägt<sup>3</sup>. Die beiden Tlachtemalacatl, durch die der Ball fliegen sollte, bedeuten den Aufgang der Gestirne im Osten und Westen. Zuweilen ist aber in den Bilderschriften in der Mitte des Platzes ein einziger Kreis gezeichnet, und in einer Erzählung von Tezozomoc<sup>4</sup> wird auch unzweideutig dargethan, dass der Kreis ein Loch für den Ball sein soll, durch den die Gestirne also ebenso hindurchkommen sollen, wie naturgemässer im Osten und Westen. Das Loch füllt sich z. B. mit Wasser und wird dann der Brunnen genannt, das Wasser überschwemmt die ganze Gegend, d. h. die tiefschwarze mondlose Nacht breitet sich aus, und an dem Wasserloch selbst, das deshalb die Schädelstätte genannt wird, schlägt der aufgehende Sonnengott Uitzilopochtli seiner Schwester Coyolxauh, dem Mond, den Kopf ab und beraubt die Centzon Uitznaua, die 400 (unzähligen) Sterne des Südhimmels, nach bekanntem Mythus ihrer Herzen.

Es ist demnach wahrscheinlich, dass dem Pfeilopfer Xipes

<sup>1</sup> Diego Duran, Cap. 87 Bd. II S. 151.

<sup>2</sup> Hermann Beyer, *El llamado Calendario azteca*, Mexico 1921, S. 123.

<sup>3</sup> Rickards, *The Ruins of Mexico*, London 1902, vol. I, S. 148.

<sup>4</sup> Tezozomoc, Cap. 2.

durch den Kampf auf dem runden Stein im Gedenken an den himmlischen Sternkampf nachgeholfen werden soll, wobei aber die Idee der Ackerbestellung durch das « Furchen » (Begattung der Erde) auch bei dem neuen Kampf bestehen blieb. Das Sacrificio gladiatorio war demnach ursprünglich nicht ein Opfer für die Sonne, sondern es war wie die Hirschjagd der Cora für das Gedeihen der Welt notwendig. Deshalb erscheinen nach Duran<sup>1</sup> bei dem Kampf die 4 Morgenröten (las cuatro auroras), der Feuer-gott Ixcoauhqui und Titlacauuan-Tezcatlipoca, während in Te-nochtitlan dabei sämtliche Götter auftreten.<sup>2</sup>

Diese Xipeopfer, von denen unsere Handschrift bisher berichtet, reichen bis zum Jahre 7 Kaninchen (§ 268), was 1173 n. Chr. entspricht, wenn man von der Erwähnung der Ankunft von Grijalva an der Küste von Veracruz im Jahre 13 Kaninchen-1518- (§ 422) zurückrechnet. Der Auszug der Tolteca-und Nonoualca-Chichimeca fand 1 Feuerstein=1116 statt und eine Periode von 52 Jahren später, also wiederum 1 Feuerstein=1168, kamen die Tolteken nach einer Wanderung von 37 Jahren in Choluia an, nachdem sie 15 Jahre in Tollan geweilt hatten. Natürlich ist diese Zeit bis 1168 noch weniger geschichtlich greifbar als die unmittelbar folgende. Die Xipeopfer hören aber bald danach vollkommen auf. Nur noch vom Jahre 3 Rohr=1183, wird ein solches erwähnt, als die Chichimeken, die sich inzwischen von den Tolteken in Cholula getrennt hatten, um weiter östlich zu ihren späteren Wohnsitzen zu gelangen, nach Quauhtinchan kamen. Da heisst es § 321: « Im Jahre 3 Rohr (=1183) vernichteten die Kinder der Chichimeken den Xicallan und kamen dann hier in Quauhtinchan an.... Auf die ansässigen Herrscher mit Namen Xicallan, Acaxacal und Ueytototl schossen sie mit Pfeilen.<sup>3</sup>

Im übrigen wird ungefähr von dieser Zeit an eine ganz andere Art von Opfern kurz angedeutet, die freilich nur viermal vorkommt, aber auch nicht durch Opfer weiterer Art ersetzt wird.

<sup>1</sup> Duran, Cap. 87 Bd. II S. 150.

<sup>2</sup> Sahagun übers. von Seler S. 68.

<sup>3</sup> § 321. III Acatl xiuitl yea yn quipolloque yn chichimeca yn tepilhuan yna xicallan nican quauhtenchan yquac acico...auh y yn tlatoque catca yn cha-neque yn quincacalque yn o(m)pa yn tepetl cotoncan ytoca xicallan Acaxacall Veytototl.

§ 313 « Im Jahre 9 Feuerstein (= 1176) besiegten die Kinder der Chichimeken den Citecatl Tziuhqueme und seine Gefolgschaft, die Citeca, und der Chichimeke Moquiuitx nahm den Herrscher Citecatl gefangen. Deshalb errichtete Moquiuitx auf « dem geborstenen Berge » die Steinpyramide (tetelli) Maçaçacatzontli (Hirschräsen) mittels Citecatl und bohrte Feuer ».<sup>1</sup>

§ 348 Im Jahre 3 Rohr (= 1339) gaben die Totomiuaque ihr Land (an die Uexotzinca) ab. Aus diesem Grunde vergrösserten die Uexotzinca die Steinpyramide ihres Gottes (Dämons) in Chi-quiuh-tepec und Chiauh-tla mittels Mocatzin.<sup>2</sup> § 361 Dort ergriffen ihn (den Thronprätendenten Teocuitlatzin) die Tepeyacactlaca, setzten ihn in Tepetitlan hin, und er vergrösserte dessen Gottespyramide ».<sup>3</sup>

§ 397 Im Jahre 8 Rohr (= 1487) wurde Tziuhcouacatl besiegt. Ihn vernichtete der Mexikaner, als die Mexikaner die Götterpyramide in Uitzilopochco vergrösserten.<sup>4</sup>

Dass wir es in diesen Beschreibungen mit Opfern zu tun haben, steht ausser Zweifel. Es ist aber auch sicher, dass es sich hier um das Herzopfer auf der Pyramide handelt, wie es besonders aus der Stadt Mexiko als das Gewöhnlichste bekannt ist und ja auch in besonderem Umfang an den Xipeopfern des Tlacaxipeualiztli-Festes vollzogen wurde. Besonders interessant ist darin die Auffassung, dass die Pyramide durch ein Opfer errichtet, meistens aber « vergrössert » wird. Dazu muss man sich erinnern, dass die Pyramide Uitzilopochtli in der Hauptstadt Mexiko als der mythische Schlangenberg (couatepetl) bei Tollan gedacht war, wo die Kämpfe der aufgehenden Sonne mit den Sternen stattfinden. Pyramiden werden in Mexiko wohl überall als Himmelssitze oder

<sup>1</sup> § 313 IX tecpatl xiuitl ypan ynic quipoloque yn chichimeca yn tepilhuan yn citecatl tziuhqueme yn itepotzco catca yn citeca auh yn chichimecatl yn Mo-quivix yevali quima yn citecatl yn tlatovani catca yc quitlalli yn maçaçacatzontelli yn tepetl cotoncan yca yn citecatl yvan oncan tlemamallqui y moquivix.

<sup>2</sup> § 348 III Acatl xiuitl yniq intlal quitlamacaque yn totomivaque yca mocatzin vexotzinca yc quiveyllique yn intlacatecollotell yn chi(qui)uh tepec yn chiauh-tla.

<sup>3</sup> § 361 auh oncan conanaco yn tepeyacactlaca ynic ya quitlallia tepetitlan oncan quiveilli yn itlacetecollotetel.

<sup>4</sup> § 397 VIII Acatl xiuitl Inic poluhqui tziuhcovacatl quipollo mexicatl yniqauc quiveyllique yn itlacetecollotetell yn mexica yniq vitzilopoch(co) catca.

als Himmelsleitern angesehen worden sein, wie auch aus der Angabe der Huichol zu einer von mir mitgebrachten kleinen Pyramide aus Holz hervorgeht, die eine Opfergabe ist und eine Leiter für den Sonnengott darstellen soll.<sup>1</sup> Wenn also durch das Menschenopfer eine Pyramide errichtet oder vergrössert wird, so steckt darin, wie schon früher klar geworden ist, die Erleichterung der Bewegung, aber nicht nur für den Sonnengott, sondern auch für die übrigen Götter, da sie sich im Himmel wie in der Erde und der Unterwelt aufhalten und von einer Weltgegend zur andern wandern. Dementsprechend wird auch als Inhaber der Pyramide nicht der Sonnengott, sondern tlacatecolotl, « die Menscheneule » angegeben, was aber in der Handschrift öfters als Bezeichnung für die Gottheit überhaupt, auch z. B. für Quetzalcouatl und Tezcatlipoca gebraucht ist. Statt intlacatecolotetel, « ihres Gottes Pyramide » steht in § 313 maça-çacatzon-tetelli, « (sie errichteten) eine Hirschrassen-Pyramide » ohne Nennung der Gottheit. Diese Bezeichnung ist besonders wichtig, weil die Pyramide als der Nachthimmel aufgefasst ist, wo die Sternhirsche grasen. Wir sehen also, dass die Bedeutung der Sterne als Hirsche, die bei den Cora, Huichol und Mexicano heute noch im Schwange ist, auch den Naua des Hochlandes keineswegs fremd war.

In drei von den angeführten Fällen ist das Opfer ein Gefangener, in § 348 ist das aber wohl auch vorauszusetzen, weil die Landabgabe als Folge eines Krieges anzusehen ist. Aus § 397 geht hervor, dass der Krieg zu dem Zweck der Opferbeschaffung geführt wurde, um eine Pyramide zu « vergrössern ».

Ausführlicher wird auf das Herzopfer noch an einer andern Stelle Bezug genommen, wo der Herrscher Cotzatzin von Coltepec in ein Haus gerufen und dort erwürgt wird, während man seinen Oheim Iztaquauhtli ergreift und opfert § 417: Als der Herrscher Cotzatzin tot war, ergriffen sie den Oheim des Herrschers Cotzatzin mit Namen Iztaquauhtli. Nachdem sie ihn ergriffen hatten, schnitten sie ihm die Brust auf und gingen mit dem Blut an den Eingang der Pyramide. Sein Herz nahmen sie

<sup>1</sup> K. Th. Preuss, *Die Astralreligion in Mexiko*, Transactions III<sup>d</sup> Internat. Congress for the History of Religions, Oxford 1908 I S. 38.

nicht, sondern liessen es zurück. Als sie ihm die Brust aufgeschnitten hatten, hatten sie ihn so sehr verwundet, dass er starb.<sup>1</sup> Der Zweck des ersten dieser beiden Morde war, dass der fürstliche Mörder sich das Land des Getöteten aneignen wollte. Die Tötung des Oheims dagegen erscheint wie eine Art Sühne dafür an die Götter, da man ihm nur das Blut aus der Brust nehmen wollte, um es ihnen darzubringen. Es scheint sogar, dass man ihn nicht töten wollte, da man absichtlich sein Herz nicht herausnahm. Danach zu urteilen geht vielleicht die Entstehung des Herzopfers aus dem Opfer des eigenen Blutes hervor, das z. B. im Codex Borgia 75, wo jemand sich das Ohr durchbohrt, in den Mund des Sonnengottes fliest.

Den 7 aus Chicomoztoc kommenden Chichimekenstämmen werden außer den erwähnten Menschenopfern noch besondere, ihnen eigene Tieropfer zugeschrieben. § 330: « Im Jahre 7 Rohr (1187) wurde der Cuetlaxtecatl besiegt. Darauf besuchten die Chichimeken: die Totomiuaque, Quauhtichantlaca, Texcalteca, Malpantlaca, Çacateca, Tzauhtecata und Acolchichimeca abermals in Cholula das Haus des Dämons Quetzalcouatl mit (den Opfern von) Wachteln, Schlangen, Hirschen und Kaninchen. Dann legten die Chichimeken von neuem Federn auf dem Schlangenaltar nieder.<sup>2</sup> Diese Tiere hatten auch im Haushalt der wandernden Chichimeken überhaupt eine grosse Bedeutung, wie aus einer Stelle hervorgeht, die nach ihrer Ankunft von Chicomoztoc in Cholula ihre weitere Wanderung und spätere Ansiedlung ins Auge fasst. « Unsere Vorfahren machten die Kinder der Chichimeken sesshaft, nachdem sie das unbarbeitete Gras- und Baumland, die Steppe durchwandert hatten. Wachteln, Schlangen,

<sup>1</sup> § 417 Avh yniuac omomiquilli yn tlatovani yn cotzatzin auh çatepan ocaque yn itla y tlatovani cotzatzin ytoea yztaquauhtli auh yniuac ovanalloc niman oqueltecque oncan yez colloco tzaquallquiavac amo canillique yn iyollo niman oquicauhivetzque yniuac oqueltecque cenza omotllavitequi ynic omomiquilli.

<sup>2</sup> § 330 VII acati xiuitl ynic poluhqui cuetlaxtecatl yquac yanuican tlatalpalloto yn chichimeca yn chololam yn ichan catca tlacatecollotl yn quetzalcovati yca çolin covati maçatl tochtli totomivaque quauhtenchantlaca texcalteca malpantlaca çacateca tzavhcteca acollchichimeca yquac yanuican covamomoztiepac tlapotonito ya yn chichimeca.

Kaninchen und Hirsche führten sie mit sich und assen sie, als sie ihre Jahre und Tage auf der Wanderung zubrachten. Sie gaben den andern gutes Beispiel, indem sie ihre Siedlung und ihre Herrschaft nur errichteten und bewahrten mit Hilfe dessen, « durch den alles lebt, des Herrn der Erde! » (§ 263).<sup>1</sup>

Da man Schlangen wahrscheinlich nicht gegessen hat, so hat man auch hier in der Erwähnung dieser Tiere mehr an Opfer zu denken, zumal solche Tieropfer einzeln auch sonst bei verschiedenen Gelegenheiten bezeugt werden. Ihre Deutung als Opfer verdankten sie gewissen Merkmalen, die sie zu einer Gottheit in Beziehung setzten, wie die Wachtel zum gestirnten Himmel, die Hirsche zu den feurigen Sternen, das Kaninchen als das im Monde zu sehende Tier zu dem Monde und den Sternen usw. So kann man es auch verstehen, dass der Hirsch und das Kaninchen, wie es scheint, selbst als Gottheiten oder vielleicht auch nur als Opfertiere bei der Ankunft der Chichimeken am Fusse des Tlachiualtepetl, « des künstlichen Berges », in Cholula aufgestellt wurden. « Dort stellten sie das Kaninchen und den Hirsch auf. Infolgedessen erlangten die Kinder der Chichimeken Ansehen ». (§ 259).<sup>2</sup> Diese Tieropfer, die hier als bedeutsam für die Chichimeken so sehr in den Vordergrund gerückt werden, bevor noch der Menschenopfer durch Erschiessen nach dem Siege über die Xochimilca und die übrigen Feinde der Tolteken von Cholula Erwähnung getan wird, kann man wohl dem Schiessen nach dem Nopalkaktus und dem Malinalligrase anschliessen, das die Chichimeken als ihre besondere Opferhandlung nach dem Verlassen der 7 Höhlen vornahmen.

<sup>1</sup> § 263 yn oequitlallitiaque yn tachtovan yn tocolhuan yn chichimeca yn tepilhuan ynic vallatlatocaque yn ixtlavacan yn çacatl yn quauhtla yn amotlahaxcan vico yn çolin yn covatl yn tochtli yn maçatl yn quivalquatiaque ynic vallotlatocaque ynic valnenenque yevatl yn inxiuh yn intonall yn quiwalchiuh-tiaque yn intlavill yn intezcauh yn oquichivaco ynic oquipiaco yn imauh yn intepueh auh yn tevhcycotl yn tlatoçayotl yn pillo(tl) yn petlatl yn icpalli yn çan ipaltzinco yn ipalnemovani yn tlalticpaque.

<sup>2</sup> § 259 oncan quitlalique tochtli maçatl ynic moteyotique yn chichimeca yntepilhuan.

V.

Die Untersuchung der H. T. Ch. hinsichtlich des Vorkommens der Menschenopfer gibt also bereits ohne systematische Zuhilfenahme der übrigen Literatur einige Fingerzeige dafür, worauf das Augenmerk bei einer Durchmusterung aller Quellen zwecks Feststellung der geschichtlichen Aufeinanderfolge der blutigen Opfer: der Tieropfer, der Blutentziehung aus dem eigenen Körper und der verschiedenen Arten der Menschenopfer zu richten ist. Leider lassen uns die Quellen in der genauen Beschreibung öfters im Stich, namentlich wo es sich um die ältere Zeit und um Abweichungen von der Opferpraxis der Stadt Mexiko handelt. Immerhin dürften die Nachrichten doch vielleicht genügen, um uns auch in der geschichtlichen und völkischen Sonderung des mexikanischen Gemenges weiter zu bringen. Einstweilen ist einerseits die Verbindung der Menschenopfer mit den früher anzusetzenden Tieropfern und andererseits mit den Blutentziehungen des eigenen Körpers zu verfolgen. Unter den Menschenopfern gibt es abgesehen von den Opfern ins Feuer und den Säuglingsopfern ins Wasser, die ebenfalls mit dem Herzopfer verbunden worden sind, das sog. Xipeopfer und das Herzopfer, die vor allem in unserer Handschrift behandelt werden. Besonders alt und verbreitet scheint das erstere zu sein, obwohl es von der Küste eingewandert ist. Der Darstellung des Herabkommens vom Himmel und des Erschiessens als Versenkens des Saatkorns in die Erde oder dem letzteren allein gesellt sich unter Berücksichtigung des alten chichimekischen Kampfes zwischen Sonne (Morgenstern) und Sternen der Kampf auf dem runden Stein verbunden mit dem Herzopfer, während sich das Erschiessen verliert. Merkwürdigerweise wird in der H. T. Ch. das Abhäuten der Xipeopfer nirgends erwähnt. Es wird ja auch als später aufgekommene selbstständige Opferhandlung in den Anales de Quauhtitlan aufgeführt, hat aber nur für die Opfer der Maisgottheiten Teteoинnan, (Tlaçolteotl) Chicomecoatl, Xipe usw. einen Sinn, da wohl in dem Abhäuten das feierliche Herausschälen des Maiskolbens aus den umhüllenden Maisblättern zum Ausdruck kommt. Das tritt z. B. bei den Gebeten der Huichol, deren zahlreiche Texte ich grade

herauszugeben gedenke, besonders deutlich zu Tage. Vielleicht hat das Abhäuten und Ueberziehen der Menschenhaut bei den Yopi seinen Anfang genommen Vgl. *yopeua*, *xipeua*=abhäuten. Das Herzopfer schliesst sich dann in der Idee wieder an die alte Chimeken-Hirschjagd verbunden mit dem Blutlassen aus dem eigenen Körper an. Doch bezweckt diese Arbeit nicht endgültige Ergebnisse aufzustellen, sondern zu einer umfassenden Untersuchung anzuregen.

*Berlin.*

KONRAD THEODOR PREUSS

## LA "ESCHARA,, DEL TEMPIO GRECO ARCAICO

Le indagini e gli scavi della benemerita Soprintendenza alle antichità di Creta e della Scuola Archeologica Francese in Atene hanno reso da poco un grande servizio alla scienza archeologica ed antiquaria, mettendo in luce i resti del santuario di Apollo Delphinios a Dreros. Questa antica cittadina cretese, intorno alla quale le fonti letterarie sono quasi mute, ci aveva restituito finora una sola iscrizione di qualche importanza<sup>1</sup> e pochi altri avanzi<sup>2</sup>; ma ora essa ha acquistato, d'un tratto, un posto notevole nella storia della civiltà greca. Infatti, oltre i tre preziosi simulacri di bronzo laminato — unico esempio, fino ad oggi, degli arcaici σφυρήλατα —, oltre le importanti iscrizioni di età arcaica ed ellenistica rinvenute a pezzi dentro una cisterna presso il tempio, questi recenti lavori di esplorazione e di scavo ci hanno procurato una limpida conoscenza del tempio greco nell'età cosiddetta geometrica, facendoci risalire fino all'VIII secolo av. Cr., cioè ad un'epoca che finora non eravamo riusciti a raggiungere con altri avanzi di templi arcaici, e nemmeno con quelli — importantissimi — che nella stessa Creta furono messi in luce dalla Missione Archeologica Italiana sull'acropoli dell'antica Rhizenia (*Priniás*)<sup>3</sup>.

Il tempio *geometrico* di Dreros, quale ce lo illustra con abbondanza di notizie, di dottrina e di acute osservazioni il Dr. Marinatos nell'ultimo volume del *Bulletin de Correspondance Hellénique*<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Blass, *S.G.D.I.*, 4952 = *Inscriptions Creticae*, I, Dreros 1.

<sup>2</sup> Cfr. la prefazione a Dreros in *Inscr. Cret.*

<sup>3</sup> Il Marinatos (*Bull. Corr. Hell.*, LX [1936], p. 233, n. 2) non è disposto ad accettare la identificazione delle rovine di *Priniás* con quelle dell'antica Rhizenia, identificazione proposta dallo Xanthoudidis e dal Pernier e da me confermata con nuovi argomenti (*Historia*, VII [1933], p. 367 ss.). A me sembra però che gli elementi che noi possediamo a favore di questa identificazione siano tali da darci, se non la matematica sicurezza, certo però una grandissima probabilità che l'antica Rhizenia debba essere collocata veramente a *Priniás*.

<sup>4</sup> Marinatos, *op. cit.*, p. 214 ss.

ci si manifesta chiarissimo nel suo complesso ed in molti suoi particolari: una costruzione rettangolare, che ha nel mezzo una ἐσχάρα fra due colonne e, in fondo a destra, una tavola per le offerte con annesso l'altare pieno di corna caprine (un Κερατών, come quello famoso di Delo presso il quale Teseo, reduce da Creta dopo la vittoria sul Minotauro, intrecciò una danza di ringraziamento e di gioia insieme con i giovanetti ateniesi da lui salvati); e sull'altare il simulacro di Apollo accanto a quelli, minori per dimensioni, della madre Leto e della sorella Artemis. Molto giustamente il Marinatos nota in questa disposizione ed in altri particolari del tempio di Dreros uno stretto rapporto con i sacelli dei palazzi principeschi dell'età minoica, giungendo alla conclusione che i colonizzatori dorici di Creta accolsero per le esigenze del culto elementi architettonici ed artistici che la nuova terra offriva loro, tra i residui di quella grande civiltà che aveva per molti secoli allietato l'isola famosa del Mediterraneo. Ma estranea alle costruzioni minoiche è la ἐσχάρα situata nel mezzo del tempio, non potendo essa venire accostata ai problematici e non persistenti focolari di un certo tipo di case minoiche. Bisognerà dunque pensare, come suggerisce lo stesso Marinatos, ad una importazione dal continente greco.

Certamente la ἐσχάρα fu un elemento essenziale dell'antichissimo tempio greco, da momento che diverse ἐσχάραι, se pure di varie forme e differentemente costruite e situate, si possono indicare tra i residui dei più antichi templi sinora conosciuti e nella Grecia stessa e nelle sue colonie. Il Marinatos<sup>1</sup> enumera undici esempi a lui noti di templi greci arcaici muniti di ἐσχάρα: i due famosi di Rhizenia (*Priniás*), il nostro di Dreros, un altro edificio probabilmente sacro di Dreros scavato nel 1918 dallo Xanthudidis, il tempio arcaico di Hera a *Perachòra* nell'Argolide, il tempio arcaico di Herakles a Thasos, il tempio C di Selinunte, l'antico Apollonion di Cirene, il tempio arcaico di *Vrouília*, quello di Neandria, e l'antichissimo Artemision di Sparta. A questi esempi si aggiungano quello, ricordato dalle fonti letterarie, della ἐσχάρα nel tempio più arcaico di Apollo a Delfi<sup>2</sup>; quello della ἴστια ἐν τῷ ναῷ rammentataci da una iscrizione coa del IV-III secolo av. Cr. a pro-

<sup>1</sup> *O.P. cit.*, p. 239 ss.

<sup>2</sup> Pausania, X 24, 4; cfr. Preuner, in Roscher's Lex., s. v. *Hestia*, col. 2639 ss.

posito di offerte spettanti ad Hera Ἀργεία Ἐλεία<sup>1</sup>; e quello della ἑσχάρα nel tempio arcaico di Afrodite situato fra le città cretesi di Lato e di Olunte, tempio che scavi recentissimi e ancora inediti della Scuola Archeologica Francese in Atene hanno messo in luce durante l'estate del 1937.

Ma qual'è la origine e quale la funzione primitiva di codesto focolare che i Greci collocarono nei loro templi? Il Marinatos, riferendosi in particolare ai templi di Creta, esprime la opinione che i colonizzatori dell'isola, adottata la forma dei sacelli minoici, includessero nelle nuove costruzioni un elemento che nella loro patria essi erano abituati a vedere all'aria aperta: il focolare sacro che stringeva intorno a sè, nella medesima fede e nelle medesime consuetudini di culto, gruppi di parenti o di cittadini. Così che la ἑσχάρα, costruita in origine all'aperto, sarebbe stata inclusa nell'edificio del tempio, donde poi — abbastanza presto — sarebbe stata tolta, per motivi di igiene o di estetica, tornando ad essere collocata a cielo scoperto, come prima. Non si può certamente negare che nella Grecia dell'età micenea siano esistiti dei focolari sacri (o altari che fossero) all'aperto, in luoghi circondati — o per una ragione o per l'altra — di speciale venerazione. Ma, per quanto riguarda quelle caratteristiche ἑσχάραι che noi vediamo comparire nei più antichi templi greci, mi sembra sia preferibile fermare la nostra attenzione sul focolare del *megaron* miceneo; al quale del resto il Marinatos accenna, ma senza insistervi sopra come si conviene.

Infatti, quando si pensi che il focolare situato nel *megaron* era l'elemento essenziale del palazzo miceneo e il centro religioso sia per il dinasta sia per i suoi sudditi, bisognerà convenire che una ἑσχάρα sulla quale bruciasse inestinguibile il fuoco sacro e intorno alla quale si raccogliessero i voti e le offerte dei fedeli non poteva mancare nel tempio primitivo della *Polis*. Così dovremo pensare che, sul continente greco, la ἑσχάρα rimanesse nel tempio che si era sviluppato dal *megaron* miceneo sulla cima delle alteure cinte di mura, e che il medesimo elemento del focolare sacro venisse aggiunto ai templi che mano mano andavano sorgendo accanto a quello. Ugualmente, nelle colonie, il focolare sacro non

<sup>1</sup> Dittenberger, *Syll.<sup>3</sup>*, 1026.

poteva mancare nelle case degli dèi, sia che i Greci colonizzatori avessero portato con sé l'esempio della costruzione templare già esistente nella madre patria sia che, non essendo quella ancora stabilita, avessero adottato — come in Creta — elementi costruttivi locali. Anzi è facile argomentare che i Greci dell'epoca più antica, appena sbarcati sulle coste ignote e dopo avere scelti i luoghi delle loro future dimore, intendessero di riprodurre in certo modo, pur servendosi di alcuni elementi locali, il *megaron* della loro acropoli lontana; e che questo, non potendo per forza di cose fare più parte di una dimora principesca, venisse considerato — isolato com'era — dimora degli dèi, e più particolarmente di quel nume al quale si attribuiva il merito di avere felicemente guidato la spedizione attraverso le insidie della natura e degli uomini. Poi anche nelle colonie l'uso di collocare la *ἴστια* nel tempio venne osservato, a quanto sembra, anche per gli altri templi che via via si aggiunsero a quello primitivo.

Gli stretti legami che, come ho cercato di dimostrare, unirono l'antichissimo tempio dei Greci al *megaron* del palazzo miceneo ci vengono confermati da un decreto della città cretese di Hyrtakina rinvenuto a Teos<sup>1</sup>. Questo documento, del quale soltanto l'ultima parte ci è pervenuta, rientra in una serie abbastanza numerosa di decreti con i quali, dopo il 170 circa av. Cr., varie città cretesi concessero l'immunità ed altri privilegi alla città di Teos ed onorarono i due ambasciatori dei Tei, Herodotos e Menekles, inviati nell'isola a rinfrescare il ricordo di una precedente ambascieria del 201, i cui frutti non erano stati — a quanto sembra — molto durevoli. Hyrtakina, piccola città della Creta occidentale, situata sopra un'altura selvaggia che domina largamente il Mare Libico e la regione verso gli alti Monti Bianchi, termina il decreto stabilendo di chiamare gli ambasciatori per l'offerta dei doni ospitali nel santuario di Apollo Delphinios presso la *κοινὴ ἑστία* (ll. 16 ss. : *καλέσαι δὲ καὶ ἐπὶ ξένια τὸς πρεγγευτὰς ἐπὶ τὰν κοινὰν ἑστίαν ἐς τὸ Δ[ελφ]ῖνιον*). Il supplemento *Δ[ελφ]ῖνιον* è stato difeso con ragione dal Robert<sup>2</sup>; il quale, mentre nota la singolarità di una *κοινὴ ἑστία* situata nel santuario di Apollo invece che, come al

<sup>1</sup> Béquignon-Laumonier, Bull. Corr. Hell., XLIX (1925), p. 298 ss., tav. X; cfr. p. 482 (= *Suffl. Ep. Gr.*, IV 599).

<sup>2</sup> Rev. Phil., LIII (1927), p. 97 ss.

solito, nel pritaneo, ricorda d'altra parte il carattere essenzialmente sacro delle ceremonie che si svolgevano intorno al comune focolare della *Polis* e cita, per togliere ogni dubbio intorno alla bontà del supplemento da lui sostenuto, un decreto del II secolo av. Cr. redatto da una città pontica (forse Olbia)<sup>1</sup>, nel quale pienamente si invita la persona onorata a ricevere i doni ospitali nel santuario di Apollo (Il. 42 s.: καλέσαι δὲ αὐτὸν καὶ ἐπὶ ξένιᾳ εἰς τὸ φερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος). E si può ben credere che in questo santuario apollineo, il quale doveva essere quello principale e probabilmente più antico della città (in esso infatti era esposto il decreto del quale ho parlato), si trovasse — come nel Delphinion di Hyrtakina — la κοινὴ ἑστία. La quale, poi, sarà stata dentro il tempio stesso, come ci fa supporre la circostanza che dentro i più antichi templi greci si trovava di regola — quale elemento essenziale — un focolare sacro. Ora, è cosa generalmente ammessa, e del resto quanto mai ovvia, che la κοινὴ ἑστία fosse, nell'età micenea, per l'appunto la ἑστία situata nel *megaron* del palazzo principesco, in quanto nel focolare del dinasta si riassumevano, per così dire, i focolari di tutti quanti i sudditi, e la fiamma che ardeva su quello e i sacrifici agli dèi e l'ospitalità agli stranieri che presso quello si offrivano esprimevano la pietà così del sovrano come di tutta la grande famiglia di lui, intesa quest'ultima nel suo senso più vasto. Perciò, come ho detto, la presenza della κοινὴ ἑστία in un santuario, ed anzi molto probabilmente dentro un tempio, ci conferma nella opinione che stretti rapporti vi fossero in realtà fra il tempio greco e il *megaron* miceneo.

Ma ancora altre osservazioni si possono fare intorno alla storia della κοινὴ ἑστία. Nella Grecia continentale, quando decadde l'autorità regia e dal *megaron* degli antichi palazzi nacque il tempio della divinità patrona della *Polis* primitiva, la ἑστία del *megaron* dovè mantenere ancora per qualche tempo il suo primitivo carattere di κοινὴ ἑστία, prima che questo focolare comune venisse stabilmente fissato nell'edificio laico, che poi sorse, del pritaneo. Sappiamo infatti che sull'acropoli di Atene, nella cella orientale di quell'antichissimo tempio di Athena in cui si era venuto trasformando il *megaron* della primitiva dimora principesca

<sup>1</sup> Dittenberger, *op. cit.*, 707.

(lo Ἐρεχθίος πυκνὸς δόμος della Odissea, γ 81)<sup>1</sup>, ardeva continuamente una lampada che, nel V secolo, l'arte raffinatissima di Callimaco seppe mirabilmente ornare<sup>2</sup>. E che cosa può essere questa lampada, collocata davanti all'antico simulacro di Athena, se non la continuazione di quel fuoco che una volta, in questo medesimo luogo, ardeva inestinguibile sul focolare del *megaron*, poi divenuto il focolare di Athena?<sup>3</sup> Inoltre si può ricordare che secondo Polluce<sup>4</sup> il pritaneo e la κοινὴ ἑστία erano collocati (dobbiamo credere in età primitiva) sulle acropoli delle città, e che secondo uno scolio ad Aristide<sup>5</sup> il pritaneo col suo divino fuoco perpetuo sarebbe stato sacro a Pallade: altri indizi per credere che la κοινὴ ἑστία delle antiche città greche si sia trovata una volta nel tempio della divinità guerriera, sulla cima delle acropoli ben munite, delle quali Athena era per l'appunto la tipica patrona<sup>6</sup>.

Analogamente, nelle colonie stabilite dai Greci per un largo raggio intorno alla loro patria, la κοινὴ ἑστία sarà stata collocata dapprima nel tempio principale e poi nel pritaneo, non appena la fisionomia della *Polis* cominciò ad acquistare un carattere universale per il mondo greco. A questa regola vi doverono però essere delle eccezioni; chè in alcuni luoghi la κοινὴ ἑστία doveva rimanere nel tempio, sia per un eccezionale attaccamento alle antiche tradizioni sia per la mancanza di un regolare pritaneo<sup>7</sup> sia forse per altre ragioni che a noi sfuggono.

Una di queste eccezioni fu appunto Hyrtakina, e non è difficile spiegarsi come una piccola città cretese, cui la natura dei luoghi impediva di avere frequenti contatti con altre città di Creta

<sup>1</sup> Holland, Am. Journ. Arch., XXVIII (1924), p. 163; cfr. Judeich, *Top. von Athen*<sup>2</sup>, p. 259 s.

<sup>2</sup> Pausania, I 26, 6 s.; cfr. Judeich, *op. cit.*, p. 266.

<sup>3</sup> A questo focolare allude Eschilo nelle Eumenidi (439 s.); dove la Athena dell'acropoli ateniese, rivolgendosi ad Oreste che si è rifugiato nel suo tempio, gli dice: εἴπερ πεποιθὼς τῇ δίκῃ βρέπε τόδε | ήσαι φυλάσσων ἑστίας ἐμῆς πέλας.

<sup>4</sup> IX 40.

<sup>5</sup> p. 48 s.

<sup>6</sup> Sia qui ricordata, per completezza, una iscrizione di età romana (in uno dei sedili del teatro di Dionysos) — *I. G.*, II-III<sup>2</sup>, 5096 —, la quale ci rammenta il culto, finora non testimoniato da altri documenti, di Hestia ἡπ' Ἀκροπόλει. Non è escluso che si tratti di un culto istituito appunto in età romana.

<sup>7</sup> Nonostante che Tucidide (II 15) attribuisca, per l'Attica pre-teseica, un pritaneo alle singole città.

più progredite sulla via della civiltà, abbia mantenuto fino al pieno II secolo av. Cr. una condizione di vita che è propria di un'epoca assai più remota. Un'altra eccezione fu probabilmente, come ho notato, la ignota città pontica nel cui santuario apollineo si consegnavano i doni ospitali.

Non è poi senza significato il fatto che a Hyrtakina la *κοινὴ ἑστία* si trovasse nel santuario di Apollo Delphinios, cioè del dio il quale si credeva avesse guidato per le onde del mare, simile all'agile creatura marina della quale esso portava il nome, i coloni Greci alle coste lontane della Creta meridionale<sup>1</sup>; chè il santuario di Apollo Delphinios sarà stato appunto il più antico della città e però quello nel quale, secondo quanto ho detto sopra, doveva trovarsi la *κοινὴ ἑστία*. E non è impossibile che anche a Knossos e a Dreros, dove il culto di Apollo Delphinios ci appare come quello più antico e celebrato, la *κοινὴ ἑστία* si sia trovata da principio nel santuario di questo dio, se pure per Dreros ci venga testimoniata l'esistenza di un pritaneo.

MARGHERITA GUARDUCCI

R. Università di Roma.

<sup>1</sup> Cfr. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, I, p. 24.

## ORIGINE DELL'EQUAZIONE ELLENISTICA LOGOS = ANTHROPOS

Abbondano gli studi sulla concezione ellenistica del Logos, sul suo rapporto con quella cristiana espressa nel quarto Vangelo, e le indagini circa la sua provenienza. Poichè il termine ha nel mondo classico una lunga tradizione, è naturale che soprattutto nel prolungamento della linea di sviluppo del concetto da esso designato si ricercasse l'origine di quell'entità mitico-speculativa dominante in tante forme di visione religiosa nei primi secoli.

Senonchè, nei numerosi documenti della religiosità ellenistica ove ha una funzione di primo piano, l'entità Logos non corrisponde più affatto all'antico concetto stoico, non è il principio razionale, pareggiato al fuoco<sup>1</sup>, immanente nel cosmo e nell'uomo e determinante, quale destino, la legge di ogni divenire; ma anzi nel suo essere più proprio trascende il mondo e l'umanità, e (secondo l'idea che traspare in una parte rilevante dei documenti) solo in seguito a una catastrofe originaria inerisce alla contingenza o è trasformato in essa, e in questa condizione immobile è soggetta, come vittima, alla legge cosmica e psichica del divenire cui essenzialmente è estranea: il principio demiurgico del fuoco ne è l'antagonista (cfr. Corp. Herm. I 12, il θεὸς πύρινος dei Naasseni, Hipp. *Refut.* V 7, e Plutarco *de Iside* 40). D'altro lato, il Logos si manifesta nel mondo come apportatore di rivelazione, di rigenerazione e redenzione, per attuare il superamento delle leggi della contingenza. La sua natura essenzialmente trascendente non esclude tuttavia un suo fondamentale aspetto cosmico e una sua funzione cosmogonica, ma anzi questi due momenti si inquadrano in un'unica ideologia: esso è l'ar-

<sup>1</sup> Solo il monismo di Simone Mago, tentativo — per altro abbandonato a metà strada — di superare il dualismo gnostico, si riavvicina intenzionalmente a questo concetto.

che tipo ideale del cosmo che scompare nell'esplicazione della contingenza, e che torna invece a manifestarsi nell'apocatastasi finale delle cose.

Per spiegare la natura trascendente del Logos rimanendo nell'ambito del pensiero classico bisogna ricorrere all'ipotesi di interferenze del pensiero platonico (nel quale però il concetto del Logos non ha alcuna parte costruttiva); e ad elementi orfici bisogna ricorrere per spiegare il dualismo cosmologico, antropologico e psicologico implicito in questa nuova concezione del Logos, il suo carattere di divinità salvatrice e trasumanatrice. Chi invece, basandosi sulla dottrina di Filone d'Alessandria — il più antico documento della speculazione ellenistica sul Logos — volesse ravvisare il modello di questa figura e della sua duplice funzione mediatrice (nella creazione e nella rivelazione) tra la trascendenza divina e il mondo, nella figura della Sofia celebrata in alcuni tardi scritti dell'A. T., in verità riuscirebbe solo a spostare il problema senza risolverlo<sup>4</sup>. D'altronde, sarebbe psicologicamente e storicamente assurdo voler attribuire alla sintesi astratta di pensiero greco e pensiero giudaico operata da un singolo pensatore — anche se esponente di un'intiera corrente esegetica ellenizzante — la paternità di una genuina figura mitica, viva nell'esperienza religiosa di circoli vasti e vari. Un influsso così fecondo poté aver luogo solo nel contatto con un altro movimento religioso, nella cui ideologia mitica tale figura aveva un'effettiva attualità. Pare essai più plausibile scorgere nella dottrina di Filone (il quale peraltro dei molteplici e complessi aspetti del Logos ellenistico adottò solo quelli conciliabili, sia pure mediante il metodo estremamente elastico dell'esegesi allegorica, con la visione giudaica, escludendo quelli più recisamente con essa contrastanti) anzichè la vera e propria creazione dell'entità speculativa e mitica del L. sulla via astratta della fusione di vari filosofemi, solo una formulazione o una serie di formulazioni filosofiche di una nuova ideologia religiosa, con cui anch'egli venne in contatto e che indipendentemente da lui si diffuse nel mondo ellenistico, o che già vi si andava diffondendo e per tramite della religiosità elle-

<sup>4</sup> È noto infatti che anche questa figura si affaccia improvvisamente in epoca ellenistica.

nistica gli offrì una fonte della sua speculazione. Tale ideologia già preesistente egli avrebbe allora adattata d'un lato agli ordini d'idee dell'A. T., dall'altro a quelli platonici e stoici.

Il tentativo di individuare la fondamentale figura mitica che nelle forme varie ma intimamente affini della nuova visione religiosa intorno all'inizio della nostra èra veniva designata col termine filosofico *Λόγος*, urta contro la difficoltà particolare che questo termine (e l'antico concetto stoico da esso designato) in tutta la sua polivalenza veniva già da secoli messo in rapporto con vari personaggi della mitologia classica, ad es. con Hermes e con Pan; per conseguenza, questi personaggi vengono ora a lor volta pareggiati con la nuova entità mitica designata col termine *Λόγος* e ne ricevono i caratteri. Si tratta, anche nel caso del L. ellenistico, di una sovrapposizione del termine greco ad un'entità in origine estranea a tale designazione, o non è forse il termine *Λόγος* l'equivalente greco di un nome congenito a tale entità? Nel secondo caso la risposta può essere data solo con la soluzione del problema centrale; nel primo caso invece l'impostazione terminologica del problema sembra poterci additare una via utile: quella di vedere se tra le tante figure della mitologia sincretistica identificate col Logos non ve ne sia una che proprio in questa epoca emerga sull'orizzonte del pensiero religioso, e i cui caratteri e le cui funzioni coincidano con quelli attribuiti alla complessa entità chiamata Logos. È possibile, naturalmente, anche un terzo caso che riunisca le due alternative: che cioè la nuova figura abbia già in sè e per sè due nomi, dei quali l'uno costituisca una novità nel vocabolario mitico del mondo ellenistico, mentre l'altro si presta ad essere reso coll'antico termine filosofico. Se questo terzo caso corrisponde a un fatto, se cioè in uno dei sistemi di speculazione religiosa con cui il pensiero ellenistico di quest'epoca era venuto a contatto, esiste ed è effettivamente viva una tale entità designata con due nomi, e il cui carattere corrisponde a quello, unitario pur nella sua enorme complessità, del nuovo L. ellenistico: se, in più, questa complessità del suo carattere (per la cui spiegazione entro l'orbita del pensiero classico resta insufficiente anche la difficile ipotesi di un ricercato sincretismo di elementi filosofici, poichè taluni tratti non sono individuabili neanche separatamente su questo terreno) qui si presenta come

il risultato di una lunga evoluzione storica: allora potremo con un alto grado di probabilità ravvisare in questa figura e nell'ideologia da essa rappresentata il prototipo della nuova concezione ellenistica.

La ricerca non è difficile, poichè vi è una sola figura che proprio in questa epoca si affaccia sull'orizzonte delle nuove religioni e speculazioni ellenistiche — acquistandovi una diffusione e una importanza senza confronti — e i cui caratteri coincidono con quelli del Logos: la figura dell'Anthropos<sup>4</sup>. Che malgrado l'apparente astrattezza del nome si tratti di una figura genuinamente mitica, è generalmente riconosciuto<sup>5</sup>.

In primo luogo va esaminata la questione, se la sua equivalenza ideologica col Logos sia dovuta a una mera sovrapposizione speculativa, o se invece sia determinata da un legame intrinseco e congenito alla figura stessa. Prima di occuparci della provenienza di quest'entità si tratterà di vedere se tale intimo legame traspaia negli stessi documenti ellenistici della speculazione su Anthropos e Logos. E qui si nota un fatto sorprendente: mentre le identificazioni tradizionali del Logos con le altre numerose figure mitiche correnti nel pensiero religioso ellenistico, non solo hanno sapore erudito, ma si presentano come tesi, sono espresseamente enunciate e giustificate con procedimenti allegorici, l'identità del Logos coll'Anthropos è, al contrario, presupposta, quasi fatto che s'intende da sè ed è comunemente risaputo, e costituisce la base implicita delle tesi enunciate. Nè tale stato di cose può

<sup>4</sup> Il nome dell'altra entità religioso-speculativa che, in parte negli stessi ambienti e in parte in ambienti affini, compare quale sinonimo di Λόγος: Σοφία, presenta inconvenienti analoghi a quelli inerenti al termine Λόγος; la sua complessa preistoria nella speculazione classica e la varietà di figure mitiche cui questo nome si era andato attribuendo (ad es. Atena prima e poi Iside) non permette di discernere se si tratti di un nome avventizio desunto dalla terminologia greca per una figura nuova, se l'equivalente nome ebraico di questa nuova figura nei tardi testi dell'A. T. derivi dal nome greco, o viceversa, o se infine ambedue derivino da una fonte comune. Tuttavia è notevole la frequente palese equivalenza di Sofia e Logos, in quanto ci mostra che l'identificazione del Logos con una figura femminile non presentava difficoltà nel pensiero dell'epoca.

<sup>5</sup> Solo Leisegang (*Die Gnosis*, p. 117 sg. e *passim*) vuole ancora ravvisarvi una derivazione da antichi filosofemi del naturalismo greco, senza però neppure tentare di interpretare su questa base la grande varietà di aspetti del L. ellenistico.

spiegarsi con l'ipotesi, non poco arrischiata, che in tutti i testi gnostici quest'equivalenza, la quale più o meno direttamente vi traspare, sia, con tutto il complesso ideologico ad essa inherente, derivata dall'equazione concretata nel IV Vangelo. A parte l'obiezione evidente che tale genealogia d'idee è affatto improbabile per i testi gnostici prettamente pagani, come il XIII Trattato ermetico, ove l'equazione è sottintesa allo stesso modo come ad es. nel testo cristianizzante o cristianizzato dei Naasseni; la difficoltà essenziale e intrinseca di tale spiegazione sta nel fatto che neppure nel IV Vangelo l'equazione è dimostrata, ma è ugualmente sottintesa e presupposta<sup>1</sup>. Anzi nel presupposto di quest'equazione s'incentra l'intera posizione audacemente innovatrice del Vangelo giovanneo, che tende a conquistare definitivamente il pensiero ellenistico per la visione cristiana. Infatti l'asse di questa posizione e insieme lo stretto nesso tra il Prologo e il testo è costituito dall'equazione tra il Λόγος, figura piena di significato nella coscienza religiosa del mondo ellenistico, e l'Ιησος Ἀνθρώπος, entità d'un lato parimenti famigliare (come uno degli aspetti fondamentali dell'"Ανθρώπος") al pensiero di questi ambienti, e — come si può inferire dai testi ermetici e meglio ancora dalla speculazione di Filone — famigliare già nella sua identità col Logos, e d'altro lato legata alla tradizione evangelica dei Sinottici, ove Ιησος Ἀνθρώπος è una corrente designazione di Cristo. Ma nei Sinottici questo termine, proveniente o direttamente dalla denominazione del Messia nelle visioni apocalittiche di Daniele ed Enoch o almeno dalla fonte comune di una tradizione unica e ben circoscritta, è per lo più sbiadito a mera formula e usato senza riferimento preciso a determinate concezioni o situazioni<sup>2</sup>; nel IV Vangelo non solo è ripristinata l'enorme portata ideologica inherente al significato del termine — il significato più ristretto ricompare solo in alcuni casi, e anche allora come parte integrante di un'ideologia più vasta e più complessa —; in prima linea il termine è implicitamente investito di un nuovo senso letterale, inconciliabile con la concezione di Dio

<sup>1</sup> Del pari è presupposta, come vedremo, nel substrato ideologico del pensiero paolino.

<sup>2</sup> Questo risulta già dal confronto dei testi paralleli; spesso un testo usa il termine Ιησος, ove l'altro ha il mero pronome personale.

nell'A. T. e neppure consono alla qualità del Padre nei Sinottici che mitiga l'antico concetto dell'assoluta trascendenza divina — giacchè più assoluta che mai è la trascendenza del Padre nella dottrina del IV Vangelo —: il nuovo contenuto del termine Γῆς Ἀνθρώπου è quello inherente alla figura così denominata nel pensiero gnostico, ove il Λόγος = Υἱὸς è effettivamente il figlio del supremo immanifesto Anthropos, sua immagine e manifestazione immanente. Infatti secondo il IV Vangelo il Figlio dell'Uomo è fedele immagine del Padre — talchè chi lo vede (nella intuizione verace) vede il Padre (XIV 9) — e ciò mercè una unità d'essenza: Egli è nel Padre e il Padre in lui (*ibid.* 10-11). E non è senza intenzionalità la tendenza dell'evangelista ad accostare i sinonimi «Figlio dell'Uomo» e «Figlio di Dio», riuniti in frasi consecutive (V, 28 e 29; III, 13, 15 e 16, 17, 18; VIII, 27 e 28) o anche nella stessa frase (VI, 27), ai sinonimi «Padre» e «Dio»; essa suggerisce, anche se non formula, l'illazione che Dio Padre è l'Anthropos immanifesto (non la formula forse per una ragione analoga a quella per cui al termine paolino γνῶσις è sostituito il termine ἀλήθεια, di uso già paolino come sinonimo di γνῶσις: quest'ultimo era già corrente presso gli eretici. Infatti il più antico testo gnostico cristiano a noi noto chiama Dio Padre l'immanifesto Protanthropos).

Duplice è, secondo l'ideologia espressa nel IV Vangelo, il modo di manifestazione del Padre nel Figlio: accanto a quello già rilevato, che in senso traslato potrebbe chiamarsi ottico, domina il concetto della manifestazione verbale. Il Figlio-Verbo, tutt'uno col Padre tanto «in origine», anteriormente alla creazione cosmica (I, 2), quanto in ogni eternità all'infuori della realtà contingente (I, 18, cf. III, 13), procedendo all'inizio dal Padre come sua espressione, foggia verbalmente, cioè *esprime* il cosmo — che è dunque un *discorso*, secondo ectipo del trascendente archetipo. In un momento storico della contingenza cosmica invece il Verbo, che nella sua realtà propria la trascende (la trascende in quanto la sua luce, occultata dalle tenebre della contingenza, non è percepita dalle coscienze essenziate di queste tenebre), vi discende nell'incarnazione umana come apportatore di rivelazione, della buona novella trasfiguratrice delle coscienze. Se si considerino queste concezioni dal punto di vista del conte-

nuto ideologico implicito nei termini, appare chiaro che in tale sua funzione soteriologica il *Λόγος*—*Ὕπος Ἀνθρώπου* è altra cosa ancora oltre che l'incarnazione dell'essenza verbale cosmogonica: è l'incarnazione della Buona Novella stessa, quale essenza della dottrina evangelica<sup>4</sup>, della nuova rivelazione della realtà ipercosmica, che suscita la Luce nelle tenebre, che rende afferrabile ed efficiente la nuova, l'unica via di riunione col Padre, che attua rivelandosi l'intuizione della verità e schiude la porta dei cieli, l'accesso alla vita vera: essendo Egli stesso la Porta cui questa via conduce e la Via stessa e la Verità e la Vita. Il termine «Verbo di Dio» usato nei Vangeli stessi e prima di essi per il messaggio evangelico di redenzione, e il concetto del verbo di Dio dimorante e operante nell'uomo che intuisce la verità del Figlio, non va separato dallo stesso termine usato nel Prologo come nome di ipostasi personale<sup>2</sup>. Teniamo dunque presente che nella dottrina giovannea dell'incarnazione è implicita la concezione — di per sé tutt'altro che naturale ed evidente — di una essenza verbale che in sè, nel suo proprio essere trascendente anteriore all'espressione in termini di linguaggio, è coessenziale con Dio, e al fine della rivelazione redentrice si concreta in forma umana, per informare di sè ed indirizzare a sè gli animi e riacendere nel cosmo la propria Luce in esso latente, ma estranea alla realtà attuale del cosmo, che appartiene al «principe di questo mondo», mentre il regno del Figlio «non è di questo mondo».

Anche nell'Apocalisse è documentata l'equazione *Ὕπος Ἀνθρώπου = Λόγος*; ma qui è esplicitamente formulata e affermata

<sup>1</sup> Cfr. l'uso del termine *λόγος* per designare la Buona Novella Act. Ap. X 38 e l'uso analogo dell'espressione *λόγος θεοῦ* nel IV Vangelo (V 38, VIII 37, cf. 38: espressione della realtà del Padre) per l'essenza della dottrina evangelica, l'intuizione della verità (ossia la fede, che negli ordini d'idee di questo Vangelo non è altro che gnosì) data nel riconoscimento del Figlio.

<sup>2</sup> Cfr. le idee conduttrici di Giov. V 36 sg.: Le opere che io compio (=la buona novella che annunzio) mi testimoniano, e il Padre stesso mi ha testimoniato (Luc. IV 22; Luc. IX 35 sg.); voi non avete udito la sua *voce* (*φωνή* = *λόγος* = Figlio) né avete visto la sua *forma* (*εἶδος* = *Ὕπος Ἀνθρώπου*; Cristo è *φωνή* e *εἶδος* a un tempo); giacchè il suo *λόγος* non dimora in voi (Cristo è percepito con verace visione solo nell'esperienza interna, nella rigenerazione, nell'intima realizzazione del *λόγος*, che è Vita Eterna=Fede); infatti non credete a colui che egli inviò.

(XIX, 14). La ragione ci pare ovvia. Di fronte alle apocalissi giudaiche, ove la manifestazione e la funzione del preesistente Figlio dell'Uomo è meramente escatologica, l'autore cristiano tiene ad asserire (forse per lettori meno famigliarizzati con le ideologie ellenistiche che non fossero quelli del IV Vangelo) che il Messia dell'ultimo giorno altri non è che il Figlio già manifestato all'inizio delle cose quale entità precosmica e in un certo senso cosmogonica; e a presentare con ciò l'avvenimento finale, l'avvento del regno del Figlio, come un'apocatastasi. Giacchè Egli è il primo e l'ultimo (I, 17; XXII, 13). Ora, sin dalla prima visione la figura di Cristo è disegnata con una serie di tratti che, malgrado qualche assonanza apparente con le descrizioni dell'Uomo-Messia nei testi dell'A. T., si conglobano in un quadro visionario profondamente divergente da quelle rappresentazioni; nel reciproco rapporto di questi tratti traspare distintamente il carattere macrocosmico della figura tracciata. I suoi capelli sono candidi come la neve (delle più alte cime)<sup>1</sup>, i piedi simili al metallo rovente (nelle profondità della terra); la sua voce è quella delle molte acque (che scendono dal cielo e dalle cime); il suo volto splende quale sole: e i sette pianeti — collocati dall'astronomia dell'epoca nelle zone eteree inferiori — sono all'altezza della destra alzata nell'atto di chi regge uno scettro (così pure nelle mistiche rappresentazioni di Filone il cielo stellare è il petto dell'universo in forma umana<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> L'autore pensa indubbiamente alla neve di una montagna che tocca il cielo (e in questo senso trasforma, completandola, l'immagine della « bianca lana » riferita, nella visione di Enoch, al « Capo dei Giorni »); in questi ordini d'idee è costante il rapporto del Figlio dell'Uomo con una montagna che tocca il cielo. Nella visione del « IV Libro di Esdra » l'« uomo » che vola con le nubi del cielo, subito dopo vola sopra una montagna distaccata dal suolo: similmente Corp. Herm. XIII la trasfigurazione (« palingenesi ») del mistero in Figlio di Dio e Logos avviene sopra una montagna, e del pari Filone interpreta l'ascensione di Mosè al Sinai come simbolo della *deificatio* dell'uomo rigenerato che diventa Figlio di Dio (testi in: Reitzenstein, *Die Vorgesch. d. christl. Taufe*, p. 108 sg., 112). Nell'Apc. I il Figlio dell'Uomo, non ascendendo, ma immobile ha il capo nel cielo; egli infatti empie di sè l'universo cosmo.

<sup>2</sup> Cfr. Reitzenstein, loc. cit., p. 118. La congruenza delle due rappresentazioni, apparentemente disparate, dell'elevazione al cielo e dell'espansione a dimensioni macrocosmiche, che determinano il carattere dell'Uomo-Dio, risulta, ad es., dall'esperienza descritta nel trattato ermetico ove Tat, diventando nell'ascesa l'« Uomo unico », figlio di Dio e Logos, con la propria persona empie l'intero cosmo.

La concezione che il cosmico Figlio dell'Uomo, il Verbo, sia « il primo e l'ultimo », implica l'idea che nell'apocatastasi finale la realtà del cosmo debba tornare a riassumersi in Colui che ne fu l'archetipo<sup>1</sup>; vivo, poi morto, e ora — alla fine — vivo in eterno (I, 18): la restituzione finale par che coincida con la risurrezione dell'Agnello, il quale, secondo la singolare concezione dell'Apocalisse, venne ucciso non già in un frangente determinato della storia, ma all'origine del mondo (XIII, 8); e ancora durante lo svolgersi delle scene descritte nei capp. centrali appare « come fosse ucciso ». Chi si limitasse a seguire il linguaggio simbolico dell'Apoc. senza accostarlo alla narrazione evangelica, dovrebbe concludere che il momento dell'uccisione del Figlio coincide con l'inizio del divenire cosmico, come la sua risurrezione col termine di questo divenire: il periodo intermedio, il decorso della contingenza, corrisponderebbe dunque al momento medianeo: alla morte del Figlio. La stessa idea, della manifestazione del Figlio come « primo ed ultimo », « inizio e fine », è ripetutamente espressa con un'altra immagine: Egli è « l' $\alpha$  e l' $\omega$  », cioè « colui che è e colui che fu e che ora giunge » (I, 8, cf. XXI, 6, XXII, 13). È stato rilevato<sup>2</sup> che con questi termini l'autore dell'Apoc. intende designare Cristo<sup>3</sup> come  $\text{Αλέων}$ , la totalità di tutti i tempi. Altre ricerche<sup>4</sup> hanno aggiunto l'osservazione che, dato il coloramento astrologico di tutto l'immaginare e del linguaggio di questo autore, la sua concezione deve essere influenzata dagli ordini d'idee in base ai quali la cosmologia ellenistica venne a designare gli  $\sigmaτοιχεῖα$  del cosmo con le lettere dell'alfabeto; che dunque con la designazione di Cristo come  $\alpha$  e  $\omega$ , primo ed

<sup>1</sup> Secondo Filone il  $\chiρωπός$ , secondo figlio di Dio, è l'ectipo sensibile dell'insensibile Logos, della più perfetta immagine di Dio, e ne è anche la veste.

<sup>2</sup> Cfr. Weinreich, Archiv f. Rel.-Wiss. XIX 181; Reitzenstein, *Das jüdische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 244.

<sup>3</sup> Lohmeyer (*Die Offenbarung des Johannes*, Hdb. z. N.T. 16, 1926, p. 11) sostiene che in I 8 e XI 6 l'epiteto è riferito a Dio, e solo in XXII 13 a Cristo, poiché per il visionario tutti i predicati divini sono trasferibili a Cristo. Ci sembra più plausibile che anche negli altri due passi si tratti di Cristo, del Figlio dell'Uomo che subito dopo (I 17) esprime l'affermazione analoga, del Messia che nel cap. I giunge sulle nubi ed è chiamato  $\chiρωπός$  con termine paolino (tale fonte del termine — per altri cfr. I 5 — ci sembra più probabile che quelle addotte dal Lohmeyer), e che nel cap. XXI è giudice del mondo.

<sup>4</sup> Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik u. Magie*, 2<sup>a</sup> ed., 1925, p. 122.

ultimo, l'autore intende dire che Egli è il Tutto, dal primo all'ultimo *στοχεῖον*, e comprende in sè tutti gli altri. Partendo da altri dati già abbiamo rilevato nell'ideologia dell'Apoc. la concezione del Cristo come totalità cosmica in forma umana; ma il gruppo di definizioni riferite alla designazione centrale « $\alpha$  e  $\omega$ » implica ancora un'altra concezione di maggiore complessità ideologica. Va notato che già l'espressione  $\delta\ \bar{\omega}\nu\ \chi\bar{\alpha}\iota\ \delta\ \bar{\eta}\nu\ \chi\bar{\alpha}\iota\ \delta\ \bar{\epsilon}\rho\chi\bar{\mu}\nu\epsilon\nu\bar{\omega}\varsigma$  (I, 8) non esprime senz'altro presenza in tutti e tre i tempi (come se l'ultimo termine fosse *ἐσόμενος*), ma solo in un tempo passato e nel presente della visione, nel presente della fine dei tempi. *Ἐρχόμενος* è solo una precisazione dell' $\bar{\omega}\nu$  asserito all'inizio dell'Apoc., ma riferito al compiersi degli avvenimenti finali (cf. XXI, 6), all'avvento dell'eternità. Va notato inoltre che l'espressione «il primo e l'ultimo» (in sè e per sè possibilmente derivata dai passi della profezia di Isaia, spesso addotti dall'esegesi), se d'un lato costituisce un commento all'immagine «alfabetica», d'altro lato è a sua volta completata (I, 18) dai termini «vivo<sup>1</sup>, e fui morto, ed ecco che sono vivo per i secoli dei secoli». Essa dunque denota l'attualità manifesta («vita») del Figlio nell'eternità prima dei tempi, la cessazione di questa forma d'attualità (si tratta dell'umanità macrocosmica: a questa apparizione del Figlio I, 12-16 è legata la definizione I, 18) durante il decorso della contingenza cosmica, al cui inizio Egli fu ucciso (XIII, 8), la ricostituzione di questa primordiale presenza nella nuova eternità che s'inizia alla fine dei tempi. Tra l'«inizio» e la «fine», tra l' $\alpha$  e l' $\omega$ , tra l'attualità manifesta del Figlio quale personalità macrocosmica innanzi il tempo e quella dopo la fine del tempo, s'inserisce il decorso della contingenza cosmica, che s'intende evidentemente designato, nella successione temporale dei suoi momenti, con le lettere intermedie dell'alfabeto. E poichè l'alfabeto, l'insieme dei segni rappresentanti il complesso dei suoni, è chiaramente inteso come una multipla totalità temporale di cui il primo e l'ultimo suono formano il limite anteriore e posteriore, questa molteplicità della realtà cosmica temporale è concepita in opposizione all'unità cosmica nell'eternità, imperson-

<sup>1</sup> Per quest'uso enfatico del presente nel senso di un passato che implica eternità, cfr. Giov. VIII 58.

nata nel Figlio dell'Uomo «vivo». Il cosmo contingente è una esplicazione, per suddivisione o spartizione, dell'eterna unità-totallità dell'archetipo che trascende la contingenza, del Λόγος-Τύπος Ἀνθρώπου. In opposizione all'unità inconcepibile del Λόγος divino (il suo *nome* — cioè la sua essenza<sup>1</sup>) — è inconoscibile fuorchè a lui stesso, ed è solo designato col termine Λόγος (XIX, 12, 13)<sup>2</sup>). Parola unica e inespressa, la contingenza appare come un'espressione in una molteplicità di suoni, che derivano dal Logos archetipo precosmico.

In tal modo i tratti sparsi, relativi al Λόγος-Τ.'Α., sembrano connettersi in un'unica ideologia coerente — ma su un piano di prospettiva che non coincide con quello dell'Apoc., ove come in uno specchio convesso appaiono dispersi e si fondono nella massa degli altri motivi — : secondo quest'ideologia l'Uomo-Verbo macrocosmico, preesistente archetipo del mondo, è la vittima immolata all'origine, da cui per disintegrazione si dedusse la contingenza del reale, e che al termine di questa contingenza risuscita ed è reintegrata nell'eterno regno della sua pristina universalità.

Ideologia estranea agli ordini d'idee cristiani. Ed è certo difficile presumere che essa fosse consapevolmente usata dall'autore cristiano dell'Apoc. Essa è piuttosto implicita o latente nel contenuto simbolico dei motivi visionari con cui egli opera. Ora questi motivi, e l'ideologia di cui fanno parte, sono presenti nei più diversi documenti del pensiero ellenistico, spesso totalmente estranei al cristianesimo. Plutarco li adatta al mito di Osiride, interpretando, nella sua esposizione delle dottrine relative ai misteri isiaci, la spartizione del corpo del dio — che nella sua integrità soprassensibile è l'Universo trascendente e immanifesto (*de Iside*, c. IX) — come uno sbranamento del sacro Logos; la dea iniziatrice — che è l'intuizione e la Gnosì stessa (c. II) e la «vera Voce» (c. LIVIII) — ha la potenza di rigenerarlo (c. LIX); essa lo ricomponе nella

<sup>1</sup> Cfr. l'uso di ἔνομα nel senso di esponente della persona, XIII 8 e *passim*, alquanto analogo al valore del termine nei testi ellenistici di magia. V. anche gli esempi addotti dal Reitzenstein, *Ptolemaires* p. 17 n. 6 per tale valore del termine.

<sup>2</sup> Così Cristo è designato secondo la sua natura intrinseca; nel suo rapporto con i fedeli, quale Messia, è designato col termine « il Verace », mentre nella sua posizione di fronte al mondo è designato col titolo « Re dei re » (*ib.* 11, 16).

sua integrità e lo trasmette ai misti producendo nell'anima loro la gnosi dell'Essere primo, sovrano e intelligibile, che è tutt'uno con lei (c. II). Per tal modo il miste è informato del Logos, e solo questa nuova essenza gli permane dopo la morte che lo riunisce al dio (c. III, LXXVIII). Anche secondo la relazione di Apuleio sui misteri ellenistici di Iside, il miste, che muore alla vita individuata e rinasce penetrando attraverso tutti gli elementi del cosmo, a iniziazione compiuta è l'*immagine* del dio. Secondo la dottrina del XIII trattato del Corpus Hemeticum le dieci qualità divine, subentrando alle dodici caratteristiche della vita individuata e contingente, si compongono nell'intimo del miste alla unità del Logos, talchè l'uomo, amplificato nel proprio essere a totalità cosmica, «rinasce» quale Uomo-Figlio di Dio.

Nell'ideologia di questi documenti la reintegrazione del Logos, la nascita o rinascita dell'Uomo universale figlio di Dio è un avvenimento psichico, ha luogo nella mistica trasfigurazione della coscienza. Ma già nel Prologo del IV Vangelo traspare una concezione simile della rinascita spirituale di coloro che ricevettero il Verbo: a coloro che Lo ricevettero Egli diede la facoltà di divenire figli di Dio, nati da Dio. E quando il Verbo incarnato prese dimora in essi, intuirono la gloria dell'Unigenito (cf. I, 12-14).

Quella singolare concezione che s'intravvede nel substrato ideologico del simbolismo dell'Apoc. — il Verbo quale persona cosmica è la totalità ineffabile di tutti i suoni, di fronte a cui il mondo contingente è la loro molteplicità differenziata — nel pensiero gnostico cristiano riaffiora in forma più esplicita. Su di essa il Valentiniano Marco impernia la sua originale cosmogonia<sup>1</sup>. Quando il Padre inconcepibile e trascendente volle che divenisse effabile il suo essere ineffabile e che l'insensibile assumesse forma, pronunziò il *verbo* uguale a sé, che gli si pose allato e ne manifestò l'essere e rivelò la *forma* del non sensibile. In un secondo momento avviene — evidentemente per tramite del Logos — l'*«elocuzione»*, ossia l'esplicazione, del *«nome»*, ancora involuto nella sua unità (cioè del Logos stesso, che inizialmente è ancora in unità inscindibile *«nome»* e *«forma»*, espressione — in un unico suono — e immagine). L'esplicazione è fatta in quattro

<sup>1</sup> Cfr. Ippolito Refut. VI, 42 sg.: ed. Dunker p. 302, 22 sgg.

parole (= l'originale tetrade di eoni) di trenta suoni (*στοιχεῖα* = «lettere» o «elementi») complessivi, ciascuno dei quali si individua in una infinità di suoni. Così avviene la differenziazione dell'universo. L'apocatastasi, la reintegrazione invece avverrà quando tutto tornerà a fondersi nell'unico segno e risuonerà nell'unica espressione<sup>1</sup>. E sono questi suoni (fusi nell'unico indifferenziato Verbo) che raffigurano il non-sostanziale e non-generato eone (costituiscono l'immagine del Padre nel Verbo, v. sopra).

Poco oltre (44, p. 308 sg.) la dottrina si traduce nella concretezza della visione. La Tetrade iniziatrice rivela al profeta visionario la personalità della trascendente Aletheia, discesa, per manifestargli, dalle sfere superne: personalità cosmica femminile (poichè, come preliminariamente è stato asserito, il mondo non potrebbe sopportarne l'aspetto maschile<sup>2</sup>) composta dalle lettere dell'alfabeto (qui dunque collegate in unità organica), essa è «la figura dell'(unico e universale) *στοιχεῖον*» «chiamato *"Ανθρωπός"*, fonte di ogni *λόγος* (quale unico *Λόγος* universale e trascendente), origine di ogni suono, espressione dell'ineffabile universo. Nella «visione» di Valentino (del cui sistema poche notizie ci sono conservate) l'analogia funzione di entità rivelatrice della realtà superna è riservata al Logos (Ippol. VI, p. 302, 12-17). Nel sistema attribuito a Valentino (Epifan. *Panar.* 31, 5) Aletheia è l'aspetto femminile (*σύζυγος*) dell'*"Ανθρωπός*, chiamato anche *Πατήρ* quale prima emanazione e immagine perfetta dell'ineffabile *Βυθός*, identico dunque al *Λόγος* primordiale di Marco. Nelle complicate serie di eoni elaborate dai Valentiniani (specialmente nel sistema di Tolomeo, di cui Ireneo fece la relazione più completa) l'Anthropos è, almeno in apparenza, collocato solo in terzo o quarto luogo e distinto dal Logos il quale occupa rispettivamente il quarto o terzo posto: il secondo è attribuito al Pater (in Tolomeo: = Nous), appaiato con l'Aletheia. Ma dal seguito del mito risulta che tale distinzione non è reale, poichè tutti gli eoni diventarono internamente ed esternamente identici tra loro, tutti

<sup>1</sup> Già ora l'unità-totalità di tutti i «nomi» può essere intravvista nel «nome» della Chiesa (VI 43, p. 306 54 sgg.). Cfr. sotto, p. 185 e n. 1.

<sup>2</sup> Cfr. anche Epifanio XXXIV, 4.

sono Nous, Logos, Anthropos, Christos; tutti infatti confluiscono nel Christos, il quale perciò è anche chiamato Universo<sup>1</sup>.

(Un fatto analogo, di apparente distinzione ed effettiva identità, si osserva nella narrazione del *Poimandres*, ove dal supremo Padre (Nous) emanano successivamente Logos, Nous demiurgos e Anthropos; ma il testo stesso d'altro lato rileva la fusione e unità dei primi due, e parla dell'Anthropos come di un figlio unico del Padre. Anche qui la distinzione è formale, l'unità è intrinseca).

Affine è la dottrina dell'arabo Monoimo (Ipp. VIII, 12-15): egli «dice che l'Uomo è l'Universo non generato, immortale, eterno» e quale suo necessario aspetto complementare pone il Figlio dell'Uomo, ambedue rappresentati dall'«unico iota» (suono, lettera e numero) che in sè contiene allo stato di monade ogni molteplicità possibile e nella sua quiete rauna quanto nella manifestazione si esplica in contrasti. «Indiviso egli è l'Uno dai molti volti, dagli innumerevoli occhi e dagli innumerevoli nomi, l'unico apice dello iota». E nulla di quanto è contingente è sorto dal siffatto Figlio dell'Uomo: non da lui intiero cioè, ma da parte di lui. E chi voglia intuire la verità su Dio e la creazione, guardi nel proprio intimo e vi scorgerà il principio cui ogni esperienza e funzione viene riferita e che senza volere subisce tutti gli affetti. La dottrina escatologica di Monoimo non è narrata, ma dall'ultima citazione (15) s'intravvede facilmente in che senso essa fosse orientata: distacco da tutti gli affetti che producono molteplicità nella psiche, ritorno nell'intimo all'unità universale del Figlio dell'Uomo, ritorno, nel mondo, di tutte le forme, substrati degli elementi, all'unità dello iota onde derivano (14).

Analoga è la situazione ideologica nella dottrina dei Naasseni (su cui ampiamente riferisce Ippolito, V, 6-12); la formulazione di questa dottrina, già di per sè alquanto complessa, è ancora complicata dal fatto che l'autore della fonte, con un procedimento consueto negli ambienti gnostici, si sforza di rintracciare la pro-

<sup>1</sup> Con questa dottrina di Tolomeo, riferita da S. Ireneo, cfr. anche l'affermazione di Marco (Ippol. VI 51, p. 330, 60 egg.) che l'Anthropos disceso in Gesù è allo stesso tempo Anthropos, Logos, Pater, Arrhetos, Sige, Aletheia, Ekklesia e Zoe.

pria dottrina d'un lato in tutte le dottrine misteriosofiche allora in auge, dall'altro nella dottrina cristiana: talchè alcuni elementi fondamentali di quella sono presentati indirettamente, come arbitraria interpretazione di motivi misteriosofici o cristiani. Per questa ragione il tentativo fatto dal Reitzenstein<sup>1</sup> — e seguito dal Kraeling nel suo recente studio sull'argomento<sup>2</sup> — di eliminare come posteriori interpolazioni tutti i passi relativi al pensiero cristiano, ci sembra erroneo, giacchè priva il testo di alcuni elementi indispensabili nell'economia ideologica dell'insieme. In alcuni casi può trattarsi di glosse interpolate, ma non in tutti. Il tipo di dottrina diverge da quelle prima esaminate in ciò che la catastrofe primordiale è, almeno in apparenza, ridotta al piano antropologico. In realtà essa si estende anche al piano cosmologico.

Come origine di ogni cosa i Naasseni celebrano l'Uomo, e il Figlio dell'Uomo che è tutt'uno con lui. E nell'unità dell'Uomo, che è androgine, distinguono una triplice natura: spirituale, animale (« psichica ») e materiale (V, 6. p. 132, 58-67). Questa classifica rispecchia la suddivisione del cosmo in tre sfere sovrapposte, la quale è menzionata subito dopo (75 sg.); è chiaro quindi che anche dai Naasseni l'Uomo originario è concepito in dimensioni cosmiche. Parrebbe dunque logico supporre che la realtà del cosmo sia fatta derivare dall'Uomo, e in un certo senso tale ideologia traspare infatti più oltre. Nel testo immediatamente successivo invece (V, 7, p. 136, 109-119), dopo una rassegna delle dottrine sull'origine del genere umano professate dalle varie genti, sentiamo parlare di una forma umana che « molte potenze » plasmarono e cui dettero l'anima a fine di soggiogare il grande Uomo superno e far soffrire la foggia (il figlio) del grande Uomo. Vi sono dunque nel cosmo delle potenze demiurgiche nemiche all'Uomo. Infatti il testo procede al quesito che cosa sia l'anima e donde provenga, perchè la sua presenza nell'uomo possa avere tale effetto: se cioè essa provenga dal Preesistente, dall'Autogeno (dal Figlio), o dal Caos effuso (120-133). (« Effuso » da chi? A quanto pare dall'Uomo primordiale, giacchè di altra origine non è fatta parola. L'inno dei Naasseni, riportato alla

<sup>1</sup> *Polmandres*, 1904, e, con alcune restrizioni, in *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, I, IV, p. 105 sg. e App. II p. 161 egg.

<sup>2</sup> *Anthropos and Son of Man*, 1927, cf. p. 39 sg. 49 egg.

fine del cap., confermerebbe tale interpretazione). La risposta è indiretta: i misteri degli « Assiri » (col mito di Attis) attestano che l'anima è tripartita nella sua unità (133-134). E l'anima è causa efficiente di tutto quanto diviene (135-136). Essa si presenta dunque come immagine esatta dell'Anthropos. — Tutto è animato, e i tre regni della natura cosmica in ugual modo desiderano l'anima (36-43). — E mentre d'un lato ogni realtà cosmica è determinata e informata dall'anima, d'altro lato appare che questa realtà è per l'anima un luogo di tormento e di prigione. (La prigione o l'« assopimento » di *ψυχή*-*Ἄνθρωπος* è il suo asserimento agli affetti e alle passioni (cfr. V, 10, p. 174, 41-47), come insegna anche Monoimo). Ma in che cosa consiste il divario tra l'anima nella condizione che le è congenita e l'anima nella realtà contingente? Evidentemente in un fatto solo: indivisa nella sua esistenza originaria una e trina — ove, come ancora meglio vedremo, è identica al Figlio, ove è androgine ed è addirittura chiamata Uomo (cf. 146-54) —, essa nella contingenza è suddivisa nelle tre zone del cosmo e in ciascuna è spartita nella molteplicità degli esseri. In questo stato essa è, quale Isis, rivestita delle sette sfere planetari del cosmo (cf. *Poimandres* 9, 12), è la γένεσις « trasformata », la *κτίσις* de-formata da quello che era — dall'Ineffigiatò e Inconcepibile e Non-formato (212-17). La spartizione è dunque una trasformazione, e in forza di tale trasformazione esiste la contingenza, il divenire. E come avviene la salvazione, la nuova trasfigurazione dell'anima nella sua pristina essenza: che sarà necessariamente una reintegrazione nell'unità? Vengono addotte, subito dopo, interpretazioni misteriosofiche delle figure di Osiris e Hermes, per lumeggiare la concezione del Logos identificato con Cristo. Il Logos, che è demiurgo di tutte le cose passate presenti e future, che è la causa sostanziale ed efficiente delle anime (l'Anima una dalla quale deriva la loro molteplicità), è anche la loro guida nell'ascesa alla salvazione, alla reintegrazione nell'Archanthropos onde sono decadute nella forma di fango (nel corpo) per servire al demiurgo di questa creazione, al dio igneo Ialdabaoth, padre del mondo specificato (= molteplice). Il Λόγος-*Xριστός*, che risveglia le anime dal loro assopimento terreno e le illumina, non è altri che il Figlio dell'Uomo, la cui entità, in sè priva di specificazioni, è specificata in tutto quanto è generato

(ό ἐν πᾶσι τοῖς γεννητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀκαρακτηρίστου λόγου<sup>1</sup>). Egli è l'«uomo interiore» rinchiuso nel castello della forma umana, in esso decaduto, divelto dall'Anthropos (248-305). Egli è insito in ogni individuo umano — cioè: in ogni uomo, nell'illuminazione della gnosi, avviene la trasformazione della parte nel tutto, la reintegrazione dell'Uomo. È chiaro da tutto ciò che il Logos salvatore non è altro che l'anima stessa, ma in un altro aspetto: quale sua potenza di totalità, quale potenza dell'ascesa e dell'illuminazione<sup>2</sup>. Di fronte all'individuazione delle anime assopite egli appare già con carattere totalitario, in forma di nuova unità universale. Ora diventa chiara anche la frase che ricorre nelle prime pagine del trattato: «tutte le cose, dicono (i Naasseni), quelle spirituali e quelle animali e quelle materiali, si riunirono e si conglobarono uniformemente in un Uomo, in Gesù figlio di Maria». (V, 6, 71-73). Cristo è l'unità universale ricostituita, e in forza di ciò è salvatore delle anime, loro guida alla reintegrazione nell'Anthropos universale — in quanto, illuminandole, le immedesima con sè. L'iniziale discesa dell'Anthropos nella generazione, la determinazione del Logos ossia la sua dispersione nella molteplicità, rappresentata dalla discesa dell'anima nel corpo, è una morte: perciò egli è chiamato il «morto» (V, 8, p. 158, 60); la sua resurrezione avviene nella rigenerazione intima degli uomini spirituali, nella gnosi: allora egli è reintegrato nella sua realtà divina (ἐκ μεταβολῆς λέγουσι θεόν, *ibid.* 69).

<sup>1</sup> Il Logos specificato è il Verbo «espresso» nel molteplice discorso del cosmo, a differenza dall'inespresso trascendente Logos.

<sup>2</sup> Cf. V 7, p. 148, 96 sgg., in un unico periodo: «L'uomo interno caduto quaggiù dal superno primigenio Uomo Adamante nella foglia carnale dell'oblio; e costui, cioè il Logos, le anime seguono... ed egli le conduce nei luoghi eterni liberi da ogni male». — L'inno dei Naasseni, riportato in fine, distingue tra l'anima prigioniera del Caos e il salvatore che discende per redimerla; se nel testo prosastico, che in certo qual modo costituisce il commento dell'inno, tale distinzione tra le persone del dramma si perde, questo stato di cose non è dovuto ad oscurità della redazione, ma a una ragione intrinseca: l'Anthropos caduto è la Psiche, mentre il Logos salvatore, guida delle anime alla rigenerazione, è la Psiche rigenerata, l'*Anthropos teleios*. Egli che fa rifluire in alto il celeste Giordano (che è anche lui stesso), è la personificazione della potenza rigeneratrice. Anch'egli, pur essendo un'entità personale, ha carattere di potenza psichica: perciò nel pensiero ellenistico è spesso identificato con Eros.

Anche a base di questa dottrina vi è dunque il dramma cosmologico e psicologico della discesa, della spartizione, della finale ricostituzione del Logos-Anthropos, il quale si presenta in tre aspetti: quale divina preesistente totalità universale, quale anima decaduta, assopita (il motivo dell'assopimento è una variante del motivo dell'uccisione) e sofferente, quale divino salvatore che è la potenza di totalità universale immanente nell'anima stessa.

Abbiamo potuto osservare come in questa dottrina per entro un monismo fondamentale si affermi un dualismo: così la contingenza, chiaramente derivata dall'Anthropos, ne è pur l'antagonista, la prigione e la morte; così l'anima crea tutto ed è pur prigioniera e vittima del creato; così, infine, si hanno due demiurghi, antagonisti, della stessa realtà: il Logos e l'anti-Logos, il Θεὸς πύριος. Analoga è la situazione nel *Poimandres*: anche qui la φύσις, il Caos emana dal supremo Νοῦς-Ἄνθρωπος, e poi ne imprigiona il figlio, l'Anthropos; anche qui il demiurgo, inizialmente (9) un aspetto del figlio, «fratello» dell'Anthropos, poco dopo appare come il suo avversario (13). Ma ci sembra erroneo supporre, come volle Reitzenstein nel suo studio sul *Poimandres*, che a una dottrina monistica si sia sovrapposto un dualismo di altra provenienza, come pure ci sembra erroneo ravvisare (con gli ulteriori studi del Reitzenstein) in queste dottrine il dualismo iranico, l'opposizione di entità *essenzialmente* eterogenee. Si oppongono a tale interpretazione tanto la cosmogonia del *Poimandres* quanto quella dei Naasseni, che partono ambedue da un unico principio<sup>1</sup>; specialmente nella seconda è evidente come il tragico contrasto, nocciuolo dell'intero dramma, sia funzionale anziché sostanziale; come l'opposizione tra la realtà unica e totalitaria e la contingenza del divenire sia condizionata dagli stati opposti dell'unico principio nella sua unità e nella sua dispersione. Solo il motivo della dispersione e dell'alienamento è rappresentato vagamente in figure la cui ragion d'essere si esaurisce in questo solo fatto, ma che poi si concretano miticamente nel principio negativo della realtà. Donde vengano le «molte potenze» che insi-

<sup>1</sup> Solo nella prima parte del *Poimandres* questo principio può essere genericamente paragonato a Zervan che fa procedere da sè due principi opposti, luce e tenebra; ma nel seguito l'Anthropos entra in contesa col Demiurgo arconte del fuoco.

diano l'Uomo dei Naasseni resta altrettanto indefinito quanto la provenienza delle «tenebre», menzionate nel Prologo, dalle quali è occultato il Logos creatore di ogni cosa e disceso, quale Salvatore, nella realtà «sua propria».

Questi orientamenti speculativi non sono, evidentemente, ispirati a ordini d'idee fondamentalmente cristiani: l'analogia con gli ordini d'idee rilevati nel IV Vangelo e nell'Apoc. è dovuta al fatto che dall'una e dall'altra parte gli autori operano con un dato complesso di elementi ideologici, allora diffusi in ambienti assai vasti, e accentrati nell'entità speculativa Anthropos-Logos. Della quale gli autori cristiani — che se ne servono (se ne serviranno ancora più tardi, e in misura ancora molto più ampia, Ireneo e Clemente Alessandrino), nel rivolgersi a quegli ambienti, quasi per la stessa necessità per cui si servono della loro lingua — adottano solo i tratti suscettibili in qualche modo di assimilazione alla dottrina cristiana; il criterio è naturalmente elastico e individuale: S. Clemente si spingerà fino ad accenni al motivo del carattere androgino del supremo Anthropos<sup>1</sup>.

A tale carattere androgino dell'Anthropos ellenistico, sottolineato con massima frequenza ed enfasi nel testo dei Naasseni, è dovuto il fenomeno che il Logos-Anthropos, in funzione cosmogonica non meno che in funzione soteriologica, assuma abbastanza correntemente l'aspetto di un'ipostasi femminile. L'Aletheia di Marco (la cui denominazione è desunta da uno degli epitetti giovannei di Cristo-Logos) non è un fenomeno isolato. Abbiamo già rilevato l'identità di *Δόγος* e *Σοφία* presso Filone; nell'ideologia di S. Paolo il termine *Σοφία* ha una funzione corrispondente a quella del termine giovanneo *Δόγος*. Il quale per altro non è assente dalla sua terminologia: ma mentre il termine *Σοφία* è usato a designare la realtà di Cristo nella sua trascendenza, in Dio, il termine *Δόγος* designa invece questa stessa realtà, in quanto manifestata nella contingenza, rivelata nella predicazione della Buona Novella, e con ciò insediata nei cuori umani quale coscienza trasfiguratrice, quale *πνεῦμα*. In questa forma verbale è presente in noi già in vita la realtà dell'Anthropos celeste, il Figliuolo preesistente alla creazione quale eterno archetipo del-

<sup>1</sup> *Quis dives salvetur*, 37.

l'Universo, immagine del Padre invisibile (Col. I 15-16). Anche per S. Paolo il Figliuolo è il primo e l'ultimo: egli è il « primogenito dell'Universa creazione » (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), poichè *in* lui l'Universo fu creato (*ibid.*). Egli è l'inizio, ed è anche il primogenito dei morti, per essere innanzi e in capo a tutto (*ibid.* 18), il segnale dell'apocatastasi dell'umanità divina qual'essa deve risorgere trasfigurata alla fine delle cose. Pegno tangibile di questa trasfigurazione è la Chiesa di cui Egli è il capo (*ibid.*) e che è il suo corpo<sup>1</sup> (24). In lui infatti l'universa pienezza ha preso dimora (19); Cristo risorto nella sua gloria è di nuovo il Tutto: tutte le cose si riconciliano rientrando in Lui (20) (mentre nella molteplicità contingente erano evidentemente in contrasto) in forza del suo sangue versato sulla Croce, che porta la pace al divenire del mondo diviso in cielo e terra (cf. *ibid.*). Tutto si concilia e si unifica: poichè il verbo del Vangelo è predicato in tutta la creazione (*ἐν πάσῃ κτίσει*, 23); il Verbo della Verità del Vangelo è nell'universo mondo (*ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ*, I, 6). Questo Verbo è il mistero che era stato occultato dagli eoni<sup>2</sup> e dalle generazioni (dal divenire del cosmo), ma ora è rivelato a coloro cui Dio dette la gnosì del mistero che è Cristo in noi (25-28). Il mistero celato e ora manifestato nella Chiesa è la Σοφία τοῦ θεοῦ attuata in Cristo (Ef. 3,9-10) il quale è la Potenza (*δύναμις*) e la σοφία di Dio (I Cor. 1,25) che gli arconti di questo eone non hanno intuita; a noi invece Dio l'ha rivelata mediante il πνεῦμα: chi infatti conosce la realtà dell'Anthropos se non il πνεῦμα che in esso è? (I Cor. 2,7-11)<sup>3</sup>. E noi abbiamo ricevuto il πνεῦμα divino (12). Sotto la legge dell'Antico Testamento un velo copre i cuori e cela la δόξα: Cristo ha tolto il velo, di modo che ora contempliamo la δόξα del Signore

<sup>1</sup> Notiamo che nella concezione paolina si delinea per tal modo l'interessante ideologia di tre corpi di Cristo-Σοφία-Λόγος: il trascendente e insensibile corpo universale, preesistente al cosmo e ultimo sostrato del cosmo; il corpo soteriologico della Chiesa, che nella sensibilità è molteplice quale comunità dei santi, ma in Cristo è unico, e ciò in forza dell'unico λόγος che informa tutte le sue parti individuali; infine il corpo umano di Gesù.

<sup>2</sup> E ancora è celato agli infedeli cui non splenderà l'illuminazione del vangelo della δόξα di Cristo che è l'immagine (*εἰκών*) di Dio (II Cor. 4, 3-4).

<sup>3</sup> Cf. la forma più semplice della frase 11<sup>a</sup> qual'essa risulta dall'apparato dell'ed. Nestle 1937: *τις γάρ εἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῷ*;

e in questa visione siamo per opera del πνεῦμα trasfigurati nella stessa εἰκόνι (II Cor. 3,13-18). È l'εἰκόνι dell'Anthropos celeste (I Cor. 15,49), del Figliuolo (Rom. 8,28). Definitivamente saremo in essa trasformati solo nella risurrezione (I, Cor. 15,44 sgg.). Λόγος e εἰκόνι-Ανθρώπος che coincidono in Cristo, non coincidano dunque ancora nel fedele in questa vita, se non nella visione ov'è trasfigurato (μεταμορφούμενα) nell'εἰκόνι. Solo nella risurrezione, nel ricevere il corpo pneumatico (nell'intimo è pneumatico già in vita poichè ha in sè il Λόγος) sarà definitivamente immedesimato coll'Ανθρώπος celeste. Anche qui, come nel IV Vangelo, traspare dunque un binomio di λόγος e μορφή (= εἶδος = εἰκόνι), che sono identici nel πνεῦμα, ma distinti nella contingenza. Ritroveremo nei testi gnostici questa caratteristica distinzione, nella quale si esprime l'idea che solo l'aspetto verbale dell'entità universale e trascendente può in atto manifestarsi entro la contingenza, quale verbo della rivelazione, della dottrina salutare, non però la sua *forma* propria, unica e totalitaria, che contrasta con la molteplicità dinamica di «questo eone». È quest'idea che si riflette nella formulazione mitica della dottrina di Marco, nell'auto-rivelazione dell'Αλήθεια-Λόγος, aspetto *femminile* dell'Anthropos, il solo che possa essere rivelato nella contingenza: giacchè il mondo non potrebbe sopportarne l'aspetto maschile. Nell'Aletheia = Logos di Marco come già nella Sofia = Logos di S. Paolo (e, meno chiaramente, nell'Aletheia (= Sofia) del IV Vangelo) traspare dunque un carattere femminile del Logos, che in certo qual modo è latente nel substrato di queste ideologie. Questo carattere risalta più nettamente nella mitologia composta d'ipostasi psicologiche che costituisce il fondo dell'antica speculazione gnóstica. Nel più antico documento che ce ne è conservato — nell'*Evangelium Mariae* che fu la fonte di Ireneo I 29 — l'immagine luminosa del Padre, dell'immanifesto Proanthropos (dunque l'entità corrispondente al Logos giovanneo) è la sua Ennoia, coessenziale con lui, anch'essa Proanthropos<sup>4</sup>. E la duplicità di generi attribuita all'Anthropos Logos nei testi gnóstici deriva nettamente dal fatto che questa

<sup>4</sup> Come già notò il Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 162) l'attribuzione di un carattere *maschile* all'Ennoia nel sistema degli Ofiti di Ireneo I 30 (chiamata qui anche *filius hominis* o *secundus homo*) e le strane con-

figura è immaginata come androgine. Tale infatti è l'Anthropos dei Naasseni, padre e figlio, tale il Proanthropos dell'Evangelium Mariae e del pari la sua Ennoia, le cui caratteristiche — le tre potenze, i tre nomi, le tre origini — la riaccostano al «triplce» Anthropos dei Naasseni; tale è l'Anthropos di Monoimo; è superfluo insistere su altri esempi, giacchè anche il metodo corrente nei sistemi gnostici di costruire le serie di eoni — in ultima analisi altrettante varianti dell'Anthropos — in coppie, deriva manifestamente dalla concezione fondamentale del loro carattere androgino. Anche il singolare fenomeno che le ipostasi del Logos variano di genere ci riporta dunque al fatto della sua fondamentale identità coll'Anthropos.

L'equivalenza delle due entità non può dunque essere dovuta a una mera sovrapposizione speculativa di una figura astratta della filosofia greca a una figura mitica, proveniente — come oggi generalmente si ammette — dall'oriente più lontano. Si tratta di due ipostasi intimamente congenite. E poichè l'una di esse — l'Anthropos — compare improvvisamente nell'orbita del pensiero ellenistico, è logico supporre che anche l'altra, con essa intimamente legata, sia connessa più di nome che di fatto all'antica concezione greca del Logos. Le è infatti — come già abbiamo avuto occasione di osservare — estranea nell'essenza; i tratti comuni — la giustapposizione di macrocosmo e microcosmo (che però nelle speculazioni sull'Anthropos-Logos da noi esaminate appare piuttosto come coincidenza delle due sfere su un unico piano di visione), e, in misura più limitata, la funzione cosmogonica — derivano nello stoicismo da Eraclito e in ultima analisi dalla visione orfica, le cui origini orientali, spesso supposte ma non ancora individuate, potranno forse un giorno essere rintracciate in ambienti non estranei a quelli onde proviene la doppia figura dell'Anthropos-Logos.

E giacchè l'entità designata da questo binomio ci risultò essere in fondo unica, potremo ora procedere alla seconda que-

seguenze che ne derivano in questo sistema teogonico, sono dovuti a un equivoco introdotto in una ulteriore elaborazione del sistema originario. Che l'entità Ennoia abbia carattere femminile, risulta peraltro dalla dottrina gnóstica di Simone Mago.

stione: se in una delle religioni con cui il pensiero ellenistico era a contatto in quest'epoca — o già prima aveva avuto contatti, tuttora effettivi ed efficienti — esistesse un tale binomio di figure o una tale figura dai due nomi corrispondenti ai due termini greci, e corrispondente nei suoi caratteri e nelle sue funzioni alla complessa figura del pensiero religioso ellenistico dei primi secoli.

Data l'eco che ebbe e l'importanza cui assurse nelle religioni ellenistiche, doveva certo, nell'ambiente religioso-speculativo onde si originò, essere stata una figura di primo piano.

Sulla provenienza dell'*Anthropos* vi sono molti studi. Una teoria oggi abbastanza diffusa — inaugurata da Bousset e Reitzenstein e ripresa ancora recentemente da Kraeling — lo riconduce al Gayōmart iranico. La dimostrazione di questa tesi presenta due seri inconvenienti: in primo luogo quello di basarsi su fonti iraniche molto recenti, non anteriori all'èra maomettana, e di dover ricostruire sulla base di queste le presumibili fonti del mito di Gayōmart nel tardo Avesta. E neanche ciò ci fa risalire più in là del III secolo della nostra èra. Per una datazione anteriore della tradizione onde è attinto il contenuto di questi scritti avestici, e quindi della leggenda di Gayōmart — semprechè tale leggenda fosse contenuta in quegli scritti, il che non è affatto documentato — non si trova appiglio se non in complesse illazioni, i cui dati hanno un'attendibilità tuttora ipotetica. Il secondo inconveniente è più grave ancora: malgrado l'acume messo in opera dagli studiosi nella ricostruzione della figura di Gayōmart e della sua mitica vicenda — sempre in vista della figura ellenistica dell'*Anthropos* —, essa non può essere fatta corrispondere se non molto vagamente a quest'ultima, quale si disegna nei vari documenti pagani e cristiani da noi esaminati. Gayōmart, primo uomo (e indirettamente progenitore dell'umanità) che Ahura Mazda foggì assieme al primo bovino, dopo aver creato il mondo; Gayōmart strenuo difensore degli ordinamenti di Ahura Mazda contro gli attacchi di Ahriman cui infine soccombe; Gayōmart che di tutti gli uomini sarà il primo a risuscitare, e che negli scritti pahlavici è menzionato con Zarathustra e Saošyant, come primo membro della triade che rappresenta le tre epoche nella storia del creato; questo Gayōmart ha infatti

poco in comune col Macrantropo<sup>1</sup> universale della nostra tradizione: trascendente come Padre, come Figlio preesistente a tutte le cose quale archetipo del cosmo, ucciso od occultato o decaduto all'origine del divenire cosmico (due avvenimenti legati come causa ed effetto), la cui essenza ipercosmica in un momento storico (o in ripetuti momenti<sup>2</sup>) discende nel cosmo in qualità di salvatore, risuscita la propria entità occultata o sopita nell'anima umana mediante una rigenerazione di quest'anima (rigenerazione che, a quanto pare, si attua nell'intuizione della vera entità del salvatore, mercè la quale si ricostituisce nell'anima l'unità cosmica dell'*Anthropos* originario); coll'*Anthropos* nella cui unità originaria, cosmica e personale, il mondo sarà trasfigurato alla fine dei tempi.

Alquanto più vicina a *Gayōmart* è la figura dell'uomo quale essa riappare nella dottrina di Mani — almeno in alcune versioni manichee della sua vicenda drammatica. Ma a parte il momento relativamente recente in cui questa dottrina si costitui quale risultato di consapevole e intenzionale fusione di varie dottrine religiose (per cui non può essere invocata come documentazione di un mito preesistente in forma determinata in un'unica religione) — troppo recente per poter di per sé costituire un documento di una data forma dell'originale concezione dell'*Anthropos* nel pensiero ellenistico —, va considerato soprattutto il fatto della straordinaria elasticità con la quale il manicheismo penetrando in vari paesi si adattava alle concezioni e raffigurazioni mitiche delle religioni autoctone, — e questo, come oggi sappiamo, per intenzione del fondatore. Se dunque una versione della vicenda dell'Uomo manicheo si avvicina alla leggenda di *Gayōmart* (altre versioni divergono dai momenti principali di questa leggenda), è facile che si tratti di una versione iranizzata del mito manicheo, — il che affievolisce singolarmente la forza probante di tutte le argomentazioni basate su questa versione, la quale comunque non può essere considerata documento sufficiente per la provenienza

<sup>1</sup> Il fatto che, secondo un documento pahlavi, dal corpo di G. ucciso procedono cinque metalli — come dal bue varie specie di grano —, non può essere preso come indizio di un suo carattere macrocosmico.

<sup>2</sup> Cf. la dottrina delle incarnazioni periodiche nelle Omelie pseudo-Clementine.

dell'Uomo manicheo e ad ogni modo non prova nulla per la provenienza dell'Anthropos ellenistico, più antico di almeno due secoli.

Se invece procediamo un altro passo innanzi ad oriente e vogliamo lo sguardo alle speculazioni mitico-religiose dell'India, troviamo già nei suoi documenti più antichi la figura dell'Uomo, con quella molteplicità di aspetti, trascendente, macrocosmico, psicologico e soteriologico, che è propria all'Anthropos nella visione ellenistica.

«Solo con esitazione e con certe riserve» il Bousset<sup>1</sup>, alla fine della sua rassegna delle dottrine relative all'Anthropos nei vari paesi, tentò quest'ultimo passo, e restò colpito dalle evidenti analogie. Ma operando con scarso materiale di seconda mano, non poteva rendersi conto che in parte e alquanto vagamente del carattere del Puruṣa indiano, del quale conobbe solo la rappresentazione ṛgvedica. Egli vede nel Puruṣa soltanto l'essere macrocosmico, dal cui corpo immolato e spartito fu formato il mondo. Credendo quindi scorgere tracce di una concezione analoga nel mito iranico di Gayōmart, il Bousset conclude all'esistenza di un antichissimo mito ario fondato su usanze rituali, il quale solo nella fusione col pensiero greco avrebbe acquistato quei caratteri costitutivi che determinarono la figura dell'Anthropos ellenistico: l'Uomo immolato all'inizio della creazione sarebbe diventato il primogenito della trascendente divinità suprema, il θεότερος θεός, e la sua figura avrebbe infine influito, nelle speculazioni gnostiche, anche su quella dell'entità originaria, di modo che anche questa venisse rappresentata quale Uomo primordiale, accanto a cui venne a trovarsi il «secondo Anthropos»<sup>2</sup>. Questa ingegnosa costruzione si basa però su un errore di prospettiva, e perde ogni ragion d'essere quando lo studio più accurato delle stesse fonti vediche ci riveli che il carattere di supremo essere, universale e trascendente, già qui inerisce al Puruṣa, che l'Uomo immolato e trasformato nel cosmo è già qui il figlio del supremo essere, che infine già qui — secondo testi ancora vedici e di poco più recenti — il processo di salvazione, la reintegrazione del mondo nel Puruṣa, del Puruṣa nella sua originaria unità universale, è un

<sup>1</sup> *Haupiprobleme der Gnosis*, p. 209 sg.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pag. 216-17.

avvenimento psicologico, prima ancora di diventare, per riflesso, un avvenimento escatologico.

Ora questa vicenda mitica, delineata sullo stesso sfondo di visione eminentemente psicologico, è attribuita anche a un'altra entità, di genere femminile, e identificata con le principali raffigurazioni mitiche — in quest'epoca di carattere prevalentemente speculativo — della Gran Madre, del pari come il *Puruṣa* è nel Veda spesso pareggiato con le raffigurazioni del Padre degli esseri. È la figura di *Vāc*, la Parola, l'essenza verbale di tutte le cose. Poichè, secondo la concezione dominante in questi ambienti, il « nome » inerisce in maniera intrinseca alla cosa denominata, costituisce la sua intima essenza e potenza. Come d'un lato il *Puruṣa* è concepito quale originaria unità universale e personale di tutte le forme della realtà, che sono derivate da lui per spartizione, così d'altro lato la *Vāc* è concepita come unità originaria di tutti i « nomi », come quintessenza personale e verbale della totalità cosmica, da cui derivano per spartizione le essenze delle singole cose. Come il *Puruṣa* immolato è solo una parte — discesa quaggiù sulla via della generazione — del *Puruṣa* trascendente che dimora nel « supremo cielo », così pure la *Vāc* che « parlò » il mondo e fu divisa nei molti nomi è solo una parte della grande *Vāc* immanifesta<sup>4</sup>. Anche la spartizione dalla *Vāc* è infatti un processo cosmogonico, come la spartizione del *Puruṣa* (ed è operata per altro dalle stesse potenze demiurgiche): giacchè l'origine della molteplicità cosmica ebbe luogo mediante una « distinzione dei nomi e delle forme ».

Non si tratta di una figura parallela a quella del *Puruṣa* ma indipendente da lui, bensì dell'aspetto femminile di un unico essere androgino, che si separa dall'aspetto maschile per dar luogo alla manifestazione del cosmo-archetipo; questo è il senso dell'emanazione di *Virāj-Vāc*, *Puruṣa* femminile, dall'universale *Puruṣa* originario, che da essa è generato quale *Puruṣa*-Figlio — in questo senso *Vāc* è rappresentata nella letteratura ritualistica come « seconda » del Padre universale — e in essa è rigenerato nella trasfigurazione mistica del cosmo nell'uomo: in questo

<sup>1</sup> Cfr. la dottrina di Monoimo sulla produzione del cosmo da una parte dell'immanifesto Figlio dell'Uomo (Ipp. VIII 13 p. 426, 47 sg.) identico al Padre, e definito con i caratteristici attributi ṛgvedici del *Puruṣa* (*ibid.* 12, 25 sg.).

senso la gran Madre Virāj è anche «Padre del brahman» (Atharva-Veda VIII 9,7). La loro identità essenziale è talvolta esplicitamente affermata: quando al vate ispirato sopravviene la visione del «primogenito dell'ordine cosmico» (cf. l'espressione Col. 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως), allora egli diventa partecipe dalla Vāc (Rg-Veda X 164, 37); e del pari in Atharva-Veda II 1, 4 il vate che nell'attimo dell'intuizione estatica abbraccia cielo e terra, raggiunge il primogenito della realtà quale Parola in colui che parla<sup>4</sup>.

Un singolare dualismo, riflesso di un'intima antinomia di due piani d'esperienza, dà luogo a una irrazionale posizione speculativa, per cui la realtà cosmica, pur derivando dall'Uomo, ne è l'antagonista. Come la realtà del Puruṣa è occultata nella realtà molteplice del cosmo — che in lui ha la sua origine, ma in atto contrasta con la sua realtà unitaria —, è l'«immortale celato dalla realtà cosmica» per opera delle potenze demiurgiche, arconti delle sette sfere interpretate anche come i sette sensi, così pure la realtà della Vāc è occultata negli esseri: solo il veggente nel cui intimo Vāc si è manifestata, conosce i veri nomi delle cose nascosti dalla differenziazione dei loro nomi correnti, è «sciente del brahman».

«Brahman» è infatti il termine con cui l'entità psico-cosmica di Vāc, l'essenza verbale di ogni essere, è più correntemente de-

<sup>4</sup> L'analogia tra la concezione della Vāc e quella del Logos è troppo evidente per non essere mai stata osservata. Già anni fa A. Weber ha toccato e discusso il problema dell'analogia come tale (*Indische Studien IX*, Lipsia 1865, 8: *Miscellen, vāc und logos*, p. 473-480).

Egli constatò alcuni punti salienti, ma sulla base di materiale insufficiente: considera infatti la Vāc solo nell'aspetto di «seconda», di paredra del Padre delle cose, e incidentalmente anche nel carattere di sua genitrice; e isolandola dal vasto complesso di speculazioni mitiche, il cui quadro totalitario mette in piena luce questa concezione (la figura è per lui limitata ai Brāhmaṇa), con la sua esposizione dà luogo ad una quantità di obbiezioni e di punti interrogativi: non è chiaro neanche se egli sostenga l'esistenza di un nesso storico tra la Vāc femminile e il Logos maschile, e quale debba essere questo nesso. — Lo studio del Weber ebbe infatti poca eco: la giustapposizione dei due termini da lui formulata fu ripetuta qualche rara volta (in prevalenza da parte indiana) nel corso di tanti decenni, ma senza venire commentata o approfondita. In genere il problema Vāc ha suscitato poco interesse, e lo studio di questa complessa figura mitica è stato a tal punto trascurato che ancora recentemente Rawlinson poté sostenere — considerando evidentemente più il termine che la concezione da esso rappresentata — essere Vāc una mera astrazione.

signata sin dalla fase successiva della speculazione mitica che si accentra in questa figura, ed è documentata nelle Upaniṣad (nei trattati ritualistici dei Brāhmaṇa il termine designa anche, in primo luogo, l'essenza della dottrina vedica. Per l'equivalenza brahman=Vāc cf. Aitareya-Brāhmaṇa IV 21 e altrove *passim*).

Fonte della realtà manifestata, il brahman permane anche di là da essa quale immanifesto archetipo. La triplice «elocuzione» del mondo lo divide nelle tre sfere cosmiche. Al di sopra di esse si libra la quarta sfera del trascendente inespresso brahman, anteriore e posteriore al mondo. Su questa concezione è calcato lo schema dell'intima ascesa mediante la meditazione delle tre *more* dell'*om*, del «brahman-suono», che sbocca infine nella quarta mora, nel trascendente «brahman silenzioso». Quando il numero delle elocuzioni (*vyāhṛti*), costituenti le sfere cosmiche, aumenta a sette, l'immanifesto brahman è contato come ottava sfera.

E come Vāc, nonostante il genere del suo nome, assumeva all'occorrenza carattere anche maschile<sup>1</sup> — quando cioè rappresentava l'entità androgina della personalità universale ricostituita — così ora il genere neutro del termine *brahman* (equivalente, nelle varie sfumature del suo significato, al termine Λόγος), non impedisce che esso designi un'entità concepita con caratteri altamente personali, rappresentando, al pari del termine *ātman* (= πνεῦμα) di cui diventa spesso sinonimo, l'antica entità dell'androgine Purusa. Nell'androgine originario il carattere «verbale», soprassensibile, coincide con la «forma» macrocosmica; nel trapasso alla contingenza i due aspetti dell'Uomo si separano per subire una trasformazione parallela: il mondo è differenziato secondo la doppia categoria dei «nomi» e delle «forme». Entro la realtà differenziata solo l'aspetto insensibile della realtà è suscettibile di una inversione della sua potenzialità contingente, che gli permette di attuare psicologicamente la trascendenza iperocosmica dell'Uomo-Verbo. Nella «riunione» intima che realizza l'ātman, nell'apocatastasi psichica dell'essere universale, i due aspetti sono fusi, ma quest'unità non può manifestarsi nella realtà cosmica se non nell'apocatastasi finale delle cose.

<sup>1</sup> Similmente la Σοφία di Filone è talvolta maschile, ed è chiamata *padre*. (Cf. *De prof.* I 562).

I testi metrici di una fase ulteriore del pensiero upaniṣadico accenno quest'idea, che solo alla fine del ciclo cosmico, quando ogni realtà contingente rientra nella sua indifferenziata origine, è manifesto nella sua propria forma, macrocosmica ma trascendente, il primordiale Puruṣa: il primo è anche l'ultimo<sup>1</sup>.

Di mezzo tra questi due aspetti, coincidenti nell'eternità, questa fase del pensiero upaniṣadico colloca, nel tempo, la manifestazione, entro la contingenza, dell'entità divina in forma umana o quasi-umana<sup>2</sup>, e nella funzione di Messia da un lato, di giudice onnipotente e ultore dall'altro. Tale è il Bhagavān Kṛṣṇa nella Bhagavad-Gītā e il Bhagavān Śiva nella Śvetāśvatara-up.

Come, secondo l'ideologia vedica suaccennata, l'inizio della contingenza è dato con la dispersione del Puruṣa immolato, la quale si risolve in un'occultazione e un oscuramento della sua trascendente Luce nella luce del cosmo che con essa contrasta, così, secondo un'altra formulazione della stessa ideologia fondamentale, in seguito alla «discesa» del brahman nella realtà — sempre considerata sotto i due aspetti, strettamente analoghi, dell'organismo macrocosmico e di quello microcosmico — la sua Luce è occultata disperdendosi nelle funzioni organiche e sensorie, del pari come nei fenomeni cosmici, e può essere risuscitata solo nell'estatica trasfigurazione, unificazione, dell'essere, che nell'intimo del cuore umano rigenera il manvantropo brahman. Il motivo della discesa o della penetrazione nel cosmo, che nel periodo post-vedico va prevalendo su quello della spartizione (tuttora presente, cfr. Bṛhad-āraṇyaka-up. I, 4, 7, sgg.), è strettamente legato a una nuova ideologia che attribuisce al brahman-ātman l'attiva funzione cosmogonica: il principio creatore del cosmo vi dimora quale insensibile luce iper-cosmica, celata nel cosmo dalla luce fenomenica, nel microcosmo dalla coscienza individuata, dall'autocoscienza. Nel momento in cui questa nuova concezione acquista il predominio (Muṇḍaka-up.),

<sup>1</sup> La teoria psico-cosmolologica di una fase anteriore di questo pensiero, considerando la manifestazione contingente come un processo nel tempo compreso nella vasta stasi dell'ātman, identifica con la stasi *a parte post* quella *a parte ante*.

<sup>2</sup> Bisogna notare che ad es. le quattro braccia di Kṛṣṇa, e altri attributi del genere, lasciano trasparire il suo carattere cosmico, e gli danno un aspetto non del tutto umano, ma solo simile a quello umano.

il brahman in questo suo duplice aspetto cosmogonico e psicologico è esplicitamente considerato come figlio del supremo Puruṣa. Nel momento successivo della storia di questo pensiero il brahman torna ad essere la *potenza* creatrice (femminile) del Dio universale. Perchè possa essere realizzata la salvazione, concepita come inversione totale dell'ordine delle cose, come rigenerazione della coscienza, risveglio della luce sopita all'autocoscienza universale, alla gnosi che è apoteosi cosmica dell'individuo, apparirà ormai indispensabile l'intervento della trascendente entità in una nuova forma, quale fattore di salvazione che per elezione di grazia trasfigura le anime: l'Uomo universale, incarnandosi in forma umana, mediante un insegnamento di dottrina che culmina in una teofania suscita negli animi la potenza latente del brahman e con ciò li conduce al superamento definitivo della legge della contingenza, alla salvazione che è data nella gnosi. Anche il Puruṣa salvatore è androgine: la forza attiva nel processo di salvazione è la sua *potenza*, il «brahman superiore», — potenza psichica che eleva a sè l'anima sublimandola, perchè è, essa stessa, la forma suprema dell'anima. Ma essa è anche l'essenza della mistica dottrina, la gnosi che rivela la realtà del Dio, ed è questa realtà rivelata dal Dio in forma verbale.

Questa singolare concezione dell'entità divina a un tempo in forma verbale e in forma umana — due aspetti inscindibili nella realtà suprema, ove il Verbo totalitario e inespresso coincide con la forma soprassensibile dell'Uomo universale, separati invece nella contingenza, ove la realtà suprema è occultata e degenerata nel suo contrario, e distinti anche nel processo di salvazione per entro la contingenza, ove solo la forma verbale è manifesta e attiva, conducendo gradualmente l'iniziato a intuizioni sempre più perfette del Puruṣa: fino a quando nella perfezione della gnosi che è anche immedesimazione con lui, è realizzata la sua divina forma universale e trascendente (dottrina insegnata nella Gītā, ad es. VII 29-VIII 5) —: questa concezione è viva e operante anche in altre forme del pensiero indiano dell'epoca. Se (come ha mostrato un interessante studio di St. Schayer<sup>1</sup>) nel

<sup>1</sup> *Precanonical Buddhism*, Archiv Orientální, 7, 1935, pag. 122-egg., cf. p. 126 egg.

buddhismo più antico la somma del reale è rappresentata dal binomio di categorie *dharma-rūpa* («essenze» insensibili e «forme» sensibili), ci è ormai chiaro che tale binomio si coordina al binomio brahmanico *nāma-rūpa*.<sup>1</sup> E se la realtà espressa da quest'ultimo è contrapposta come condizione inferiore e degenerata alla realtà ideale e primordiale consistente nell'unico *nāma* (Vāc = brahman), identico con l'unico *rūpa* universale (il Purusa Macrantropo), d'altro lato si possono intravvedere concezioni analoghe alle basi del buddhismo, delle quali i più antichi documenti del mahāyāna sono talvolta esponenti più fedeli e più espressivi che i testi del buddhismo monastico dell'hīnayāna, ove talune concezioni originarie sono obliterate. Nella dottrina di questo antico mahāyāna (che doveva già esistere in forma elaborata all'inizio della nostra era, come provano i testi delle *Prajñāparāmitā* — le cui concezioni furono svolte più sistematicamente da Nāgārjuna — e il *Saddharma-puṇḍarīka*) la suprema realtà, il *dharma-kāya*, è a un tempo essenza verbale, trascendente e inespresso archetipo della dottrina (*dharma*), e la trascendente personalità (*kāya*) del Buddha universale. I due aspetti coincidono intimamente, l'uno implica l'altro. È merito di un recente studio di P. Mus<sup>2</sup> di aver magistralmente rintracciato questa concezione nei testi suddetti<sup>3</sup> e di averne anche rilevato la preesistenza nel canone pālico<sup>4</sup>. Il che ci permette dunque di datarla molto più su ancora. Mentre, secondo la dottrina mahāyānica, il dharmakāya nella sua vera essenza è intuito solo nella perfezione della gnosì (nell'illuminazione perfetta, *bodhi*), nella intuizione quasi perfetta ma ancora contingente — quantunque su un piano di realtà superiore alla nostra contingenza — del *bodhi-sattva*, del santo in cui la suprema gnosì è avviata ma non ancora maturata, l'audizione della dottrina si accompagna con la visione della personalità del Buddha in una suddivisione spaziale e temporale, ove però l'unità è data nell'intrinseca coordinazione delle parti: loro origine e capo è l'unico Buddha assoluto, di cui esse nel loro insieme formano il «Corpo di comunione» (*sambho-*

<sup>1</sup> «Essenze (verbali) e forme» molteplici.

<sup>2</sup> *Barabuqur*, 1935.

<sup>3</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 697 sg.

<sup>4</sup> VI, X, p. 703-717.

*gakāya*)<sup>1</sup>. Infine nella visione degli uditori situati sul piano della contingenza la ricezione della dottrina si accompagna con la percezione del Buddha nella forma individuale (*nirmāṇakāya*)<sup>2</sup> di Śākyamuni, latore umano della buona novella. Ricollegando queste concezioni buddhistiche all'antichissima ideologia su Puruṣa = Vāc (brahman) riusciamo a chiarire meglio la ragione per cui al termine *dharma* veniva spesso a sostituirsi, già nei testi pālici, il termine *brahma*: il *dhammakāya* vi è anche chiamato *brahmakāya*.

Il *dhammakāya* che, eternamente inespresso (« silenzioso »)<sup>3</sup> e indifferenziato nella sua trascendente totalità<sup>4</sup>, si esprime tuttavia e si differenzia nell'intimo degli individui, è in essi presente come il sostrato più profondo, ma sopito e inattivo, del loro essere, e si risveglia nell'audizione della dottrina, che è appunto la partecipazione al *dharma*. Il quale è dunque attuato interiormente; ma mentre l'intuizione limitata fa corrispondere al Verbo il corpo individuato del Buddha umano, l'intuizione più adeguata (perchè localizzata su un piano superiore d'esistenza) del bodhisattva vede emanare il Verbo dal corpo cosmico del Buddha celeste che è uno nella simmetria spaziale delle sue manifestazioni<sup>5</sup>, è dunque la « forma » totalitaria già quasi adeguata alla unitaria essenza trascendente; e la sua apparente differenziazione deriva solo dalla minima parte di sensibilità che ancora le inerisce; nella perfezione della gnosi, nella trasfigurazione finale del

<sup>1</sup> Cfr. *op. cit.*, VI, VII.

<sup>2</sup> Cfr. *op. cit.*, 644 sg., 677.

<sup>3</sup> Cfr. la Στήν gnostica (aspetto femminile del Βοδhisattva), che è « espressa » nella manifestazione del Λόγος.

<sup>4</sup> Nella scena della rivelazione descritta nel I cap. del *Saddharma-Puṇḍarīka*, il Buddha resta silenzioso, ed è Mañjuśrī — rappresentante del Buddha umano — che parla ai santi adunati. In un suo interessante studio (*Le Buddha paré*, BEFEO vol. 28, 1-2, pp. 153-280) P. Mus ha rilevato che il Buddha del *Saddharma-Puṇḍarīka* è il Buddha trascendente, il *dhammakāya*. — Secondo la dottrina dello Yogācāra, che formula metafisicamente idee implicite nell'ideologia del *Saddharma-Puṇḍarīka*, il Buddha (nella sua realtà trascendente) « non insegnava la dottrina » (cfr. Mus, *Barabudur* 677) nè, sin dall'inizio dei tempi, ha mai pronunziato una parola. (Cf. anche *Laṅkāvatāra-Sūtra*, ed. Nanjio, p. 143). Questa dottrina era già sostenuta dall'antica setta dei Mahāsaṅghika, precursori del pensiero mahāyānico (Cf. De la Vallée Poussin, *Vijñaptimatrataśiddhi*, fasc. VIII, app. p. 775 n. 1).

<sup>5</sup> Cfr. Mus, *op. cit.*, VI, VII, p. 654.

bhodisattva nel buddha, anche questa apparente diversificazione scompare, si risolve nel trascendente dharmakāya<sup>4</sup>.

La profonda e precisa analogia di tutti questi ordini d'idee, documentati sin dalla loro remotissima origine e in tutto il loro sviluppo, con quelli che improvvisamente si affacciano all'orizzonte del pensiero ellenistico<sup>2</sup>, giustificano quindi e anzi impongono l'ipotesi di una dipendenza e di una filiazione. Ma con ciò si presenta anche il quesito: su quali vie, in quali forme di scambi culturali ha potuto aver luogo tale migrazione di ideologie?

<sup>1</sup> La dottrina dei tre corpi di Cristo, che già vedemmo delineata nel pensiero paolino, è esplicitamente formulata dai Naasseni, e formulata in strettissima connessione con l'ideologia che tre sono i modi di audizione dell'unico Verbo e quindi tre le chiese: ἐκλεκτή, κλητή, αιχμάλωτος (V 6, p. 134, 73 sg., 76 sg.). Il buddhismo distingue tre yāna: quello dei buddha, quello dei bodhisattva, e quello degli uditori umani (*śravaka*).

<sup>2</sup> Gli studi fatti sinora sull'origine dell'Anthropos, che non considerano la sua identità col Logos o suppongono, senza approfondire la questione, che essa sia dovuta all'assimilazione nella filosofia greca di una figura d'origine iranica, mettono in rilievo la documentazione dell'Anthropos nella figura del Messia nelle tre visioni escatologiche, apparentate tra di loro, delle apocalissi dell'A.T.: nel libro di Daniele (che risale al II secolo a. C.), nelle similitudini del libro di Enoch (nella parte che fu composta intorno all'inizio della nostra era), e nel IV libro di Esra (fine del I secolo d. C.). Tale documentazione è forse la più antica, ma è anche la più ibrida; infatti in essa la figura dell'Anthropos, sensibilmente estranea a quest'ambiente di pensiero nel quale compare non meno improvvisamente che nella speculazione pagana, è già con evidente artificio adattata agli ordini d'idee e alle aspirazioni dominanti in questi testi. Vi è concepita come trascendente Messia, preesistente alla creazione del cosmo, e nella sua manifestazione immanente apportatore del «nuovo eone», mentre pone fine all'attuale ordine del cosmo (di «questo eone», la cui durata è di 10.000 anni). In questa funzione e in quella futura di dominatore del nuovo mondo subentra al posto di Dio.

L'ipotesi che questa nuova concezione del Messia trascendente e preesistente provenisse dalla mitica figura dell'«Uomo» è stata ripetutamente sostenuta (in prima linea dal Bousset), con argomenti plausibili, ma insufficienti: essi si basano infatti soprattutto sul nome con cui questo messia viene designato: «uomo» (IV Esra), «figlio dell'uomo» (Apc. di Enoch) «uno simile ad uomo» (Daniele ed Esra). Usato come prova della provenienza di questa figura dal Gayōmart iranico quest'argomento non può essere valido per la semplice ragione che il termine «uomo» quale nome proprio non è riferito a G. Sostenendo a sua volta che questo nome fu foggiato soltanto in epoca ellenistica, indipendentemente in diversi ambienti, il Kraeling, pur mantenendo la indiretta origine iranica almeno di un fattore importante nella formazione dell'idea del trascendente messia, implicitamente nega ogni validità a quel criterio terminologico. Ma anche al criterio mitologico, su cui basa la propria argomentazione, può giungere soltanto con l'aiuto di molte illazioni sulle pos-

Trasmissione casuale, dovuta a contatti sporadici, o trasmissione organizzata in apostolato o propaganda? Classificando a priori le possibilità di comunicazione diretta si potranno distinguere le modalità seguenti:

1) per l'attività di missionari; 2) per il tramite di rappresentanti del mondo ellenistico residenti in India e rimasti in contatto coll'occidente asiatico o tornati in patria; 3) per tramite di Indù trasferitisi in Occidente.

Vedremo che tutte e tre queste modalità, e le forme di contatto che ne derivano, sono non solo possibili, ma documentate per l'epoca che ci interessa.

sibili trasformazioni subite dalla figura nel suo passaggio dall'ambiente iranico nell'ambiente giudaico. G. infatti non è un messia (per quanto la tarda speculazione religiosa lo coordini, quale rappresentante del primo evo cosmico, a Saošyant rappresentante dell'ultimo, senza però connettere le figure), ma solo primordiale lottatore contro le forze del male, e in più non vincitore, ma vinto. Secondo la costruzione di Kraeling il primitivo carattere della figura di G. si sarebbe però trasformato, nel suo passaggio attraverso la Babilonia, mercé una identificazione col vittorioso eroe Marduk (op. cit., p. 100 sg., 103, 147, 164). Gli autori delle apocalissi infine, poggiando sull'assioma del movimento ciclico della storia, avrebbero trasposto il mitico avvenimento del passato in una visione escatologica del futuro (*ibid.*, p. 149). Tali complicate illusioni ricostruttive possono evidentemente avere una ragion d'essere solo nel caso che non sia dato rintracciare una figura che in modo molto più semplice e immediato possa rappresentare il modello del trascendente Messia, designato col nome proprio «Uomo», che discende nell'immanenza per distruggere le forze del male — eventualmente rappresentate dai potenti di questa terra — e con ciò porre termine all'attuale evo cosmico e fondare una nuova età della giustizia. Ma tale modello si ha nelle rappresentazioni epiche — più tardi anche purāniche — degli *avatāra* («discese» in terra) dell'Uomo universale Viṣṇu, il quale, sorgendo dal mare precosmico (cfr. la visione di IV Esra), dimora della sua immanente preesistenza, «con una parte di sé» (questa «parte» è l'antico Figlio dell'Uomo) assume forma umana per ristabilire la giustizia e sterminare gli ingiusti. Nei miti degli *avatāra* questi re, che minacciano e infrangono l'ordine divino e umano della giustizia, sono rappresentati come mostri il cui aspetto è un misto composito di vari caratteri animaleschi, mentre l'autore, il Messia incarnato, ha forma umana, solo lievemente variata dai caratteri distintivi della sua divinità. In ciò è possibile ravvisare un lontano modello dell'opposizione tra gli animali apocalittici rappresentanti, nella visione di Daniele, gli ingiusti re della terra e il Messia «simile ad uomo». — Il più celebre degli *avatāra* è l'eroe Kṛṣṇa, il quale nella grande teofania dell'XI canto della Bhagavad-Gītā si rivela come Puruṣa universale, e nell'aspetto tremendo di Kāla col fuoco che emana dalle sue bocche distrugge il mondo. Queste rappresentazioni, scaturite dal fondo precario del patrimonio spirituale indiano, risalgono ad una remota antichità; ma la dottrina degli eoni cosmici (*kalpa*) nella quale s'inquadra questa particolare concezione dell'Uomo-

I rapporti culturali sono continui tra il mondo greco e il mondo indiano dall'inizio del III sec. a. C. fino ai primi secoli della nostra èra. Da quando Megastene, ambasciatore di Seleuco alla corte del primo re Maurya, raccoglieva e commentava, con un interesse e una comprensione notevoli, i dati non solo intorno alla civiltà e ai costumi, ma anche intorno alla filosofia e alla religione degli Indù. Non si tratta di notizie di seconda mano: non vi sono infatti difficoltà di informazione diretta. L'aramaico è lingua franca nel N-O indiano sin dall'epoca degli Achemenidi (da esso derivano i caratteri delle scritture indiane, la *kharoṣṭī* nel Punjab, la *brahmī* nell'est — e un tipo di quella scrittura, venuta dall'occidente, fu probabilmente già da Panini designato col nome *yavanānī*, «la ionia»). L'unificazione del Punjab col Magadha attuata da Candragupta e il trattato di amicizia con Seleuco facilitano naturalmente gli scambi culturali. Alla corte del secondo Maurya, Bindusāra, era delegato Deimaco di Platea. Lo stesso Bindusāra, o suo figlio Aśoka, riceverà anche ambasciatori da monarchi più lontani: Tolomeo II Filadelfo delegò l'ambasciatore Dioniso. Più reali possono essere le difficoltà d'informazione su argomenti religiosi dovute all'esclusività della ortodossia brahmanica. Ma difatti osserviamo, dai pochi fram-

Messia eroico (durata complessiva dell'eone di 10.000 anni, suddivisione in quattro *yuga* di durata decrescente) tradisce interferenze di pensiero babilonese, per quanto il fondo della concezione sia genuinamente indiano e saldamente radicato nell'ambiente ideologico nel quale si è formato il mito del Puruṣa. È dunque probabile che la concezione si andasse concretando in questa particolare cornice durante un periodo di vivo contatto con la civiltà babilonese. Terminus ad quem di questi rapporti è la caduta di Babilonia. Il periodo della loro maggiore intensità si ha durante il secolo che la precede; di viaggi periodici di mercanti indiani in Babilonia si ha la conferma nel *Bāveru Jātaka* che risale al quinto secolo; si suppone che anche in Babilonia, come in Cina e poi in Arabia, vi fossero colonie di tali mercanti (Kennedy, *Early Commerce of Babylon with India*, IRAS 1898, p. 270), che in quest'epoca erano in prevalenza dei Dravida. È dunque più che probabile l'incontro di questi latori di antichissime concezioni mitiche, che si concretarono nel mondo leggendario dell'Induismo, con gli esponenti del pensiero giudaico nell'esilio, ed è tutt'altro che da escludere che elementi di tali concezioni, allora assimilati, acquistassero in quel pensiero plasticità di visione quando le circostanze storiche e culturali ebbero modificato l'indole delle prime aspirazioni messianiche e ne ebbero spostato l'indirizzo verso orizzonti escatologici. La comune origine degli elementi visionari nei testi dell'A.T. relativi al Figlio dell'Uomo — ove spesso contrastano con le idee del contesto — rivela come essi facciano capo a un unico ceppo ben circoscritto di tradizione, rimasto sempre marginale.

menti che ci sono conservati dell'opera di Megastene, che egli non ha nulla da dire intorno alle segrete dottrine rituali confinate nei Brāhmaṇa. Le dottrine filosofico-religiose su cui egli è informato sono proprietà di «sette eretiche tra i Brachmani» (*ἀλρεῖς φιλοσοφουμένων ἐν τοῖς Βραχμάναις*). Le due «sette» che egli conosce in particolare sono i *Σειρνοί* — evidentemente i *sāmāṇa* buddhisti — e certi «Brachmani» nudi che menano vita ascetica (noti in Grecia col nome di Ginnosofisti). Alcuni tratti caratteristici li ravvicinano ai Jaina, ma già — se non altro — il nome di «Brachmani» non permette di identificarli con i seguaci del Mahāvīra: deve trattarsi invece di una di quelle sette upaniṣadiche, le cui dottrine eterodosse — intimamente conformi alla relazione di Megastene — e redatte per lo più in forma metrica, furono poi incorporate dai Brahmani tra le scritture canoniche. Che si tratti di sette brahmaniche eterodosse ci è confermato anche dal fatto che in questi circoli si è «Brachmani» non già per nascita, ma per iniziazione alla dottrina e alla regola di vita, venendo in tal modo infranta la legge della casta. Contrariamente alle scuole ortodosse, queste sette sono dunque aperte alla propaganda in tutti gli ambienti, e la comunicazione della dottrina a uno straniero non presenta difficoltà.

Megastene possiede una preparazione filosofica che gli facilita la comprensione di queste dottrine. In vari punti dei suoi frammenti risalta la sua famigliarità col pensiero platonico, al quale egli ravvicina le dottrine di questi «Brachmani»<sup>4</sup>. Il più importante dei frammenti che ci interessano non può essere con certezza attribuito a Megastene; tuttavia la probabilità è grande, giacchè a questo passo pare riferirsi anche Clemente Alessandrino, la cui principale fonte letteraria è il libro di M. Un argomento di probabilità interna è per noi costituito dal coloramento platonico della relazione: in questa forma non poteva riportare (per altro abbastanza esattamente) i motivi mitici del pensiero indiano se non chi li leggeva attraverso il prisma dei miti platonici (cf. Hippol. *Refut.* I 24, p. 45, 30 sgg.).

«Costoro affermano che Dio è luce, non però luce sensibile

<sup>4</sup> Sulla fondatezza di tali ravvicinamenti v. il mio art. «Filoni del pensiero indiano nelle sorgenti del pensiero occidentale», *Asiatica* II 5-6, 1936.

e affine a quella del sole e del fuoco, ma per essi Dio è il *λόγος*, non però quello formulabile (il discorso del pensiero e della parola), ma quello della gnosi, in forza del quale i reconditi misteri della gnosi (o: della natura<sup>1</sup>) sono intuiti dai sapienti. E dicono che solo essi, i Brachmani, intuiscono questa Luce che chiamano il dio *Λόγος*<sup>2</sup>, poichè essi soli hanno scartato il «vano ragionamento» che è l'ultimo velo dell'anima<sup>3</sup>. Disprezzano la morte e celebrano il dio nella loro lingua col nome suddetto (*Λόγος* = *brahma*) e intonano inni... E dicono che quel *Λόγος*, che chiamano Dio, è incorporato, circondato esternamente dal corpo, e quando è svestito del corpo che lo circonda, si rivela in forma visibile (cfr. Chāndogya-Up. VIII 12: «sorgendo da questo corpo, raggiungendo la sua suprema luce, si manifesta nella sua propria forma»). E i Brachmani dicono che nel corpo che li circonda ferve una guerra, e lottano contro di esso, come contro dei nemici, nel modo suddetto (cioè con la vita ascetica e con la continenza assoluta). Infatti tutti gli «uomini» sono prigionieri dei nemici congeniti — delle passioni —. Procede al dio (al dio

<sup>1</sup> Alcune edizioni hanno γνώσως, altre φρεσως. — Si sarebbe tentati, a prima vista, di ravvisare in questa relazione un'interpretazione stoica dei dati indiani. Vero è invece il contrario, e ciò è evidente appena vi si guardi più dappresso. La relazione è redatta da qualcuno cui premeva se mai rilevare le differenze dallo stoicismo nascente. (Se l'autore è Megastene, ciò si spiega dalle sue simpatie per il platonismo). Mentre gli stoici indentificano il *λόγος* col fuoco nel suo carattere cosmico e cosmogonico, l'autore del frammento si affretta di rilevare che la Luce divina dei Brachmani non ha nulla a che fare con la luce visibile, e non ha nessuna affinità qualitativa col sole e col fuoco; essa è il *λόγος*, non però quello formulabile, ma quello della γνῶσις. Si noti che l'a. non ricorre alla terminologia stoica che distingue nell'uomo due gradi di *λόγος*, l'*ἐνθεάθετος* e il *προφορικός*, il discorso del pensiero e quello della favella: formulati sono ambedue, giacchè il discorso produttivo costituisce la loro stessa natura. Il *Λόγος*-*γνῶσις* dei «Brachmani» di M. è una pura intuizione che rivela i reconditi misteri dell'essere e non è accessibile se non a coloro che hanno scartato il «vano ragionamento» (il termine-base è indubbiamente *mithyādṛṣṭi* = *abhimdnā* = *akankhā*), appunto il ragionamento discorsivo che oppone il soggetto all'oggetto, l'io al non-io, l'astratta conoscenza «logica», funzione del *λόγος* *τοπικός* prodotta dal *λόγος* *απεριμετρικός*, pneuma-fuoco demiurgo della differenziazione del reale. Per i «Brachmani» esso è l'ultimo velo dell'anima.

<sup>2</sup> Cfr. la corrente affermazione upaniṣadica che *brāhmaṇa* — nel vero senso del termine — è solo chi intuisce il brahman.

<sup>3</sup> Con questo motivo del «velo» che nel nostro intimo copre la luminosità del *Λόγος*, cfr. II Cor. 3, 15-18.

che ha nel proprio intimo) solo chi li ha superati... Spogliandosi del corpo i Brachmani sono come i pesci che sorgono dall'acqua nell'aria pura<sup>1</sup>) e scorgono il sole».

Ippolito, che riporta questo frammento sulla dottrina dei «Brachmani» (I 24), dedica poca cura alla forma e alla chiarezza: ma a chi legga con attenzione questa sua redazione o questo suo riassunto, è facile vedere che gli «uomini» circondati dal corpo foggiano dalle passioni e di cui sono prigionieri, non possono essere altro che le forme incorporate e quindi individuate del dio Λόγος, che è circondato dal corpo (cfr. περικείμενόν τε σώματα ἔξωθεν ἐσυτοῦ (17) ...περικείμενόν αὐτῶν σώματα (20)); e che la «luce» nella quale esso si rivela spogliandosi del corpo (19) non è altro che l'intima «luce» da essi realizzata nell'atto della disincorporazione. L'«ἀνθρωπός» incorporato è nella fonte di Ippolito un altro nome del λόγος incorporato.

L'ammissione o l'iniziazione nella setta è legata a una particolare modalità: «coloro che adottano vita analoga alla loro traversando dalla riva opposta del fiume dimorano colà e non ritornano più, e anch'essi vengono chiamati Brachmani». È probabile che anche in questo punto il redattore fraintenda la fonte: la modalità del «traversare», che è l'atto stesso dell'iniziazione, non si riferisce al fiume Tungavenā, di cui è parola all'inizio del frammento, ma alla «fiumana del saṃsāra» che il «Brāhmaṇa» «traversa» per giungere «all'altra riva», al nirvāṇa in vita, onde «non tornerà più mai» nel giro delle incarnazioni.

Ma per quanto la relazione sia frettolosa e tradisca una lettura delle fonti poco approfondita — gli ulteriori capitoli che riassumono le fonti gnostiche sono redatti allo stesso modo —, è notevole il fatto che queste notizie siano riportate in forma così estesa da Ippolito all'inizio della sua opera eresiologica, nel capitolo dedicato alle fonti di speculazione pagana onde egli fa derivare le eresie gnostiche<sup>2</sup>. Non è probabile che Ippolito, per convincere

<sup>1</sup> Per la forma della similitudine cfr. il *Fedone*. Megastene dà una versione platonizzata di una corrente formula mitica del pensiero religioso indiano: il Puruṣa-brahma sorge dalle «acque» della dynamis psico-cosmica, e, trascendola, intuisce se stesso nella sua propria forma luminosa.

<sup>2</sup> Non sono considerate le filosofie degli altri barbari. Salvo poche righe sui Druidi, tutto il I libro è dedicato alla filosofia greca. Spicca in esso il lungo capitolo sui Brachmani.

di eresia seguaci di sette ancora in parte contemporanee, ne riportasse le dottrine a fonti con cui non potevano avere contatto diretto.

I contatti diretti tra l'India e il prossimo Oriente alessandrino non erano infatti rimasti confinati ai rapporti politici, ma poco dopo Megastene si erano già estesi al campo spirituale e religioso. Se il primo periodo del regno d'Aśoka è dedicato alle conquiste territoriali, dalla sua conversione in poi i lunghi anni del suo regno sono dominati dalla preoccupazione delle «conquiste» religiose. Aśoka non limita i propri sforzi a far trionfare il Dharma nel suo vasto impero: egli organizza delle missioni destinate a portare il vangelo del Dharma «nei paesi limitrofi e fino a un raggio di seicento *yojana*»: in Egitto, in Siria, in Macedonia, in Cirenaica e in Epiro d'un lato, come dall'altro nel Sud dell'India.

«La sua felicità» sono «le conquiste che ha fatto per il Dharma» «dove (regna) il re *yona* (greco) Antiyoga (Antioco II di Siria), e di là da questo Antiyoga (i paesi dei) quattro re: Tulamaya (Tolomeo II d'Egitto), Antikina (Antigono Gonata di Macedonia), Makā (Maga di Cirene), e Alikyasudara (Alessandro di Epiro)...» (XIII editto su roccia). E i missionari del Dharma non erano più soltanto Indù; c'erano fra essi dei Greci induizzati e convertiti al buddhismo, come quel *yona* Dhammarakkhita delegato da Tissa dopo il «concilio» di Pātaliputra. Che tali intermediari preziosi non venivano neanche di preferenza inviati in occidente, è segno soltanto che in quell'epoca di vivi scambi culturali non esistevano importanti barriere di lingua e mentalità.

Sarebbe peraltro erroneo credere che le missioni indiane e internazionali di Aśoka fossero destinate a diffondere la specifica dottrina buddhistica, qualunque ne fosse il carattere particolare in questo tempo. Non è neanche probabile che il Dharma promulgato dal re buddhista entro il continente indiano fosse un buddhismo nel senso proprio. In che cosa consisteva dunque questo Dharma diffuso da Aśoka fra le genti? Il buddhismo monastico dell'*hinayāna*, in qualunque forma esso esistesse allora e tanto meno se era in gran parte composto di *vinaya*, delle regole di condotta religiosa per i «mendici» — non poteva aver presa né suscitar interesse in altri ambienti e fra altri costumi. E dato che

il grande mecenate del buddhismo era anche protettore dei Jaina e probabilmente di altre sette, e non meno dei Brahmani, non è probabile che il suo dharma universale fosse costituito di una disciplina o una dottrina specificamente ed esclusivamente buddhistica. C'è chi ha voluto concludere che si trattasse di precetti generici di buona condotta e di moralità (Senart e altri). Ma tale illusione perde di vista il fatto che questo imperatore, per quanto laico, si era incamminato verso l'illuminazione<sup>1</sup>, e che da questa sua esperienza o conversione data il suo zelo missionario e il suo mecenatismo, — ma non per il buddhismo soltanto, se anche per il buddhismo in prima linea. Un errore di principio è di rappresentarsi le varie correnti religiose dell'India, fiorite contemporaneamente, come rinchiusse in compartimenti stagni. Esse hanno un'ampia base comune; il centrale problema soteriologico è comune, un'importante massa di dottrine è comune. Ora il vasto substrato unitario per tutte le religioni dell'India antica<sup>2</sup> — substrato pratico e per conseguenza teorico, poiché in queste discipline di salvazione la teoria deriva dalla pratica psicologica — è lo Yoga. Esso è il cardine e l'orientamento direttivo — solo variamente interpretato nelle dottrine speculative — della via verso l'illuminazione del buddhista<sup>3</sup> come del jaina, del brahmano ortodosso nell'ultimo stadio di vita come del bhakta di Viṣṇu, dell'austero asceta śivaita come del padre di famiglia, guerriero o re che, pur rimanendo parte operante della società, impara a operare nella rinunzia intima al «frutto» dell'azione, a «unificarsi» nello *yoga*<sup>3</sup> per raggiungere, in mezzo alla contingenza, l'illuminazione, la palingenesi della propria umanità nell'universalità dell'Uomo-Verbo. Questa pratica e la teoria psico-fisiologica che ne deriva, si esprime in tutte le forme della religiosità indiana dell'epoca, e questo fondo comune darà luogo alle loro ulteriori fusioni nell'induismo. È questa interconfessionale disciplina di

<sup>1</sup> Aśoka afferma che tutte le religioni hanno la stessa essenza (*sāra*).

<sup>2</sup> Si ricordi che l' Illuminazione perfetta, la *sambodhi*, del Buddha stesso, nasce dall'esercizio dello *yoga* — se dobbiamo prestare fede agli antichi testi biografici.

<sup>3</sup> Tutte le sette, dice una proclamazione di Aśoka, tendono egualmente al superamento dei sensi e alla purificazione dello spirito (quella *cittavīśuddhi* che è l'impresa specifica dello *yoga*). Si cf. anche l'alto valore che Aśoka attribuisce alla *meditazione*, «superiore anche alla generosità».

trasformazione e sublimazione della coscienza, — essenzialmente pratica estatica, ma poggiata su una linea di condotta etica e ascetica —, non essendo legata a condizioni di tempo e luogo, ha le maggiori possibilità di espansione. Ma nessun'epoca e nessun'atmosfera era più predisposta a riceverla che l'atmosfera di fermento e sovrecitazione prodotta nel mondo ellenistico dai continui sconvolgimenti politici, sociali, etnici, dal volatilizzarsi degli antichi valori di gruppo e di classe e dalla ricerca di nuovi nell'intimità dell'individuo. Infatti, ogni volta che avremo a rilevare tracce di dottrine indiane nei documenti dell'epoca, le vedremo direttamente collegate a ideologie *yoga*<sup>1</sup>.

L'azione periferica del Buddhismo non cessa neanche dopo la caduta della dinastia Maurya e la reinstaurazione, per opera dei Sunga, del brahmanesimo come religione di stato<sup>2</sup>. Il re greco Menandro, la cui capitale era Śākala nel Penjab orientale e che intorno al 150 a. C. si spinse fino a Pātaliputra, si era convertito al buddhismo (se dobbiamo credere al *Milindapañha*). All'inizio del I sec. a. C. il buddhismo è diffuso in Battriana<sup>3</sup>. Il Nord e l'Ovest dell'India è in mani greche fino all'inizio della nostra era: e i dominatori si sono rapidamente assimilati, nei costumi e nella religione. Buddhista fu anche il re greco Agatocle. Sotto questi re induizzati fiorisce l'arte greco-buddhistica del Gandhāra: i numerosi artisti greci che affluivano alla loro corte per plasmare nelle forme occidentali l'iconografia simbolica della religione indigena, dovevano ripartire con un patrimonio d'ispirazioni nuove; non solo dall'Iran e dal prossimo oriente vengono le innovazioni formali e i nuovi valori ideologici nella plastica del tardo ellenismo, che, obliterando l'individualità delle antiche figure divine, volentieri impone ad esse caratteri e attributi di divinità universali, figurazioni dell'universo in forma umana.

La sfera d'attrazione del misticismo indiano sulle menti greche non si limita affatto al buddhismo. Anche il fascino della

<sup>1</sup> Delle *pratiche* degli ambienti gnostici sapiamo assai poco; ma le pratiche di cui riferisce Epifanio spesso ci richiamano allo *yoga* tantrico. Simone Mago esercita le *siddhi* caratteristiche dello yogin.

<sup>2</sup> Con Kaniṣka (seconda metà del primo secolo [?]) il buddhismo torna a dominare.

<sup>3</sup> Secondo un'informazione raccolta da Alessandro Poliostore.

*bhakti* viṣṇuitica aveva presa su di esse: fede ne fa la dedica con cui il bhagāvata Eliodoro figlio di Dione, dimorante a Takṣaśila come ambasciatore di Antialcida presso il re Śunga Bhāgabhadra, consacra un *garudadhvāja* «al dio degli dèi Vāsudeva»-Kṛṣṇa celebrato nella Bhagavad-Gītā, dio-universo che s'incarna in forma umana per instaurare in terra il Dharma e iniziare i suoi eletti allo Yoga, alla disciplina dell'intima «unione» divina, onde elevarli nella propria essenza trascendente di eterna luce, al *brahma-nirvāṇa*; dio creatore e dio salvatore in forza della sua unica potenza dal duplice indirizzo: il brahma, che genera il mondo e si individua nell'essere umano ove dimora sopito, ma risvegliandosi nello Yoga si esplica come gnosi e come amore universale, nell'individuo genera l'Uomo-Universo identico al dio e trascende il divenire della vita.

Quando il dominio scito-partico si sostituisce a quello greco, la continuità interrotta per un verso si ristabilisce per l'altro, attraverso l'Iran, col prossimo Oriente ove vanno formandosi le dottrine gnostiche, fra continui apporti nuovi e continue fusioni con antichi motivi di religioni indigene, ma sulla base di ideologie che col loro orientamento estraneo e sovrapposto a queste religioni, danno origine alle nuove correnti mitiche. Domina nel complesso di tali ideologie quella rappresentata dall'equazione Λόγος = "Ανθρωπος".

La costituzione dell'Impero Romano rivaluta le vie marittime di accesso all'India e vi intensifica il traffico<sup>4</sup>. Determinati in prima linea da interessi commerciali, i rapporti politici tra Roma e i monarchi di vari paesi indiani si traducono in una serie di ambasciate, di cui le prime (salvo quella diretta a Cesare) e più importanti sono dirette ad Augusto e a Claudio. Il viaggio, condotto in gran parte per terra, era pieno di disagi e richiedeva lunghe soste (gli ambasciatori del re Pāndya impiegarono quattro anni — in massima parte passati sul territorio dell'Impero — per giungere ad Antiochia). Ciò nonostante già al tempo di Strabone vi era commercio diretto tra l'India e l'Egitto. La scoperta dei monsoni avanti la metà del I sec. facilita enormemente questi

<sup>1</sup> L'intensità del traffico è attestata, tra altri, da Strabone, da Tolomeo e dal «Periplo del mare Eritreo».

rapporti: il viaggio è ridotto a pochi mesi. Nei grandi porti dell'Impero si stabiliscono colonie di mercanti indiani, i quali nei loro viaggi usavano portare con sè dei maestri di dottrina religiosa<sup>4</sup>. Nulla di strano che Dione Crisostomo incontrasse degli Indiani ad Alessandria. Da Alessandria e da Antiochia<sup>2</sup>, massimi centri commerciali e culturali sin dall'inizio dell'epoca ellenistica (e che già avevano accolto i missionari di Aśoka) i nuovi movimenti religiosi irraggiano nell'Egitto e nella Siria, onde provengono i più antichi documenti delle speculazioni religiose intorno all'Anthropos-Logos. E se qua e là sentiamo di gruppi di ginnosophisti residenti nel territorio dell'Impero, se la biografia romanzzata di Apollonio di Tiana ne localizza un'importante colonia in Etiopia, si tratta evidentemente di mercanti fissati in centri di commercio e passati poi a vita religiosa — secondo il corrente costume indiano —; gli yogin come tali non avevano nessuna ragione di emigrare. L'obbiezione che i mercanti sono mediocri latori di beni religiosi poggia su un errore di prospettiva storica: i mercanti indiani non si reclutavano dalle classi meno colte o meno interessate alla vita religiosa, ma dalle comunità religiose

<sup>1</sup> Cf. Burnouf, *Introduction* I p. 315 sg. (*Divyāvadāna*); Lassen, *Ind. Altertumskunde* II p. 579.

<sup>2</sup> Non va dimenticata la parte che in questi scambi ebbe l'Arabia, ove da tempi remotissimi v'erano state colonie mercantili indiane; già nel 165 a. C. essa era (col porto di Aden) il principale luogo d'accentrato degli scambi commerciali dell'India coll'Occidente (Alessandria), porto di sbarco di mercanti e merci (cf. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World*<sup>2</sup>, 1926, p. 94). Antiochia è il punto d'arrivo di una delle principali strade di questo commercio (punto di partenza era Purusapura o Barygaza). Nel I sec. d. C. gli Arabi sono i principali intermediari del commercio tra l'Oriente asiatico e quello romano (cf. Herrmann, *Verkehrswege zwischen China Indien u. Rom*, in Haas, *Scherlein der Wissenschaft* 1922, p. 158). Non sono senza importanza le vie seguite dalle correnti religioso-speculative che accompagnavano quelle commerciali: infatti la strettissima analogia nello schema fondamentale della dottrina dei Naasseni, e anche dei termini in cui è formulata, con quella di Monoimo (cf. Ippol., *Refut.* VIII 12, 6 sgg. con V 6, 59 sg. e X 9, 92 sgg.; VIII 12, 20 sgg. con V 6, 63 sgg.; VIII 12, 23 sgg. con V 9, 29 sgg.: VIII 12, 25 sgg. con V 8, 19 sgg.; VIII 13, 45 sgg. con V 8 p. 150, 59 sgg.: VIII 13, 67 sg. con V 7, 97 sgg. e con V 9, 6-12; e VIII 15 con V 10, 42-47) rivela che lo gnóstico arabo e gli gnóstici della Siria operano con gli stessi motivi ideologici — troppo specifici e troppo specificamente formulati per poter provenire da fonti diverse. Una tradizione leggendaria araba traccia il seguente itinerario di Hermes (—Logos!): venuto dall'India, lascia il discepolo Asclepio in Babilonia e si reca in Egitto.

cui i precetti di vita impedivano di esercitare altri mestieri: dunque in prima linea tra i Jaina, e anche tra i buddhisti. Si tratta di circoli in cui la vita religiosa era più attiva, più intensa e — quel che non meno conta — più orientata verso la propaganda missionaria.

Presso i Jaina si sono conservati con notevole fedeltà gli elementi di un antichissimo patrimonio spirituale. Alla loro arte religiosa appartiene quella rappresentazione del cosmo con le sue varie sfere in figura umana — figura femminile su cui sono collocate in serie lettere e cifre<sup>1</sup> —, singolare espressione grafica dell'antico concetto della Vāc cosmica, e che sembra un prototipo dell'Aletheia di Marco.

Lo yoga conserva nelle sue ideologie mitiche, strettamente legate alla tecnica, cui servono da schemi meditativi, antichissime concezioni psico-fisiologiche e cosmologiche a un tempo. Centro di queste ideologie è la figura dell'Uomo universale, e particolarmente nel suo aspetto di Vāc=brahman. Già in un inno ṛgvedico (I, 164) Vāc era cantata come l'oceano celeste, onde scendono le acque dalle quali le quattro regioni del mondo hanno esistenza e vita. (Di quest'oceano celeste la leggenda buddhistica ha fatto il lago Anavatapta situato alla cima del mondo e dal quale sgorgano quattro fiumi nelle quattro direzioni dello spazio<sup>2</sup>). Nei più antichi testi upaniṣadici si incontra la versione microcosmica di questa costruzione: il brahman ha quattro « piedi », che sono quattro funzioni vitali, vista, udito, respiro = olfatto e voce (cf. Chāndogya-Up. III, 18, 2). È caratteristico per il pensiero indiano questo più antico tipo di classificazione, che non corrisponde affatto alla nostra classificazione dei sensi: non di « sensi » infatti nel nostro significato del termine si tratta, ma di funzioni vitali-organiche, chiamate *prāṇāḥ* perchè tutte sono informate dalla forza vitale, *prāṇa*). Ora l'ideologia corrente in quegli antichi testi è che nelle funzioni vitali che costituiscono l'or-

<sup>1</sup> Riprod. in Kirsch, *Kosmographie der Inder*, e in Haas, *Scherstein der Witwe*.

<sup>2</sup> La leggenda del lago Anavatapta nel suo rapporto col simbolismo della colonna di Sarnath è studiata da J. Przyłuski, *Le symbolisme du pilier de Sarnath, Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymond Linossier*.

ganismo dell'individuo, il brahman è occultato, perché determinato, specificato, diviso: la manifestazione del brahman nella sua forma propria, la trasfigurazione dell'individuo nell'essere universale, può essere raggiunta attraverso la riunione, rifusione delle funzioni vitali nella loro originaria unità, e questa *riunione* è realizzata appunto nell'esercizio dello yoga. Base di questa ideologia è evidentemente il concetto della spartizione del *Puruṣa*, e della sua ricostituzione. Un altro schema ideologico proveniente da quest'ordine d'idee — molto antico anch'esso, giacchè, come ho mostrato altrove, è già rappresentato nell'*Atharva-Veda* — è il seguente: dalla suprema sfera della sua realtà immanifesta — localizzata microcosmicalemente alla sommità del cervello — il brahman, in forma di splendente serpe, discende nell'organismo micro- e macrocosmico, dividendosi in esso nelle tre sfere sovrapposte dominate da tre centri di coscienza (base di questa concezione è la rappresentazione dell'uomo cosmico che empie di sè il «trimundio», cielo atmosfera e terra). Nell'«infimo centro» — centro della terra cosmicamente, centro della generazione fisiologicamente — la trascendente potenza del brahman, lo splendente serpe, è sopito. Nello yoga (la cui premessa indispensabile è il *brahmacarya*, la continenza assoluta) esso si risveglia e risale — in direzione opposta a quella della sua discesa nella contingenza — ascendendo via via oltre il terzo centro alla sommità del cervello, attraverso la porta celeste del *bramharandhra*, al regno immanifesto della sua unità universale esente da ogni determinazione. Così il *Puruṣa*-figlio, il brahman manifestato, «espresso», torna ad immedesimarsi col trascendente «inespresso» Uomo-Verbo.

(Nell'ulteriore ideologia yoga lo schema si arricchisce di particolari simbolici. I centri, moltiplicati a sette, sono rappresentati da fiori di loto. Il «sommo centro» alla cima del cervello è il luminoso loto dai mille raggi, e su ciascuno dei suoi petali è iscritto l'intero alfabeto — la realtà verbale nella sua inespressa totalità —; mentre i «loti» che rappresentano i centri inferiori hanno un numero limitato e decrescente di petali che portano ciascuno un segno-sillaba: è la realtà verbale del brahman nella sua differenziazione. Dal cervello si diramano le fiumane (*nadi*) della forza vitale che attiva le funzioni organiche e che nello

yoga va concentrata e spinta in alto fino a tornare alla sua scaturigine).

Questa complessa ideologia psico-fisiologica e cosmologica si riflette assai fedelmente nella dottrina dei Naasseni qual'è riportata da Ippolito (ove costituisce il motivo conduttore e il criterio della singolarissima interpretazione di frasi bibliche, di misteri pagani e persino di passi omerici).

La loro dottrina del *Ἄργος* = "Ανθρωπός si traduce infatti in rappresentazioni mitiche, psico-fisiologiche e cosmologiche. Il Verbo da essi venerato è, come abbiamo già visto, il Macrantropo, Padre e Figlio a un tempo. Rappresentano questo Verbo in forma di serpente (*Naas*), e perciò si chiamano Naasseni (V, 9, 64 sgg.). Nella suprema sfera, ove padre e figlio sono identici (cfr. V, 9, p. 166, 18-19), sono l'Anthropos «dai molti nomi, dotato d'innumerevoli occhi»<sup>1</sup>, la Parola divina onde è rivelata la Grande Potenza (V, 9, 22-23), il serpente è il fluido essere; e nulla di quanto esiste, mortale o immortale, animato o inanimato, esiste senza di lui (*ibid.* 71-74). È l'acqua al disopra del firmamento, cui si riferisce il Redentore parlando dell'acqua di vita eterna. Da quest'acqua ogni natura riceve la propria essenza (*ibid.* 103-118). Nell'universo che è posto sotto di lui egli penetra per ogni dove, in quanto sgorga dall'Edem (evidentemente dalla «fluida essenza» superna) e si scinde in quattro origini. Edem infatti è il cervello; παράδεισον δέ εἶναι νομίζουσι τὸν μέχρι μόνης τῆς κεφαλῆς ἀνθρώπον. Le quattro origini nelle quali si scinde il fiume che sgorga dall'Edem, ossia dal cervello, sono l'occhio, l'udito, l'olfatto = respiro e la bocca — cioè la voce, perchè considerata in quanto da essa procede la predicazione (V, 9, 65-103). E solo in questo aspetto, cioè nella dottrina salutare, egli stesso si manifesta quaggiù: si ode la voce (*φωνή*) del «determinato», ma nessuno conosce la sua «forma» caduta giù dall'«indeterminato»<sup>2</sup> (V, 8, p. 154, 10-11. Nella sua «discesa» e «determinazione» egli si distingue dunque in in *φωνή* e *εἰδος*). La «caduta» dell'Adamante, dell'«Uomo interno», attraverso le sfere

<sup>1</sup> Antichi attributi del vedico Puruṣa-Vāc (cfr. RV I 164, 46; X 90 1; sopra p. 179).

<sup>2</sup> Si osservi la caratteristica trasformazione della frase Giov. V 37.

stratificate dell'individuo e analogamente del cosmo (egli è chiamato «Κορύβας» dai Traci e dai Frigi δι τῆς καρυφῆς ἀνωθεν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ πάσας τὰς τῶν ὑποκειμένων διερχόμενος ἀρχὰς<sup>1</sup> πᾶς καὶ τίνα τρόπον κατέρχεται οὐ νοοῦμεν V, 8, p. 154, 3-8), è dunque interpretata come discesa dalla zona suprema del cervello ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ χαρακτηρίζεται (V, 7, p. 146, 91 p. 148, 99) — chiamata anche ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ζόντων — fino alla zona della generazione, che, come vedremo, è pareggiata con la terra. — «È della sua riascesa, cioè della rigenerazione» i Naasseni parlano riferendosi a una porta celeste (V, 8, p. 156, 29 sgg.), alla «terza porta» nella quale essi, soli veri cristiani, attuano il mistero (V, 9, p. 174, 24-26, V, 8, p. 158, 66 sg.). Le parole di Gesù «Io sono la Porta» sono attribuite all'ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἀνωθεν κεχαρακτηρισμένος τέλειος ἄνθρωπος (V, 8, p. 156, 48-50). L'Anthropos che si rigenera è quindi, come già abbiamo visto, nello stesso tempo l'entità redentrice). È l'inversione dell'indirizzo del suo movimento che lo rende dio (V, 8, p. 158, 68-69), liberandolo dal corpo in cui ferve la guerra, poiché questo plasma è foggiato di elementi nemici<sup>2</sup> (V, 8, p. 156, 37-38). Egli è il grande ὕκεινός che sgorga dal perfetto uomo (V, 8, p. 156, 44 sgg.); ma può anche rifluire in alto, in direzione inversa a quella della sua discesa: il suo flusso discendente è la nascita umana, il flusso ascendente la nascita divina, la rinascita spirituale (V, 7, p. 148, 12 sgg., 21 sg.). Questo Giordano rifluente in alto è chiamato il tricorpore *Gerione*, perché fluisce (in alto) procedendo dalla terra (ώς ἐκ τῆς ρέοντα Γηρυόνην, V, 8, p. 150, 53); «quanto nacque in lui è la vita» (corrente interpretazione gnostica dei versi del Prologo Giovanneo), cioè l'ineffabile nascita dei perfetti. La rigenerazione si compie mediante il passaggio attraverso la «porta celeste» — l'alta sorgente della fiumana ov'essa, riunita, torna a sfociare nell'Uomo superno. Lo spirituale rigenerato è in tutto o per tutto identico all'*Αρχάνθρωπος* (cf. V, 8, p. 152,

<sup>1</sup> Queste zone sottogiacenti sono anche il corpo cosmico (cfr. V 9, 74).

<sup>2</sup> La pretesa interpretazione di Giobbe 40, 27 non ha nessun rapporto con questo passo: il senso è completamente diverso. Cfr. invece il frammento di Megastene I 24 p. 44, 19 sgg.

88-90). Il Verbo in noi è infatti occultato, celato, recondito in quel recesso del nostro essere ov'è fondata la radice di ogni cosa. Qui esso è un punto non-dimensionale, noto solo ai peumatici: ma nel suo graduale progresso si estende ad una vastità inconcepibile, che è il regno dei cieli (V, 9, p. 198, 29-33)<sup>1</sup>. Condizione essenziale di questo processo di intima inversione e trasfigurazione è l'assoluta castità, cui — al pari degli yogin — sono votati i Naasseni (V, 9, 61-63).

Per una così precisa concordanza di rappresentazioni così specifiche ed elaborate è difficile cercare la spiegazione in coincidenze casuali. E nessuno certo vorrà sostenere che tutte queste concezioni si siano potute dedurre dalla leggenda biblica dei quattro fiumi (anche la più antica mitologia indiana derivò probabilmente da fonte babilonese questo motivo che poi la speculazione sul Puruṣa trasformò nel mito psico-cosmologico)<sup>2</sup> e dall'immagine evangelica della «porta». E la questione non è di secondaria importanza, giacchè queste concezioni non sono già una sovrapposizione separabile dal mito speculativo dell'Anthropos-Logos, ma gli sono indissolubilmente connesse, allo stesso modo come sono connesse in India al mito del Puruṣa-brahma. E ciò fornisce una conferma decisiva per la nostra ipotesi sull'origine della doppia entità rappresentata dall'equazione alessandrina.

Concludendo possiamo dunque asserire che il complesso ideologico rappresentato dall'equazione "Ανθρωπος = Λόγος proviene dal pensiero indiano, ove forma il centro di una corrente speculativa documentata in tutto il suo sviluppo, e ove sin dall'epoca vedica inerisce in ispecie agli ordini d'idee dello yoga; che, tra-

<sup>1</sup> È il corrente motivo yogico e upaniṣadico del brahman che, celato in noi in forma minima, impercettibile, «come un granello atomico», nella mistica trasfigurazione si estende a una vastità smisurata, «più grande di questi mondi» (cf. Chānd.-up. III 14, 3, e ancora Maitri-Up. VII 11, 4 l'«atomo dell'atomo» che via via si estende nella sua ascesa e «quando esce» è l'«entità materna», Vāc) adattato alla parabola evangelica del granello di senape.

<sup>2</sup> Anche Filone d'Alessandria, che conosceva ginnosofisti indiani (*Quod omnis probus*, ed. Mangey II 456, cfr. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 283), si è valso, se anche in misura molto più limitata, del loro mito per interpretare allegoricamente, alla stregua della nuova ideologia del Logos, l'antica leggenda biblica: Edem è la Σοφία divina, da cui scaturisce la sorgente del λόγος (ripetutamente nelle *Allegorie*, e *De somn.* II 242).

smesso nel prossimo Oriente ellenistico a varie riprese e specialmente per tramite di missionari buddhisti e asceti yogin profesi-  
anti varie dottrine, dette luogo alla formazione dell'ideologia  
centrale della religiosità ellenistica, che si propagò così nel patri-  
monio speculativo del cristianesimo come in quello delle varie  
religioni misteriosofiche del tardo paganesimo e nelle dottrine  
mitico-psicologiche, più o meno cristianizzate, degli gnostici.

*Roma.*

MARYLA FALK

## URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DES BEGRIFFES TABU

Den Begriff Tabu hat Cook als erster 1777 auf Tonga, einer Südseeinsel, kennen gelernt, er sagt über seine Bedeutung: « Tabu has a very comprehensive meaning, but in general signifies that a thing is forbidden being applied to all cases, where they are not to be touched. » — Nach Northcote W. Thomas in der der Encyclopaedia Britannica<sup>1</sup> fasst der Begriff Tabu nur: a) den heiligen oder unreinen Charakter von Personen und Dingen, b) die Art der Beschränkung, welche sich aus diesem Charakter ergibt, c) die Heiligkeit oder Unreinheit, welche aus der Verletzung dieses Verbotes hervorgeht. Das Gegenteil von Tabu heisst in Polynesien «noa», was gewöhnlich oder gemein bedeutet.

Es fehlt heute trotz vieler wertvoller Werke über Tabusitten noch eine klare Einsicht über den Ursprung dieses Begriffes, weil der Begriff sich von seiner Ursprungsanschauung löste und durch Uebertragung auf andere Verhältnisse komplizierter wurde.

Um den Ursprung dieses Begriffes festzustellen, muss man sich über sein Wesen klar sein. Von der Anschauung, die den Begriff bildete, muss ein starker Anreiz zur Berührung ausgegangen sein. Die Anschauung muss die widersprechendsten Eigenschaften besessen haben, sie muss gefährlich und heilig, sie muss aber auch unrein gewesen sein. Wo finden wir eine derartige Anschauung? Ich fand sie in den wechselnden Zuständen des Frauenkörpers, und es ist zu untersuchen, ob aus diesen wirklich das Tabusystem herzuleiten ist.

Der sexuelle Trieb, nach Freud — der Lebenstrieb — gibt und gab zu allen Zeiten den stärksten Anreiz zur Berührung. Da

<sup>1</sup> Northcote W. Thomas, « Encyclopaedia Britannica », II Auflage, 1911.

der Mann nicht, wie das Tier, an bestimmte Zeiten seiner sexuellen Betätigung gebunden ist, wäre sein Geschlechtstrieb gewiss oft ausgeartet, wenn die Wechselzustände der Frau nicht früh eine Gefühlshemmung bewirkt hätten, die frühzeitig eine gewisse Disziplinierung dieses Triebes erzwang. Wie wirkten nun diese verschiedenen Zustände, Menstruation und Schwangerschaft auf das Gefühlsleben des Mannes, welche Schlussfolgerungen entstanden aus dieser Wirkung und beinflussten sein Handeln? Blut ist nicht nur bei Faust ein ganz besonderer Saft, es flösst auch heute noch, besonders sehr jungen Kindern Furcht ein. Wie mussten diese so plötzlich auftretenden Blutungen der Frau auf die nackten und noch erkenntnisarmen Naturmenschen wirken? Auch hier wird eine Erklärung gesucht worden sein, die dem Denk- un Erkenntniskreis jener Zeit entsprach. Die plötzlichen Blutungen wurden, wie Tod und Krankheit, dem Einfluss unheimlicher, dämonischer Mächte zugeschrieben, auch von den Frauen selbst; das zeigen die Sitten, die bei vielen Naturvölkern Südamerikas beim Eintreten der ersten Menses beobachtet wurden. Die Mädchen müssen völlig isoliert in dunklen Käfigen verharren, sie dürfen weder von der Sonne beschienen werden, noch die Erde berühren, ja sie dürfen sich selbst nicht berühren, sie erhalten ein Stäbchen, mit dem sie sich kratzen können. Frazer gibt im *Goldenen Zweig*<sup>1</sup> eine Fülle von Beispielen, die zeigen, dass die Angst vor einer unheimlichen Macht diese Sitten geschaffen hatte. Es fehlt auch nicht an Versuchen, diese böse Macht auszutreiben. Das Mädchen wird bei den Uaupes in Brasilien, nachdem es einen Monat isoliert war und nur ein wenig Brot und Wasser erhielt, in den Kreis seiner Verwandten geführt, die es mit einer Schlingpflanze schlagen mussten, bis es bewusstlos hinfiel. Beim Ende der Periode musste der Medizinmann Beschwörungen über das Mädchen und die wertvollen Gegenstände sprechen, mit denen es in Berührung gekommen war. Ohne diese Prozedur mussten sie vernichtet und vergraben werden. Bei einer solchen Denkeinstellung ist es verständlich, dass die Frau in dieser Zeit gemieden wurde, dass es ihr oft untersagt war, ihre Arbeit auf dem Felde und in der Küche auszuführen,

<sup>1</sup> Frazer, *Der goldene Zweig*, Bd. 2, 365 f. Stuttgart 1925.

da das Feld nicht gedeihen, die Nahrung verderben würde. Besonders gefahrsvoll war ihre Berührungen in dieser Zeit für den Mann. Die Angst vor der Uebertragung dieses Zustandes schuf den Begriff Tabu. Das Gefühl erkenntnisarmer Naturvölker empfand die Blutausscheidung als gefährlich und unrein und ihr Verstand warnte sie vor der Berührung, weil sie diesen Zustand durch Berührung für übertragbar hielten. Shortland<sup>1</sup> hebt bei den Polynesiern als erstes Tabu das Tabu hervor, das sich auf die bei der Menses gebrauchten Tücher der Frauen bezieht. Er übersetzt hier *tabu* sogar mit *sacer* heilig. Das zweite von ihm erwähnte Tabu war, sich nicht an die Wand des Hauses zu lehnen, weil die Frauen die Gewohnheit hatten, die Tücher zwischen die Binsenwände des Hauses zu stecken. Best<sup>2</sup> erwähnt von den Maori, dass die Frauen dieses Stammes Moos, mit welchem sie das Menstrualblut auffingen, an einer unbekannten Stelle im Walde vergruben, niemand durfte das *kope* schen. Eine Verletzung dieses Tabus hätte für die Frauen eine grosse Erniedrigung bedeutet. Das leitet zu ganz anderen Vorstellungen über, die sich möglicherweise bei Frauen über das Menstrualblut bildeten. Sein Aufhören beim Beginne der Mutterschaft hat es naturgemäß im Denken mit der Geburt des Kindes in Verbindung bringen müssen und auch die Vorstellung erzeugt, das Kind entstehe aus diesem Blute. Die Maori<sup>3</sup> empfanden diese Ausscheidungen als eine Art menschlicher Wesen. So zeigen diese Beispiele, dass das Denken dem Menstrualblut oft ganz entgegengesetzte Eigenschaften zulegte, dämonisch-furchtbare und wervoll-heilige. In kalifornischen Mythen tötet Rauchen mit Menstrualblut den Gegner. Ploss-Bartels, *Das Weib*<sup>4</sup>, zeigt das Menstrualblut als Zaubermittel zu bösen und guten Zwecken.

Es ist hier nicht der Zweck, alle Vorstellungen, die sich mit dem Menstrualblut verbanden, aufzuführen. Es ist wichtig zu betonen, dass die Berührung der Frau in der Zeit der Menstruation gefahrbringend erschien. Die Frau gilt in diesem Zustande bei allen Naturvölkern als unrein, isoliert sich in dieser

<sup>1</sup> R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig 1930, S. 217.

<sup>2</sup> nach Lehmann, S. 218.

<sup>3</sup> Lehmann, S. 217.

<sup>4</sup> Ploss-Bartels, *Das Weib*, Bd. I, S. 328, Leipzig 1895.

Zeit oft selbst. Auch bei den meisten Kulturvölkern verbietet die religiöse Sitte die sexuelle Berührung der Frau während dieser Periode, gestattet sie erst nach ihrer Beendigung, wenn bestimmte Reinigungssitten ausgeführt sind. Das Material, das Ploss-Bartels darüber zusammengestellt hat gibt einen Ueberblick über die Sitten, welche dies Denken bei den Kulturvölkern schuf und bis in unsere Zeit erhielt, wo die hygienische Forderung die religiöse ablöste.

Während der Zustand der Menstruation die erwähnten Vorstellungen und Sitten schuf, regte der Zustand der werdenden Mutter Fantasie und Denken in ganz anderer Weise an. Auch in diesem Zustand wurde die Frau tabu, = geschlechtlich unbefürbar, aber das heilige Mysterium des werdenden Lebens machte sie nicht tabu im Sinne von gefährlich und unrein. Das geht aus den mit diesem Tabu verbundenen Sitten hervor, über die wir bisher leider nur wenig genauere Schilderungen haben. Malinowski gibt in *Geschlechtsleben der Wilden*<sup>1</sup> von den Trobiantinseln einen ausführlichen Bericht über die Behandlung der Frau im Zustande werdenden Muttertums. Die werdende Mutter muss, vornehmlich bei der ersten Schwangerschaft, verschiedene Zeremonien durchmachen, bei denen sie von weiblichen Verwandten umgeben ist, die ein Gewand für sie anfertigen, das durch magische Sprüche geweiht wird. Die Frau ist für den Mann streng tabuiert. Auch von den Bantus<sup>2</sup> wird strenge Trennung von Mann und Weib vom frühen Stadium des Muttertums an berichtet. Von den Maori<sup>3</sup> wird gesagt, dass in früheren Zeiten sich die werdende Mutter, begleitet von zwei Wärterinnen, in eine Schutzhütte begeben und dort bleiben musste, die in einiger Entfernung vom Dorf errichtet und streng tabuiert war. Die Unbefürbarkeit war bereits auf das Nichtbetreten des Platzes übertragen worden. Selbst die Wärterinnen waren tabuiert, sie durften ihr Haus nicht betreten, um nicht gefährliche Einflüsse zum Tabuhause zu bringen. Die Sorge um das werdende Leben, das, wie Shortland zeigt, als ausserordentlich heiliges Objekt auf die Welt kommt, schuf diese Berührungsverbote.

<sup>1</sup> Malinowski, *Das Geschlechtsleben der Wilden*, Leipzig u. Zürich, S. 151 f.

<sup>2</sup> »Encyclopaedia of Religion und Ethics«, S. 634.

<sup>3</sup> Lehmann, S. 220.

Die so oft erwähnte Zwiespältigkeit des Tabubegriffes, die aus der Verschiedenheit der beiden Zustände, die ihn schufen, hervorging, zeigt sich auch in der Behandlung der Wöchnerinnen. Obwohl die werdende Mutter für das Gefühl heilig war, wandelte sich diese Empfindung, als bei der Gebärenden nach der Geburt die gefürchteten Ausscheidungen wieder auftraten. Sie wurde wie die Menstruierende unrein und ist es bei den meisten Naturvölkern heute noch, weshalb die Geburt bei ihnen nicht im Hause erlaubt wurde. In der Südsee wird das Geburtshaus sogar verbrannt; daher vermied man die Geburt im eigenen Hause. In Hawaii zogen sich die Frauen nach der Geburt zehn Tage in die Wälder zurück, um von niemand gesehen zu werden.

Ploss-Bartels<sup>1</sup>, führt Sitten an, welche die gleiche Vorstellung bei Kulturvölkern zeigen. Im alten Athen war nach dem Ritus der brauronischen Artemis die Kindbetterin unrein, so dass, wer sie mit der Hand berührte, von den Altären ausgeschaltet war, wie derjenige, der einen Mord begangen hatte. Auch Pythagoras mied die Berührung der Toten und der Wöchnerinnen als eine Befleckung. Der Tod, der nach dem Glauben vieler Naturvölker, durch bösen Zauber verursacht wird, erregte also die gleichen Furchttempfindungen wie die Wöchnerin und die Menstruierende, so dass der durch sie erweckte Vorstellungskreis auf ihn leicht übertragen wurde. Bei den Monumbos in Deutsch-Neuguinea<sup>2</sup> wird wer einen Feind im Kampfe getötet hat unrein, wofür das gleiche Wort gebraucht wird wie für die Frau während der Menstruation und des Wochenbettes. Er darf, wie diese ihr Gebärhaus, sein Klubhaus nicht verlassen, darf niemand berühren, weil seine Berührung Geschwüre verursachen würde und muss sich, wie die Menstruierende und die Wöchnerin, durch Waschungen und andere Zeremonien entsühnen. Cook berichtet, dass Frauen, welche den Leichnam des Häuptlings gewaschen hatten mit tabu — *matte*<sup>3</sup> (*matte* ist ein Wort, das nach Rivers<sup>4</sup> Krankheit und Tod bedeutet) bezeichnet wurden und ihre Speise nicht berühren durften. Sie mussten monatelang gefüttert werden.

<sup>1</sup> Ploss-Bartels, *Das Weib*, Bd. II, S. 11.

<sup>2</sup> Frazer, *Taboo*, 1911, S. 51.

<sup>3</sup> Lehmann, S. 230.

<sup>4</sup> nach Lehmann, S. 225.

Es gab auch Fälle, in denen ihnen nur die Nahrung hingestellt wurde, die sie dann liegend, mit dem Munde zu erfassen suchten. Eine Berührung der Speise hätte diese gefahrbringend für sie selbst gemacht. Dass ähnliche Vorstellungen mit dem Kranken verbunden wurden, zeigt das Wort *matte*. Auch die Krankheit war nach oft bezeugten primitiven Glauben durch dämonischen Einfluss in Menschen eingegangen. Als Häuptling Rangibu auf Neu-Seeland an Fieber erkrankte, erklärte der Tohunga (Priester), ein Atua sei vom Himmel in den Häuptling gefahren, der daher in strengem Sinne tabu wurde. Ausser seinen Familienangehörigen und dem Tohunga durfte niemand in seine Nähe kommen. Was er benutze oder auch nur berührte, wurde tabu. Wie streng er selbst dieses Verbot empfand und seinen Bruch fürchtete, zeigt folgender Vorfall<sup>1</sup>. Ein Missionar brachte ihm in einer Kalabase Reiswein und wollte, als er getrunken hatte, sie wieder füllen, was den Häuptling in die grösste Aufregung brachte, weil er durch den Bruch des Berührungstabus am gleichen Tage zu sterben glaubte.

Bei einer solchen Gefühlseinstellung war es natürlich, dass auch die Begräbnisstätten tabu wurden: das Verbot des Berührens erweiterte sich zum Verbot des Betretens. Selbst Cook komme einen solchen Platz nicht betreten<sup>2</sup>, er wurde durch die Taburufe der Eingeborenen zurückgehalten. Lehmann gibt in seinem Werke noch Tabus, welche zeigen, dass jede Art Berührung eines toten Körpers dieselben Furchtvorstellungen erregte, welche mit der sexuellen Berührung der Frau zur Zeit der Menstruation verbunden waren, und daher die gleichen Tabus erzwang. Andere Tabus ergeben mehr eine Parallele zu den Verboten, welche der Zustand des werdenden Muttertums gegen die sexuelle Berührung geschaffen hatte. Es gab in der Südsee überall religiöse Figuren, die wie Lehmann<sup>3</sup> sagt, nicht selbst als Götter aufgefasst wurden, sondern als « zeitweilige Wohnsitze der übersinnlichen Wesen », die in sie eingehen konnten. Diese Figuren waren für alle Uneingeweihten streng tabuiert, die dauernde Berührung machte auch ihre Träger heilig und unterwarf sie verschiedenen Tabus, wie

<sup>1</sup> Lehmann, S. 227.

<sup>2</sup> Lehmann, S. 231.

<sup>3</sup> Lehmann, S. 242.

ja auch die Begleiterinnen der werdenden Mutter mit tabuiert wurden. Auch der Boden, auf welchen ein Götterbild ausserhalb des Tempelbezirkes fiel, wurde in bestimmtem Umkreis tabu im Sinne von unbetretbar; er konnte erst nach einiger Zeit durch Zeremonien des Oberpriesters enttabuiert werden. Eine sehr eigenartige Mischung der Ehrfurcht- und Furchttabus zeigt folgender Bericht<sup>1</sup>: Auf Hawaii galt das Holz, aus dem eine berühmte Götterfigur geschnitten war, für so gefährlich, dass jeder, der etwas genoss, was mit einem Splitter dieses Holzes in Berührung gekommen war, sterben musste. Tempel und Tempelbezirke waren wie Begräbnissstätten streng tabuiert. Ihr Betreten war auf Samoa nur mit Opfergaben erlaubt; in ihrer Umgebung durfte weder gelärmt, noch gearbeitet werden. Was auf ihnen wuchs, war diesem Tabu unterworfen und durfte nicht abgehauen werden. Auf Hawaii<sup>2</sup> und den Marquesas wurden Frauen und gewöhnliche Leute oft mit dem Tode bestraft, wenn sie die heiligen Stätten betraten, ja nur den Fuss auf den Schatten setzten, den diese Stellen warfen.

Die angeführten Beispiele zeigen bereits eine Durchdringung der aus zwei verschiedenen Anschauungen entstandenen und begründeten Tabuvorstellungen; die Berührung Kranker und Toter machte wie die Berührung der Menstruierenden gefahrbringend unrein, das Heilige aber wurde durch die profane Berührung verunreinigt und verlangte Sühne. Furcht vor dem gefährlichen, dämonischen und Ehrfurcht vor dem heiligen Zustand der Frau haben sie in diesen Zeiten unberührbar für das sexuelle Verlangen des Mannes gemacht und dadurch den so zwiespältigen Begriff Tabu geschaffen, der wie jeder ausgebildete Begriff leicht auf Zustände übertragbar war, welche, wie die Beispiele es zeigen, Gefühl und Denken in ähnlicher Weise beindruckten.

Es ist sehr merkwürdig, dass auch jeder Neubau, Haus oder Festung für alle tabuiert war. Junge unverheiratete Mädchen mussten zuerst die Schwelle überschreiten und die Sprüche des dabei anwesenden Priesters (Tohungas) weisen auf das weibliche Element hin, das dabei ist das Tabu aufzuheben<sup>3</sup>. Es gibt auch

<sup>1</sup> Lehmann, S. 246.

<sup>2</sup> Lehmann, S. 249.

<sup>3</sup> Lehmann, S. 118.

besondere Tabus für Frauen, die teils zum Schutz der Frau, teils aber auch zum Schutz des Mannes entstanden sind<sup>1</sup>. Die Begrünisplätze sind für Frauen tabuiert, sie müssen sogar, wenn sie in ihre Nähe kommen, sich in ein grosses Tuch einhüllen. Jeder Haus- oder Bootsbauplatz war für Frauen tabu, sie durften nicht einmal in seine Nähe kommen, weil das Verlust der Arbeitskraft des Mannes verursachen würde. Auch die Mahlzeit des Mannes war für die Frau tabu, seine Trinkschale und seine Essgeräte. In Hawaii<sup>2</sup> durften die Frauen ihre Speisen nicht auf dem gleichen Feuer kochen. Die Königin durfte sich bei Besuch eines europäischen Schiffes erst zum Mahle setzen, als ihr Gatte es verlassen hatte. Kapitän Steen Bill fand auf Hawaii in der Haifischbai eine Höhle mit einem Götzenbild, welche nur Frauen betreten durften, die aber für Männer tabu waren.

Eine bedeutende Erweiterung erfuhr der Tabubegriff durch die Bildung eines neuen Begriffes, auf den der ganze Vorstellungskreis leicht übertragen wurde, weil ein paralleles Denken ihn geschaffen hatte. Neben Zuständen, wie Menstruation, Geburt, Tod haben auch machtvolle Eigenschaften und der durch sie errungene Erfolg ihrer Träger das Erklärungsbedürfnis erkenntnisarmer Menschen sehr angeregt. Immer erfolgreiches Handeln, Glück in allen Unternehmungen, die den Einzelnen durch persönlichen Mut und Intelligenz aus der Masse herau hoben, mussten für das Erkenntnisbedürfnis auch eine anschauliche Erklärung finden und fanden sie in Polynesien im Manabegriff. Diese Gefühls- und Denkeinstellung schuf bei den Naturvölkern Amerikas andere Namen, orenda, manitu für die Anschauung des dauernden Erfolges. Ueber diesen Begriff des « ausserordentlich Wirkungsvollen » ist viel geschrieben worden. Lehmann<sup>3</sup> stellt es in seinem Werke bei den Südseevölkern zusammen. Ein etwas späterer Beitrag ist « Neue Forschungen zum Manabegriff » von Richard Thurnwald<sup>4</sup>. Lehmann und Thurnwald weisen auch auf die enge Verbindung des Manabegriffes mit den Tabuvorstel-

<sup>1</sup> Lehmann, S. 168.

<sup>2</sup> Lehmann, S. 260.

<sup>3</sup> Lehmann, *Mana, der Begriff des ausserordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern*, Leipzig 1923.

<sup>4</sup> Richard Thurnwald, *Neue Forschungen zum Manabegriff*, Archiv für Religionswissenschaft, XXVII, 1929, S. 93 ff.

lungen hin. Daher ist es wichtig zu untersuchen, aus welchen Gründen dieser Vorstellungskreis mit dem Manabegriff verbunden wurde. Da Mana das ausserordentlich Wirkungsvolle bezeichnete, kann es nur aus der Anschauung dauernd erfogreicher Handlungen entstanden sein, die durch ein Etwas, eben das Mana erklärt werden konnten, das in den Handelnden eingegangen war, das ihn aber auch verlassen konnte, was durch Unglück und Erfolglosigkeit sichtbare wurde und oft genug mit Bruch der Tabus begründet werden musste. Ein alter Maorihäuptling<sup>1</sup> klagte: « Als die Missionare kamen und von den Maori verlangten, dass sie ihre Bindungen und Meidungen (Tabu) brachen und die alten Sitten nicht mehr befolgen sollten, verliess das Mana die Maori. » Der Manaträger, der persönlich Erfolgreiche, von dem die Begriffsbildung ausgegangen sein muss, ehe sie die Erweiterung auf das allgemeine Mana des Volkes erfuhr, war für seine Umgebung gewissermassen, um es an einem uns vertrauten Beispiele zu zeigen, eine geladene Leydener Flasche, deren Berührung gefahrbringend war, der aber auch durch die Berührung ein Teil ihrer Kräfte entzogen wurde. Daher fand er die besten Schutzvorrichtungen in den durch die verschiedenen Frauenzustände entstandenen Berührungsverbote die sich eng mit dem Manabegriff verbanden. Diese Uebertragung auf eine parallele Anschauung mit parallelen Gefühlswerten führte zu einer wesentlichen Erweiterung und Wandlung des Tabubegriffes. Ein Manaträger war durch seinen Erfolg prädestiniert unter seinen Stammesgenossen eine hervorragende Stellung einzunehmen, durch welche die Anforderungen, die an sein Können, sein Mana gestellt wurden, sich steigerten. Dies geschah besonders bei den Führern, zu deren Manaschutz durch eine Erweiterung der Berührungsverbote die strengsten Schutzverbote entstanden, was einige der von Lehmann angeführten Beispiele<sup>2</sup> auf Hawaii zeigen mögen. « Wenn der Schatten eines gewöhnlichen Menschen auf den Häuptling fiel, war es sein Tod; wenn jemand auf den Hof des Häuptlings ging, wenn er auf das Haus des Häuptlings stieg, wenn er die Matte des Häuptlings trug, war er sein Tod. » Es ist bereits erwähnt, dass alles was der Manaträger berührte,

<sup>1</sup> Thurnwald, S. 97.

<sup>2</sup> Lehmann 1930, S. 120.

streng tabuiert war, es musste vernichtet werden, oder es wurde sein Besitz. Selbst, wenn sein Schatten auf einen Getreidespeicher fiel, musste der Inhalt zerstört werden. Bei den christianisierten Maori wollte der Häuptling das Haus eines Mannes nicht betreten, in welches der Berichterstatter ihn und einen amerikanischen Forscher eingeladen hatte, weil dann das Haus tabu geworden wäre, und der Besitzer es verlassen musste. Eine derartige Ausdehnung der Berührungsverbote musste eine ausserordentliche Distanz der Häuptlingsstellung zur Umgebung erzeugen. Furcht und Ehrfurcht verbanden sich, diese Distanz zu erhöhen.

Lehmann weist bei vielen ähnlichen Beispielen auf die Heiligkeit der Häuptlinge hin, die oft bereits mit einer göttlichen Abstammung begründet wurde. Eine solche Steigerung des Mana-begriffes konnte sich, darin stimme ich Thurnwalds Ausführungen bei, erst entwickeln, als sich die einfachen Stämme zu grösseren Gemeinschaften zusammenschlossen, als sich eine aristokratische Schicht bildete, die als Manabesitzer ähnlichen Berührungsverboten ausgesetzt war. Diese Schicht stellte an das Mana ihres Führers die grössten Anforderungen. Sie machte ihn verantwortlich für das Gedeihen der Nahrung, für gute Fischzüge, für Kriegsglück, für das Gedeihen des ganzen Stammes. Bei dauernden Misserfolgen, bei dauernder Nahrungsnot, bei grossen Stürmen und erfolglosem Fischfang wurde der Häuptling oft getötet, weil sein Mana gering war oder ihn durch seine Schuld verlassen hatte. Frazer gibt im Goldenen Zweig<sup>1</sup> eine Fülle von Beispielen. Diese starke Verantwortung des Häuptlings führte zu einer weiteren Entwicklung der Berührungsverbote. Die auf so eigenartige Weise erworbene und jetzt tief verwurzelte Gefühls- und Denkeinstellung machte es intelligenten und verantwortungsbewussten Häuptlingen möglich, zum Nutzen des Stammes begrenzte Tabus auszusprechen. Die Häuptlinge konnten mit dem Worte tabu ihren Untertanen den Gebrauch bestimmter Nahrungsmittel, eines Getränktes usw. untersagen und niemand dachte daran, dies Tabu zu übertreten<sup>2</sup>. Wenn der Häuptling einen zu schnellen Verbrauch bestimmter Nahrungsmittel, wie zum Beispiel der Brotbaumfrüchte fürchtete, tabuierte er sie für eine

<sup>1</sup> Frazer, *Der goldene Zweig*, Bd. I, S. 122.

<sup>2</sup> Lehmann 1930, S. 83.

bestimmte Zeit oder er tabuierte den Fischfang in den gewohnten Fischfangsbuchten, damit die Fische sich wieder vermehren konnten. Diese Verbote wurden streng beachtet, selbst wenn sie Entbehrungen und Arbeitsvermehrung mit sich brachten. So wurden aus den aus Furcht und Ehrfurcht entstandenen sexuellen Berührungsverbeten Forderungen, *Gesetze*, welche die sozialen und politischen Angelegenheiten des Stammes ordnen halfen. Vor grossen Festen wurden die Schweine oft ein Jahr vorher tabuiert und selbst der Häuptling brach dieses Verbot nicht, wenn er Gäste empfing. Verkehrs- und Nahrungsmitteltabus, die mit dem Kriegsstand zusammenhingen, in welchem die Insel damals war, fand W. Robert Broughton<sup>1</sup>, der auf seiner Reise nach Asien 1795-98 die Gesellschaftsinseln berührte. Diese Entwicklung des Berührungsverbotes ist auch von vielen fremden Forschern benutzt worden. Sie tabuierten ihr Privateigentum, ihre Instrumente, um sie vor der Neugier und Habgier der Eingeborenen zu schützen.

Der Tabubegriff ist uns aus der Südsee bekannt geworden. An den Tabus der Südsee ist der eigenartige Entwicklungsgang der durch Furcht- und Ehrfurchtimpfindungen vor den verschiedenen Frauenzuständen entstandenen sexuellen Berührungsverbote noch deutlich erkennbar. Diese Denkrichtung blieb bei einer Uebertragung auf Zustände, welche eine parallele Gemütswirkung auslösten, unverändert. Furcht vor der Uebertragung eines gefahrvollen Zustandes und Ehrfurcht einen als heilig empfundenen Zustand zu schädigen, machten beide in verschiedenen Sinne unberührbar, machten sie tabu. Auch dauernder Erfolg erschien als Mysterium, das vor gefahrbringender und verunreinigender Berührung geschützt werden musste. Die Verbindung mit dem Manabegriff führte zu dem Recht des Häuptlings, zeitbegrenzte Tabus zum Nutzen der Gemeinschaft auszusprechen. So entwickelten sich die ursprünglich nur sexuellen Berührungsverbote zu religiösen, bürgerlichen, politischen und wirtschaftlichen Gesetzen.

Es sei darauf hingewiesen, dass Lehmann den Tabubegriff aus Indien, Thurnwald den Manabegriff aus Babylon herleitet. Prof. Maas fand auf den Mentawaiinseln das Kai-Kai-Tabu, das

<sup>1</sup> Nach Lehmann 1930, S. 26.

wie ein moralisches Gesetz wirkte<sup>1</sup>. Er ist der Ansicht, dass die Polynesier den Tabubegriff aus ihrer früheren Heimat mitgebracht haben. Frazer gibt in seinen Werken «Taboo», «Der goldene Zweig», eine Fülle von Beispielen aus allen Weltteilen, die einen ähnlichen Denkvorgang erkennen lassen.

Solche Feststellungen machen uns auch auf die Ueberbleibsel dieser Denkvorstellungen bei den Kulturvölkern der alten Welt aufmerksam. Wie lebendig diese Vorstellungswelt in Verbindung mit dem Manabegriff noch im Mittelalter lebte, zeigt Frazer im «Goldenem Zweig» Seite 180<sup>2</sup>. Als Waldemar der erste König von Dänemark in Deutschland reiste, brachten Mütter ihre Kinder und Landwirte ihren Samen zu ihm, damit er seine Hände darauf legte, weil die Kinder besser gedeihen, die Samen ertragreicher werden würden. Noch im 17. und 18. Jahrhundert bestand der Glaube, dass Könige durch Berührung Kranke heilen könnten. Französische und englische Könige waren oft durch Heilungssuchende belagert. Elisabeth und ihre Nachfolger waren von grossen Mengen Skrofulöser umdrängt, welche durch die Berührung der Hand der Königin geheilt werden wollten. Wilhelm der Dritte, der Oranier, war der erste, der sich weigerte, es zu tun. Er tat es nur einmal mit den Worten: «Gott gebe dir eine bessere Gesundheit und mehr Vernunft». Der Glaube an die heilende und schädigende Kraft der Berührung hat sich im Reliquienglauben bis in die heutige Zeit erhalten.

Die Darstellung des Tabubegriffes zeigt, wie uralte Vorstellungen in einer gewissen Unwandlung durch Jahrtausende lebendig bleiben. Erkennbar ist uns die eigenartige Entwicklung dieses Begriffes nur noch aus der Südsee gewesen. Sie zeigt auch, auf welchen Umwegen die Sittlichkeit ihr immer reineres Ziel sucht und findet, und wie schwer sie sich von ihren Verwachslungen mit Sinnlichkeit (Kant) befreit.

Berlin.

IDA LUBLINSKI

<sup>1</sup> Zeitschrift für Ethnologie, 1905, S. 153.

<sup>2</sup> Frazer, S. 130 f.

## L'EPISODIO DELLE DUE SPADE

(LUCA XXII, 35 ss.).

Al racconto che dell'ultima cena fa il Vangelo di Luca (xxii, 14-28) segue una serie di parole di congedo. Fra altro, il Maestro dice: « Quando vi mandai senza borsa, senza sacca da viaggio e senza calzari, vi mancò mai nulla? Ed essi risposero: Nulla. Ed egli: Ma ora chi ha una borsa la prenda, parimenti faccia chi ha una sacca, e chi non ha spada venga il mantello e ne compri una, perchè io vi dico che questa parola della Scrittura deve essere adempita in me: È stato annoverato fra i malfattori. Infatti le cose che mi concernono stanno per avere il loro compimento. Ed essi dissero: Signore, ecco qui due spade. Ma egli replicò loro: Basta! ».

La prima parte di questo colloquio riesce chiara e, a differenza dell'episodio delle due spade, per cui non esiste alcun parallelismo, trova anche dei riferimenti tanto in Luca stesso quanto negli altri Vangeli: Gesù conferisce ai suoi discepoli dei poteri alti, affida loro il doppio compito della guarigione e dell'apostolato, li incarica di annunciare l'approssimarsi del regno dei cieli, e infine li ammonisce di non pensare ai beni terrestri, di rinunciare ad ogni possesso, di offrire la loro opera gratuitamente, nello stesso modo come gratuitamente fu loro conferito il potere di esercitare la loro missione. In nessuno di questi passi, però, si fa menzione di armi. Come mai in Luca xxii Gesù parla di spade? Tanto l'esegesi antica quanto la moderna non è riuscita a dare una risposta adeguata a questa domanda. Le varie spiegazioni date dai Padri della Chiesa, e di cui è un dotto espositore Joseph Lecler<sup>1</sup>, sono di

<sup>1</sup> J. Lecler, *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age: ses origines et son développement*, in « Recherches de Science religieuse », Tomo XXI, 1931, n.º 3, pp. 229-339; Tomo XXII, 1932, n.º 2, pp. 151-177 e n.º 3, pp. 280-303.

carattere simbolico. Durante tutto il medio evo prevalse l'uso di spiegare le due spade come indizi del potere regale e di quello sacerdotale.

L'interesse per l'argomento è quanto mai vivo fra gli studiosi del tempo nostro, ma le interpretazioni del passo sono sempre discordi, sicchè non possiamo dire di essere giunti ad una soluzione definitiva. Salomon Reinach, per esempio, suppone che la fonte a cui ha attinto Luca sia Giud. VII, 21<sup>1</sup>, dove si parla delle due spade, quella del Signore e quella di Gedeone, a mezzo delle quali furono vinti i Madianiti. Questa ipotesi è considerata inaccettabile dal Goguel, perchè non vi è nel Vangelo di Luca un'esplicita citazione del testo. Noi ci permettiamo ancora di rilevare che nel capitolo dei Giudici si parla di una spada sola e non già di due spade, l'una per il Signore e l'altra per Gedeone. Inoltre, voler ammettere che il passo di Luca che stiamo esaminando sia una reminiscenza letteraria è un errore di psicologia. — Il Wellhausen pensa che il brano sia composto di parecchi elementi, e ritiene che l'idea delle due spade possedute dai discepoli provenga da una tradizione antica, la cui storicità è confermata dall'episodio del servitore del Gran Sacerdote ferito da un colpo di spada al momento dell'arresto di Gesù<sup>2</sup>. Il Goguel<sup>3</sup>, dopo aver vagliato tutte queste interpretazioni ed altre analoghe, propone per conto suo una nuova spiegazione: Secondo lui, Gesù, sentendosi minacciato, pronuncia una parola di amara ironia. Ispirandosi, come dice Luca, al testo di Isaia LIII, 12, o, più semplicemente, vedendo la situazione in cui si trovava, avrebbe detto ai suoi discepoli: Poichè veniamo trattati da briganti, meniamo la vita dei briganti, armiamoci! I discepoli avrebbero allora mostrato le due sole spade o i due pugnali<sup>4</sup> che avevano. E il

<sup>1</sup> Anzichè VII, 21, come dà Maurice Goguel, (*La vie de Jésus*, Paris, Payot, 1932, p. 438) bisogna leggere: VII, 14 e 20.

<sup>2</sup> Marco XIV, 17. - A proposito di quest'episodio, leggiamo in P. A. Tonna-Barthet, *Il Vangelo commentato da S. Agostino*, p. 410 s.: « Il discepolo con quel gesto intendeva difendere il Maestro e non pensava al misterioso significato di questa azione. Gesù voleva insegnargli la pazienza e al tempo stesso che questo episodio fosse scritto a nostro ammaestramento ».

<sup>3</sup> Goguel, *o. c.*, p. 438 s.

<sup>4</sup> Siccome, a quanto sembra, il porto d'armi era vietato agli Ebrei, il Goguel pensa che forse le spade di cui si parla erano piuttosto dei pugnali facili a dissimularsi sotto le vesti.

Goguel conclude: « Bella banda di briganti questa comitiva di dodici uomini che, per svaligiare i passanti e per resistere alla forza armata, possono presentare appena due spade e se ne contentano! » Nè egli accetta la proposta di Roberto Eisler, secondo cui si deve leggere: « Essi gli presentarono due spade, naturalmente ognuno due ». La teoria del Goguel evidentemente si ispira a Luca XXII, 52 dove Gesù dice ai sacerdoti e agli anziani che muovono contro di lui: « Voi siete usciti come contro a ladroni con delle spade e bastoni... ». Ma — ci sia concesso di notare — voler scegliere questo detto di Gesù come punto di partenza per arrivare alla supposizione che egli abbia proposto ai discepoli di condurre una vita da briganti, ci pare una cosa metodicamente del tutto errata. — Eduard Meyer<sup>1</sup>, seguendo il Wellhausen, sostiene che la risposta dei discepoli (« Signore, ecco qui due spade ») stia in nesso con un tentativo di difesa a mano armata, che in origine Gesù approvava, ma che poi egli proibì, vedendo l'inanità dei loro sforzi. Egli cita anche Matt. X, 34 ss. in cui si legge: « Non pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma la spada », e mette inoltre l'episodio delle due spade in nesso con Luca XII, 51 ove il Maestro dice: « Credete che io sia venuto a portare pace sulla terra? No, vi dico, ma la discordia... ».

Il Michaelis<sup>2</sup> si richiama anche a Luca XLIX, 51, ove cioè Gesù vieta l'uso delle armi in sua difesa e guarisce il servo ferito, ma per concludere che Gesù proibisce l'uso delle armi. Egli è perciò dell'avviso che la parola « basta » non significhi che due spade bastano per la difesa, ma indichi la rinuncia di Gesù ad ogni ulteriore discussione, « forse perchè sa di essere incompresso ».

Il P. Lagrange<sup>3</sup> spiega l'episodio contenuto in Luca XXII, 35-38 nel suo assieme nel modo seguente: « Ormai tutto è cambiato. Era così bello contare sulla simpatia universale o almeno sulla tradizionale ospitalità! Allora Gesù aveva inviato i suoi discepoli a predicare senza denaro, senza bisaccia e anche senza calzari; mentre ora, se non avranno tutto il necessario dovranno ven-

<sup>1</sup> Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Vol. I, p. 182.

<sup>2</sup> W. Michaelis, *Das Neue Testament*, Leipzig, Kröner, 1934, p. 300.

<sup>3</sup> P. M.-J. Lagrange, *L'Evangelo di Gesù Cristo* (trad. di Mons. Luigi Grammatica), Brescia, Morelliana, 1930, p. 504.

dere persino il mantello per procurarsi una spada, e accaparrarsi gli alimenti per forza. Casi estremi, ai quali Gesù non consiglia certamente i suoi discepoli di ricorrere, ma che dipingono assai bene le prevenzioni in cui si troveranno impegnati, dovendosi appunto compiere in lui la parola di Isaia a riguardo del servo di Dio sofferente: È stato annoverato fra i malfattori. La sua opera fra gli uomini sta ormai per terminare, e la parola di spada sovraeccitò l'attenzione di questi galilei pronti alla lotta. Eranvi là due spade portatevi probabilmente per caso. Gesù non voleva essere difeso dalla spada, e lo dirà chiaramente più tardi quando la si trarrà dal fodero, perciò sorridendo (come ha già osservato S. Cirillo d'Alessandria) rispose: 'Bene, sono bastanti'. Gli occorreva ormai parlare di un argomento assai più importante ».

Il Klausner<sup>1</sup>, a differenza del P. Lagrange, interpreta il « basta » all'atto della presentazione delle due spade nel senso che Gesù abbia in realtà pensato a una difesa a mano armata. Luca — così il Klausner — che è molto esatto nella descrizione dell'arresto e del processo, non avrebbe riferito l'episodio delle due spade se non lo avesse trovato in una fonte antica e sicura. — Roberto Eisler fa un passo più innanzi per concludere che Gesù era un messia rivoluzionario e che egli ed i suoi seguaci si trovarono in una tremenda e sanguinosa mischia con i Romani, mischia in cui la piccola schiera di Gesù dovette soccombere<sup>2</sup>. In seguito Gesù e Barabba furono crocifissi come rivoluzionari. Il Klausner non condivide questa idea, perché, secondo lui, se Gesù fosse stato un rivoluzionario che ha terminato infelicemente, sarebbe stato coperto di obbrobrio, come altri pseudo-messia politici. A parer suo, l'episodio delle due spade sta a dimostrare unicamente che Gesù non sempre combatteva con mezzi spirituali, ma che a tempo e luogo pensava anche a una difesa a mano armata. — L'Eisler costruisce quindi sul modesto e oscuro episodio delle due spade una teoria quanto mai arrischiata, che presenta Gesù come un rivoluzionario sanguinoso. Il Klausner non arriva a tanto, ma vede tuttavia in Gesù un uomo pronto anche a organizzare una difesa armata. Che cosa può essere addotto per consolidare nelle loro basi

<sup>1</sup> J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1934, p. 456.

<sup>2</sup> Ivi, p. 590.

le due teorie? Ecco: Gli evangelisti hanno cercato di coprire ogni traccia dello spirito rivoluzionario e sanguinario del Cristo, e, non paghi di ciò, l'hanno presentato addirittura come un uomo che vede imminente la fine del mondo, che annuncia il regno dei cieli, che volontariamente vuol espiare con i propri patimenti e con la propria morte la colpa del mondo. Ma nel rifacimento della sua vita, nel rovesciare tutti i valori, nel coprire tutta la realtà di un denso velo, nel ricostruire sulle rovine dei fatti storici una realtà inventata, fantastica, Luca si è lasciato sfuggire un piccolo errore: ha lasciato sopravvivere l'episodio delle due spade, episodio che si trova in disarmonia col quadro del Cristo che preannuncia, prevede, presente e desidera di morire la morte del martire.

Se consideriamo tutta questa vastissima letteratura che riguarda il passo contenuto in Luca xxii, 35 ss.<sup>1</sup>, vi troviamo delle spiegazioni che assolutamente non possiamo accettare. Quanto mai strana ci sembra l'interpretazione data dal Goguel a questo sublime episodio della vita del Cristo. Bisognerebbe dunque ammettere che Gesù, nell'ultima sera che passa con i suoi discepoli, all'inizio di quella notte che egli trascorrerà pregando da solo, pervaso da una mestizia indescribibile, all'approssimarsi della grande ora, abbia fatto dell'ironia ed abbia invitato i suoi fidi ad armarsi per svaligiare i viandanti? Non aveva egli forse insegnato che bisogna amare i nemici, perdonare tutto a tutti, rendersi degni del regno dei cieli, essere mansueti, attendere nel dolore la consolazione? — Altrettanto inaccettabile ci pare la teoria dell'Eisler, che vede nei discepoli di Gesù dei soldati armati ciascuno, contro ogni regola strategica, addirittura di due spade. Ciò ci fa pensare a quegli zeloti sicari del tempo di Tito, la cui memoria notoriamente sopravvive negli scritti di Giuseppe Flavio. — Ci sia concesso di fare alcune obiezioni anche alla spiegazione data dal P. Lagrange. Secondo lui, Gesù dice ai discepoli che dovranno vendere persino il mantello per procurarsi una spada, perché soltanto impugnando la spada potranno procacciarsi gli alimenti. Ma si è avverata questa previsione? Ci è pervenuta forse la notizia che gli apostoli si procuravano il loro misero cibo imponendone la con-

<sup>1</sup> È ovvio dire che non abbiamo potuto leggere tutti gli autori che se ne sono occupati.

segna con l'arma alla mano? E inoltre: Se Gesù ordina a Pietro di rimettere la spada nel fodero allorchè questi la sguaina allo scopo di difenderlo<sup>1</sup>, per il fatto che chi prende la spada perisce di spada, come mai avrebbe egli permesso che i discepoli l'adooperassero per procurarsi il cibo? Non sarebbero andati essi incontro anche in questo caso al medesimo castigo? E se tuttavia ad essi fosse stato comandato o consigliato d'impugnare la spada in un secondo tempo per scopi pratici, non sarebbe stato ancora più giustificato il suo uso al servizio della persona del Maestro? — In genere non ci appaga la spiegazione che molti autori moderni hanno in comune con gli antichi scrittori della Chiesa, secondo cui l'episodio delle due spade accenna ad un'opera di autodifesa, se non preparata per lo meno non disapprovata originariamente da Gesù.

Evidentemente anche secondo il Dalman, Gesù e i suoi discepoli si preparano a una difesa a mano armata. Egli dice, riamandandosi a Luca XXII, 38<sup>2</sup>: «Già nella sala del sacrificio pasquale si trovano due spade pronte per difendere Gesù contro la sorte a lui destinata in Is. LIII, 12. Durante l'arresto nella stessa notte viene sguainata una spada in sua difesa (Matt. XXVI, 51; Marco XIV, 47, Luca XXII, 50). Similmente gli sbirri mandati dai sommi sacerdoti (*sic!*) erano armati di spada e mazza (Matt. XXVI, 47, 55; Marco XIV, 43, 48; Luca XXII, 52)». Ma se veramente l'episodio delle due spade rievocasse il ricordo della preparazione d'una difesa armata, allora si dovrebbe pensare che gli apostoli, consenziente Gesù, si accingevano a sostenere una lotta in base alla profezia di Isaia. Orbene: Se Gesù e i suoi discepoli erano convinti che i fatti che stavano per susseguirsi dovevano essere l'adempimento di una profezia di Isaia, allora a che cosa avrebbe dovuto servire il versamento di sangue? L'avverarsi della profezia di un vate come Isaia, che viene considerato il portavoce della volontà divina, poteva essere impedito? Dipendeva esso dall'esito d'un fatto d'armi? Dobbiamo ammettere che Gesù e i suoi discepoli si sieno serviti del vaticinio di Isaia per prendere tempestivamente i provvedimenti atti a sventare il suo avverarsi? Che

<sup>1</sup> Giov. XVIII, 11.

<sup>2</sup> Dalman, *Jesus-Jeschua, Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922, p. 89.

l'abbiano considerato una specie di consiglio di mettersi in guardia? Che non abbiano creduto profondamente nella necessità assoluta che la profezia si adempisse? Ma noi sappiamo che, all'opposto, il Vangelo considera e presenta tutti gli avvenimenti che riguardano la vita di Gesù come un continuo avverarsi di vaticini antico-testamentari, perché in quei fatti si sente l'incendere della volontà divina annunciata già da tanti secoli a mezzo dei profeti. — È forse l'episodio leggendario dell'orecchio tagliato da Pietro e miracolosamente rimesso da Gesù di una forza tale da sostenere da per sé il fatto del prepararsi di una battaglia cruenta<sup>1</sup>? E può forse questa notizia indurci a pensare che agli occhi di Gesù e degli apostoli il vaticinio di Isaia poteva venir annullato? — A noi l'idea del Dalman sembra irta di difficoltà e del tutto insostenibile.

D'altra parte, presso vari esegeti troviamo anche dei vividi sprazzi di luce. Accettiamo anzitutto l'idea del Wellhausen, il quale pensa che il brano in questione sia composto da parecchi frammenti e riferisca anche delle tradizioni antiche. Tale idea è condivisa su per giù anche dal Klausner, il quale dice che Luca indubbiamente ha trovato l'episodio delle due spade in una fonte antica e sicura. — Geniali commentatori di singole parti dell'episodio sono stati — secondo noi — già taluni Padri della Chiesa. S. Giovanni Grisostomo si pone la domanda: « Egli che al percosso consiglia di porgere l'altra gota (Matt. vi), arma adesso i suoi fedeli: non però di tutta armatura, ma di sola una spada. Incontro a moltitudini e a milizie nemiche, che faceva a semplici pescatori l'avere una spada? Intende dunque non altro se non che s'appressa guerra di morte ». Forse l'espressione « guerra di mor-

<sup>1</sup> A proposito di questo episodio, M. Kostovtzeff, Οὖς θεῖτὸν ἀποτέμνεται, (in « Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft », vol. 33, a. 1934, pp. 196-9) cita un fatto analogo svoltosi nel 183 a. C. a Tebtunis in Egitto, e conclude: « Non si mirava a infliggere al servo una profonda ferita, ma a compiere un atto simbolico. Si voleva indicare che l'avversario era una persona spregevole, che non valeva la pena di ucciderlo, ma che bastava mutilarlo. Questa sarebbe stata anche l'intenzione del discepolo di Gesù. Il capo della polizia, che probabilmente non era un ebreo ma un siriaco, doveva portare per sempre i segni della vergogna ». — Accettando questa spiegazione del Kostovtzeff, l'episodio perde ogni e qualsiasi valore nel compito che gli fu assegnato da taluni esegeti, cioè di puntellare l'edificio pericolante dell'idea d'una difesa armata da parte di Gesù o dei suoi discepoli.

te » non è del tutto esatta. Comunque però va detto che la concezione di S. Grisostomo nel suo assieme è senza dubbio ammirabile. E se egli erra — a parer nostro — interpretando il « *satis est* » con le parole: « Se doveva servirsi d'aiuto umano cento delle spade eran poche, se no due troppe », perchè la parola « basta » non ha niente a che fare con la spada; è felice invece la spiegazione che a proposito del « basta » dà Teofilo, il quale osserva con finissimo buon senso: « Non li riprende il Signore del non intendere, nè sta a disputare in quel frangente, ma dice: È assai, come noi, per finire un discorso, si dice: Bene, basta ». S. Cirillo d'Alessandria dice pure: I discepoli « non intendono, e si pensano che E' voglia resistere al traditore »<sup>1</sup>.

Anche ai giorni nostri vari studiosi sono giunti alla conclusione che Gesù sia stato frainteso o, per meglio dire, incompreso dai suoi discepoli<sup>2</sup>, e che, scoraggiato, abbia creduto bene di interrompere la conversazione. Noi pure siamo persuasi che l'episodio delle due spade porti l'impronta di una grave incomprensione da parte dei discepoli. Più volte in quella sera essi danno prova di non essere all'altezza della situazione. Non soltanto non saranno capaci di vincere il sonno e vegliare col Maestro, ma non riescono neppure ad afferrare il senso di varie sue espressioni. Alla sua enunciazione: « E del luogo dove vado, voi sapete la via », un discepolo replica: « Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo saper la via »<sup>3</sup>? A proposito delle parole dette da Gesù e riferite da S. Giovanni<sup>4</sup>: « Fra poco voi non mi vedrete; e di nuovo fra poco voi mi vedrete, perchè io vo al Padre », viene notato: « Erano per essi tanto oscure prima che si avverassero le cose che annunciava, da chiedersi fra loro quel che volesse dire e da confessare che non vi avean capito niente »<sup>5</sup>. Tanto è vero che il Vangelo aggiunge: « Dissero però tra loro alcuni dei suoi di-

<sup>1</sup> Per queste citazioni abbiamo attinto a *I Santi Evangelii col commento che da scelti passi de' Padri ne fa Tommaso D'Aquino*, trad. di Niccolò Tommaseo, Prato, 1873, p. 666 ss.

<sup>2</sup> Anche le masse molto spesso fraintendevano o non comprendevano Gesù, e ne fa fede qualche volta lo stesso Vangelo. V., per es., Giov. VIII, 27; X, 6.

<sup>3</sup> Giov. XIV, 4 ss.

<sup>4</sup> Giov. XVI, 16-23.

<sup>5</sup> P. A. Tonna-Barthet, *Il Vangelo commentato da S. Agostino*, Firenze, 1929, p. 375 ss.

scepoli: Che è quel che egli dice: Fra poco voi non mi vedrete; e di nuovo: Fra poco mi vedrete, perchè io vo al Padre? » Nè al Maestro sfuggì l'imbarazzo in cui si trovavano i discepoli. L'evangelista infatti continua: « Conobbe pertanto Gesù che bramavano d'interrogarlo, e disse loro: Voi andate investigando tra di voi perchè io abbia detto: Fra poco non mi vedrete; e di nuovo: Fra poco mi vedrete. In verità, in verità vi dico che piangerete e gemerete voi, ma il mondo godrà. Voi invece sarete in tristezza; ma la vostra tristezza si cangerà in gaudio ». Secondo S. Agostino, queste parole significavano « che i discepoli di Gesù furono contristati dalla morte di Nostro Signore e subito dopo rallegrati dalla sua gloriosa resurrezione ». — Ma a proposito dell'episodio delle due spade, Gesù non ha cercato di dissipare il malinteso provocato dalle sue parole. Forse ormai era troppo stanco, troppo deluso; aveva compreso anche troppo bene che, per lo meno in quel momento, i suoi scolari non disponevano delle doti necessarie per comprenderlo. O forse non voleva chiarire l'equivoco? E a che cosa mirava dunque il suo discorso? Siamo noi oggi in grado di ricostruire il suo pensiero intimo?

Secondo noi, si può tentare un tanto. Ma per giungere a qualche risultato, non bisogna soffermarsi ad esaminare in se stessi i pochi e slegati spunti dell'episodio che ci sono pervenuti, bensì richiamarsi all'intera personalità di Gesù, alla maniera in cui egli usava esprimersi e al suo stato d'animo in quella sera particolare. Gesù presente la vicinanza della morte e forse suppone anche a quale supplizio sarà condannato. Egli vorrebbe comunicare un tanto ai suoi discepoli nell'ultima notte della comunanza con loro, ma non vuole e non può esporre il suo pensiero in un linguaggio piano e semplice, non vuole e non può annunciare la sua fine in una forma secca, fredda. Egli, versatissimo nella letteratura profetica<sup>1</sup>, evidentemente si serve del metodo di vaticinare in uso presso i profeti antico-testamentari, vale a dire di una forma allusiva, basata su *meshalim*, parabole<sup>2</sup>. Ricordiamo una visione del

<sup>1</sup> Ricordiamo che nelle sinagoghe Gesù leggeva e interpretava nel testo i vaticini dei profeti antico-testamentari.

<sup>2</sup> Gesù stesso accenna al suo parlare in *meshalim*: « Viene il tempo che non vi parlerò più per via di proverbi, ma apertamente vi parlerò intorno al Padre ». (Giov. XVI, 25). Ed è a questo detto che si riferisce S. Paolo allorché dice: Vediamo adesso attraverso di uno specchio, per enigma.

profeta Amos<sup>1</sup>: « Così mi fece vedere il Signore: ed ecco *kəlūbh qajiq*, un cesto da (frutta d') estate. Ed Egli mi disse: Che cosa vedi, Amos? Ed io dissi: *kəlūbh qajiq*. E il Signore mi disse: *Bā ha-qēç...*, venne la fine per il mio popolo Israele ». L'oggetto veduto deve preannunciare la sventura che sovrasta sulla nazione. In realtà che cosa vi è di comune tra la visione e l'annuncio? Un'assonanza, e neppure tanto vicina: l'assonanza, cioè, tra *qajiq*, estate, e *qēç*, fine. La parafrasi aramaica per rendere questo giuoco di parole si serve del termine *qeṣa* (fine), che è simile a *qajta* (cesto), mentre per « fine » esiste in aramaico un altro vocabolo assai più usato. — Geremia<sup>2</sup> ed Ezechiele<sup>3</sup> compiono delle azioni simboliche, che consistono nel rompere un vaso, mettersi un giogo al collo, tagliare, bruciare e disperdere i capelli della testa, per preannunciare la catastrofe che incombe su Israele. Anche il profeta Ahia compie un'azione simbolica<sup>4</sup>. Come ad Amos, così pure a Geremia il Signore annuncia a mezzo di un simbolo la sventura vicina del popolo. Iddio rivolge al vate dolente la domanda: Che cosa vedi? Ed egli risponde: « Una pentola che bolle e trabocca (*sîr nafuah*<sup>5</sup>) io vedo con la parte anteriore rivolta verso settentrione (*qafonah*). E il Signore disse: Hai visto bene; dal settentrione (*mi-çafōn*) proromperà la sventura sul mio popolo Israele »<sup>6</sup>. La pentola che trabocca deve rappresentare evidentemente la catastrofe, ma quello che è di valore essenziale è il fatto che la parte anteriore di essa è rivolta verso settentrione. — Un'altra volta il Signore chiede al profeta: Che cosa vedi, Geremia? Ed egli risponde: « Una bacchetta di mandorlo (*maqqēl shoqēd*) io vedo. Ed il Signore: Bene vedesti, poichè io attendo assiduo (*ki shoqēd anī*) alla mia parola per adempierla »<sup>7</sup>. Qui abbiamo una ripetizione esatta del termine, poichè la parola *shoqēd* significa « uno

<sup>1</sup> Am. VIII, 1.

<sup>2</sup> Ger. XIX, 10 ss. e XXVII, 2 ss.

<sup>3</sup> Ez. V, 1.

<sup>4</sup> 1 Re XI, 31.

<sup>5</sup> Secondo Johannes Hempel (in *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. XIII, 1936, fasc. 1/2, p. 152) con *sîr nafuah* il profeta vuol indicare una specie di pentola magica, di vaso di Pandora, in cui sono conservati i mali che sovrastano su Israele.

<sup>6</sup> Ger. I, 13 c.

<sup>7</sup> Ger. I, 11 s.

che si affretta» ed in pari tempo il mandorlo, che è l'albero che più di ogni altro « si affretta » in primavera a far sbocciare i suoi fiori. — Bastano questi pochi tipici esempi di simbolismo profetico per comprendere in che cosa esso consista. A volte, un'azione simbolica serve a richiamare l'attenzione dei presenti e ad iniziare il discorso che terminerà col vaticinio sulla prossima sventura nazionale. In altri casi basta una sola parola dal suono uguale al nome dell'oggetto apparso nella visione quale esordio al discorso con cui il Signore partecipa al profeta l'approssimarsi del castigo. Altre volte ancora è sufficiente che il suono di una parola ricordi un'altra dal contenuto sinistro.

Se ora noi guardiamo le varie traduzioni del testo del Vangelo che stiamo esaminando, ancora non scopriamo nulla di comune con i fenomeni stilistici riscontrati negli squarci profetici ora elencati. Ma qui dobbiamo ricordare un altro fattore importantissimo che non va trascurato nell'esegesi dei passi neo-testamentari: Al tempo di Gesù si parlava in aramaico. Bisogna dunque ricorrere a questo idioma per vedere se da esso ci può venire qualche aiuto. Ebbene: La parola « fine » che è espressa così chiaramente nel testo greco a mezzo dei termini  $\tau\acute{e}\lambda\zeta$  ξης; e  $\tau\acute{e}\lambda\zeta\theta\eta\nu\alpha\tau$ ; e che senza dubbio è un elemento importantissimo nel discorso del Maestro, suona in aramaico *sefa* (consonanti: *samekh, jod, fe, alef*)<sup>1</sup>. La stessa parola, composta dalle medesime consonanti e magari anche dalle medesime vocali, o tutt'al più con un leggerissimo cambiamento nella prima vocale, significa tanto « spada » quanto « fine ». Se il Maestro, in un'atmosfera densa di tristezza e di grigiore, parla della « spada » e della sua « fine » che si avvicina, a che cosa dovevano pensare i suoi discepoli? Essi avrebbero dovuto intravvedere un nesso tra i due significati contenuti nella stessa parola, e comprendere precisamente che il Maestro intendeva alludere al fatto che egli sarebbe stato trafitto dai suoi nemici.

<sup>1</sup> Le parafrasi aramaiche al Pentateuco (per le variazioni nel linguaggio mishnico v. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlin, 1936, 73) ci danno per l'ebraico *ḥerebh* (spada) ora *ḥarba* ed ora *saifa*. Quest'ultimo termine era sicuramente usato al tempo di Gesù, perché, se anche la redazione definitiva dei *targumim* è avvenuta secoli più tardi, si deve

Infatti noi abbiamo motivo di supporre che veramente Gesù si attendesse la morte per la spada. Come rileva Samuele Krauss nel suo *Perek bejissurē ha-gūf*<sup>1</sup>, citando anche i relativi passi talmudici, a coloro che erano condannati a morte si tagliava il capo con la spada a guisa di quanto usava il governo romano. Sotto l'influenza romana, i dotti del Talmud dichiararono la morte per la spada come la morte migliore, preferibile all'uccisione con la mannaia (*kōpis*). Nella Tosifta Sanhedrin IX leggiamo: Quattro specie di morte sono tramandate al tribunale ebraico; ad essa (cioè alla potenza romana) è stata tramandata soltanto la morte a mezzo della spada (*sajif*). — L'autore cristiano del III sec. d. C. dei *Philosophumena* IX, 30 dice: Gli Ebrei dicono che il Messia trarrà le sue origini dalla stirpe di Davide, ma egli non nascerà da una vergine e dallo spirito santo, bensì da un uomo e da una donna come è il destino di tutti.... Questi sarà re sopra tutti, un uomo guerriero e potente, il quale raccoglierà tutto il popolo degli Ebrei, farà guerra contro tutti i popoli e farà risorgere per gli Ebrei Gerusalemme come città regale, ove egli raccoglierà tutto il popolo riportandolo allo stato antico, in maniera che esso regni, amministri il culto sacrificale e abiti lungo tempo in pace. Dopo si solleverà contro tutti essi una guerra e in quella lotta il Messia cadrà per la spada<sup>2</sup>. — Rodolfo Otto, a cui si riferisce anche il Heiler, sostiene che Gesù non si attendeva la morte per la croce, bensì la lapidazione. L'Otto non parla di morte per la spada, ma tuttavia esclude la crocifissione. — Le più antiche

però ammettere — come nota O. Eissfeldt (*Einleitung in das A. T.*, Tübingen, Mohr, 1934, p. 710) — che dei vasti tratti dei loro testi appartengono già al periodo pre-cristiano, rappresentando così una forma più antica del testo masoretico nella sua ultima redazione. — Che il termine *safifa* fosse usato al tempo della dominazione romana in Giudea, e che esso si prestasse anche a giuochi di parole, si rileva pure dal seguente esempio, contenuto in Baba bathra 4 a: I Romani dissero ad Erode: *i sajjefakh 'alakh - safra kaan*, anche se tu porti la tua spada, è pur qua il libro (cioè il libro in cui è registrata la tua provenienza idumea, quale schiavo dei Maccabei). — In 'Abhodāh Zarāh 17 b, un dotto accusato di essere in pari tempo malfattore dice: *i safra la sajjafa - i sajjafa la safra*, se qualcuno è un dotto, non è un armato di spada, se uno è armato di spada, non è un dotto.

<sup>1</sup> Nella Rivista « Dēbhīr », Berlino, 1923, p. 204 s.

<sup>2</sup> Questo passo è riferito da J. Scheftelowitz, *Die Cristusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft*, in « Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums », 1911, A. 55, Fasc. 1/2, p. 4.

notizie ebraiche attorno a Gesù non parlano di crocifissione. Deut. XXI, 23, secondo cui la salma non deve pernottare sull'albero (dove uno fu impiccato), perché ciò sarebbe una mancanza verso Iddio<sup>1</sup>, non viene riferito a Gesù. Nel T. B. Sanhedrin 46 si trova la seguente parola: Di due fratelli gemelli che si assomigliano grandemente, l'uno diventa un re potente, l'altro per i misfatti compiuti viene crocifisso. E i passanti dicono: È come se il re si trovasse sulla croce. Perciò il re fa togliere la salma. Questa parola tende ad insegnare — come ebbe ad osservare giustamente il Bergmann<sup>2</sup> — che l'uomo è fatto a somiglianza di Dio e che perciò il lasciar pendere una salma equivale a commettere un sacrilegio. Ma errano coloro che vogliono vedere in questo testo un riferimento a Gesù.

Del resto il Nuovo Testamento stesso ci induce a supporre che Gesù e i suoi seguaci contemporanei abbiano pensato anche alla spada come strumento per la sua morte. In Giov. XIX, 31-38 l'evangelista, dopo aver messo in rilievo che a Gesù non furono spezzate le gambe (cioè, evidentemente, per dimostrare che si è avverato il detto della Scrittura secondo cui « nessun osso vi sarà spezzato »), e dopo aver narrato che « uno dei soldati gli aperse il costato con una lancia e subito ne uscì sangue e acqua », aggiunge: « Il fatto è attestato da chi lo vide: la sua testimonianza è degna di fede; ed egli sa di dire la verità, affinchè crediate al pari di lui ». Egli prosegue poi col dire che anche questo fatto doveva avvenire acciocchè si adempisse la Scrittura: « E volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto ». Come si vede chiaramente, per l'evangelista era di fondamentale importanza che si avverasse la profetia secondo cui il Messia doveva essere trafitto dalla spada. Se la morte del Cristo era avvenuta a mezzo della crocifissione, tuttavia la perforazione a mezza della spada non poteva mancare. Ed egli garantisce la storicità del fatto nel modo più solenne. Tale narrazione e l'insistenza dell'evangelista nel sottolineare la sua storicità, dimostrano — secondo noi — in modo inconfutabile che anche Gesù, parlando in modo simbolico della propria fine vicina,

<sup>1</sup> Similmente Lattanzio nota che i Cristiani trovano una cosa abominevole se una salma, figura et figmentum della divinità, resta insepolta.

<sup>2</sup> J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908, p. 36, n. 4.

deve aver pensato alla morte per la spada. Egli, profondo conoscitore dei testi profetici e soprattutto di quelli di carattere messianico, aveva di sicuro presente anche il vaticinio contenuto in Zaccaria XII, 10: « E volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto ». Non è forse la figura descritta nel Deutero-Zaccaria<sup>1</sup>, come l'*ebhed J.* del Deutero-Isaia, secondo l'insegnamento evangelico, una prefigurazione del Cristo? Ecco quanto si legge in Zacc. XII, 10-XIII, 1: « E spanderò sopra la casa di Davide, e sopra gli abitanti di Gerusalemme, lo spirito di grazia e di supplicazioni; e rivolgeranno lo sguardo verso colui che hanno trafitto, e ne faran cordoglio, simile al cordoglio che si fa per il figlio unico; e ne saranno in amaritudine come per un primogenito. In questo giorno vi sarà un gran cordoglio in Gerusalemme, quale è il cordoglio di Hadad-Rimmon..... In quel giorno vi sarà una fonte aperta alla casa di Davide, e agli abitanti di Gerusalemme, per il peccato e per l'impurità ». L'ucciso che viene amaramente pianto da tutto il popolo è — secondo il Sellin<sup>2</sup> — la figura di un martire, guida spirituale delle masse, di fronte alla quale il popolo assunse un atteggiamento di ingratitudine misconoscendo la sua grandezza, e la cui grandezza però riconobbe con l'inizio del tempo della salvezza e della purificazione. Nulla si può fare per identificare la figura del martire. Si può soltanto asserire che si tratta di un pastore d'anime, il quale rappresentava Iddio in mezzo alle genti, ed era disprezzato. Notevole è il fatto che il lamento innalzato per il trafitto viene paragonato a quello innalzato per la divinità Hadad-Rimmon, il dio della tempesta babilonese-assiro, che viene nominato nella Bibbia ora Rimmon e ora Hadad. Non è escluso che il nome di Hadad venga qua collegato con quello di Adon, il dio di cui, come è noto, ogni anno si pianeava la morte. Comunque però noi abbiamo qui un parallelismo tra il cordoglio per il pastore trafitto e il pianto per la morte di un dio<sup>3</sup>, nello stesso modo come la stilizzazione delle notizie sull'*ebhed J.* ucciso, in Is. LIII, ricorda il lamento per la morte del dio Tammuz.

<sup>1</sup> Al Deutero-Zaccaria appartengono i capp. IX-XIV, che vengono più volte ricordati nel Vangelo.

<sup>2</sup> E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, vol. XII del Kommentar zum A. T. pubbl. da E. Sellin, Leipzig, 1930, p. 578.

<sup>3</sup> V. le acute osservazioni di J. Hempel, *Die altehebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Wildpark-Potsdam, Athenaeion, p. 28.

Senza entrare in merito alla questione storica, e desiderosi di interpretare rettamente il testo del Vangelo alla luce del pensiero antico-testamentario e rabbinico, noi vogliamo dire soltanto che, sia il Maestro stesso nelle sue previsioni e nei suoi vaticini, sia l'antica fonte a cui ha attinto l'evangelista, possono aver pensato al pastore d'anime del Deutero-Zaccaria, alla figura messianica vilipesa, martoriata, trafitta e pianta come un dio.

Della morte tragica di questo pastore parla — secondo il Sellin<sup>1</sup> — anche Zacc. XIII, 7, ove si legge: « O spada, destati contro il mio pastore e contro l'uomo a me prossimo, dice il Signore degli eserciti; percoti il pastore e siano disperse le pecorelle del gregge... ». Ed è proprio questo versetto che viene in parte profierito da Gesù allorchè accenna alla sua prossima fine<sup>2</sup>. È quindi più che probabile che egli, identificandosi col pastore trafilto, preveda anche per se stesso la morte per la spada<sup>3</sup>. Ciò non significava escludere un altro mezzo di uccisione. Gesù pensa alla spada perchè era lo strumento più comunemente adoperato per eseguire le sentenze di morte e perchè la sua fine, tutta avvolta nella luce messianica, doveva essere quella che, secondo la tradizione, spettava al Messia.

In conclusione, noi siamo del parere che Gesù, nel discorso contenuto in Luca XXII, 35 ss., abbia alluso alla sua morte per la spada. I discepoli non hanno afferrato il senso intimo delle sue parole, ed egli non li ha aiutati a chiarirle, come aveva fatto in altri frangenti, perchè per il futuro cristianesimo e per la fede nella sua resurrezione e nel regno dei cieli la maniera in cui egli avrebbe subito la morte non aveva alcuna importanza. Il parlarne esplicitamente avrebbe addolorato soverchiamente i suoi scolari, e inoltre non sarebbe stato in carattere con l'intonazione dei discorsi di quella sera, i quali erano tutti in forma di parabole, in forma allusiva. Il P. Huby<sup>4</sup> definisce molto giustamente le enunciazioni fatte da Gesù in quella sera memorabile « *des sentences*

<sup>1</sup> Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 567.

<sup>2</sup> Matt. XXVI, 51 e Marco XIV, 27.

<sup>3</sup> Alla morte per la spada andava incontro non solo il misterioso e dolente personaggio messianico, ma anche, secondo Zacc. XIII, 5, chiunque osasse profetizzare. È caratteristico che anche qui troviamo il verbo *adqarâhu*, e lo trafiggeranno, come a proposito del pastore.

<sup>4</sup> P. Joseph Huby, *Le discours de Jésus après la cène*,<sup>2</sup> Paris 1932, p. 35.

*mêlés d' ombre et de lumière qui font pressentir l' avenir sans le révéler clairement ».*

Ecco infine come si presenta a noi nel suo insieme la scena svolta tra Gesù ed i suoi discepoli al termine di quell'ultima cena: Il Maestro inizia il suo dire in un modo dolce e soave, indicando agli apostoli la necessità di provvedersi di una borsa, di una sacca da viaggio, di calzari. Poi egli tace a lungo nell'attesa di riscontrare l'effetto che le sue parole hanno prodotto sul piccolo uditorio. I dodici avrebbero dovuto comprendere che egli intendeva dire: Siamo arrivati ad una linea di demarcazione. La situazione cambia profondamente. Finora pensavo io ai modesti bisogni della vostra vita, ma d'ora in avanti non sarò più con voi... Invece il suo pensiero non trova rispondenza nell'anima dei discepoli. Allora, dopo una pausa, egli ricomincia a parlare, ma per dire una cosa che non sta in stretto nesso con il discorso precedente. Solo l'incomprensione dei posteri ha collegato in un modo poco felice l'idea della vendita del mantello con quella dell'acquisto di una spada. Dopo un lungo silenzio, non vedendo affiorare nessun segno di comprensione da parte degli apostoli, il Cristo torna ad alludere alla sua morte in un modo più esplicito e in una forma altamente profetica: Si avvicina la mia fine; il verso biblico che parla dell'innocente annoverato tra i malfattori avrà in me la sua fine (*sēfa*). In pari tempo egli intercala, in un modo che noi oggi non possiamo ricostruire con tutta esattezza, la parola e il concetto di «spada». Probabilmente egli allude alla spada come al simbolo o, più che al simbolo, allo strumento della sua fine vicina; e associa il *saifa* al *sēfa*, in maniera da rendere necessario un solo passo compiuto con la mente per comprendere il suo pensiero. E non sarebbe stato difficile comprenderlo, poichè già precedentemente il discorso suonava commiato. Ma evidentemente neppure questa parola così significativa, neppure questa associazione dei concetti di *saifa* e di *sēfa*, la fine e la spada, ossia la fine per la spada, è stata compresa. Avrebbe egli dovuto dire semplicemente: Non mi avete compreso ancora? Ebbene; io vi dico: Tosto morirò per la spada, cioè della morte vaticinata per il Messia? Un tale dire non era da attendersi<sup>1</sup>, e non sarebbe stato

<sup>1</sup> Anche l'annuncio del martirio che subirà S. Pietro viene fatto da Gesù in forma d'un'allusione molto delicata, diafana (Giov. XXI, 18 s.).

neanche in armonia con quell'ambiente e con la disposizione degli animi in quella sera inoltrata. A tanta incomprensione da parte dei discepoli, pur così buoni e devoti, il Maestro non può rispondere che con una parola sola: Basta. Il discorso in realtà non poteva protrarsi più oltre. I discepoli avrebbero compreso più tardi. Gesù non è mai stato così grande come nell'ora in cui ha pronunciato questo doloroso « basta ». E il Cristo esce, va verso il Monte degli Ulivi e, poco lontano dai discepoli addormentati, solo, veglia. Veglia in una preghiera angosciosa, calda, in un protendersi di tutto lo spirito verso il suo Padre nei cieli, a cui, poche ore dopo, rivelerà la parola del salmista: Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?

*Trieste.*

I. ZOLLI

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Kultsünden und Gottesverleugner.

In seinem inhaltreichen Aufsatz über «Confession of Sins and the Classics» (Harv. Theol. Rev. 30, 1937, S. 7 f.) macht R. Pettazzoni auf Menander frg. 544 K (= Porphyr., de abst. IV 15) als die älteste Stelle der klassischen Literatur, wo das Sündenbekenntnis direkt bezeugt ist, aufmerksam: wenn die Syrier sich der Fischspeisen nicht enthalten, schwellen ihre Füsse und ihr Magen an; darauf setzen sie sich, in einen Sack gekleidet, in den Schmutz der Strasse und versöhnen die Göttin, «sich tief demütigend». Damit stellt P. überzeugend Plut. de superst. c. 10 (p. 170 d) zusammen, wo Plutarch den Aberglauben rügt, den man bei den Anbetern der syrischen Göttin antrifft: wenn diese Heringe oder Sardinen essen, glauben sie, dass die Göttin sich durch Zerfressen ihrer Schienbeine, Entzündung (durch Wunden und Geschwüre) des ganzen Körpers und Verzehren des Lebers rächt; — und weiter Plut. de sup. c. 7 (p. 168 c), wo der Abergläubische «dies und das gegessen oder getrunken hat» u. s. w., und seine Vergehen offen bekennt. In Hierapolis hat man nun von derselben syrischen Göttin erzählt, dass sie sich — wahrscheinlich durch eben solche νόσοι — an der Königin Semiramis (Tochter der Derketo) gerächt hat. Nach Lukian, de dea Syr. 39 hätte nämlich die Königin sich der Gotteslästerung schuldig gemacht: die Syrier sollten sie selbst als Göttin, aber nicht die anderen Götter, auch nicht die Hera anbeten; — die Folgen meldeten sich bald als gottgesandte νόσοι τε καὶ συμφοραὶ καὶ ἀλγεῖ (die Erzählung ist eine ätiologische Erklärung einer Statue der Semiramis, die nach dem Tempel zeigte, «damit die

Hera als die rechte Göttin angebend<sup>1</sup>). Nun ist Semiramis zu der ganz stattlichen Reihe der mythischen und historischen Gotteslästerer(-innen) hinzuzufügen, die uns Clem. Alex. protr. IV 53 f. und Plut. Sulla 36 überliefert haben, und die weiter von Nestle (Arch. f. Rel. XXXIII 246 ff., vgl. meine Bemerkungen zur Apotheose, Symb. Osl. X 32 f.) neulich ergänzt und systematisch untersucht wurde. Es scheint wohl möglich dass die «Krankheiten», die die freche Semiramis überfielen, mit den von Plutarch erwähnten, die Kultsünden strafenden identisch sind; vor allem wird hier die Würmerkrankheit (*εὐλατί*, *σκώληκες*, dazu vielleicht *σηπεδών*, vgl. die *φθειρίασις*, die Läusekrankheit) in Betracht kommen. Nestle a. O. (S. 263 f.) macht eben auf Repräsentanten der jüdisch-hellenistischen Machtsphäre aufmerksam, Antisemiten wie Antiochos IV Epiphanes, Avillius Flaccus, Apion, dazu den Christusverfolger Herodes Agrippa I, die alle auf diese hässliche Weise umkamen. Die Würmerkrankheit scheint eben für die semitischen Gottesverächter oder -lästerer charakteristisch zu sein; sonst wären wohl hauptsächlich Kambyses und Pheretime (aus der Familie der Battiaiden in Kyrene) anzuführen, s. Nestle a. O. S. 233<sup>2</sup>. Wenn der Sohn des Podaleirios, Nikomachos, an der Würmerkrankheit stirbt (Paus. IV 3, 10; 30, 3; Luk. Alex. 59; Diog. L. V 1), dann zeigt eben diese späte Legendenbildung, dass man den «Angreifer der Götter», *θεομάχος*, nicht mehr des Todes durch die Blitzwaffe würdig fand (wie es beim Erschlagen des Grossvaters des Nikomachos — des Asklepios — der Fall war), sondern auf semitisch-orientalische Weise durch die Würmerkrankheit erniedrigen wollte.

*Oslo.*

S. EITREM

<sup>1</sup> Pettazzoni führt auch diese Lukianstelle an, um das Sündenbekentnis der Semiramis zu erweisen, aber das kann ich eben nicht den Worten Lukians (*Θηγήτην ἐπωτὴν ἀμολόδυσα*) entnehmen.

<sup>2</sup> Dagegen scheint die Läusekrankheit (*φθειρίασις*) für frivoles Auftreten, welches die Sittengesetze aufs Empfindlichste treffen, die passende Strafe zu sein (vgl. die Liste bei Nestle a. O. S. 267); die Lüsternheit wird auch so durch eine den Körper verunstaltende Krankheit gebrandmarkt.

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

*Lehrbuch der Völkerkunde*, hgg. von K. TH. PREUSS, Stuttgart, F. Enke, 1937, pp. VIII-446.

È un libro di cui si sentiva il bisogno. La lacuna era da tempo avvertita, specie — com'è detto nella Prefazione — nell'insegnamento universitario, — ed è ora colmata, in modo egregio. Non soltanto gli etnologi, ma anche gli storici della religione, nei cui studi le religioni dei cosiddetti primitivi hanno tanta parte, dovranno avere sotto mano questo *Trattato*. In Italia, ai fini appunto dell'insegnamento universitario, bisognerebbe farne la traduzione.

L'opera è dovuta alla collaborazione di un gruppo di studiosi — tutti tedeschi — con a capo il Preuss, un americanista che fa della storia delle religioni con vedute altrettanto originali quanto equilibrate. Dopo la *Illustrierte Völkerkunde* in 3 volumi (2<sup>a</sup> ediz.) del Buschan, di carattere descrittivo, ove la materia etnografica è ripartita geograficamente per continenti, abbiamo qui per la prima volta una trattazione veramente sistematica della Etnologia modernamente concepita come scienza delle civiltà 'primitive' o, come precisa il Mühlmann, delle civiltà a scarso sviluppo tecnico. Il Mühlmann ha scritto il primo Capitolo di carattere introduttivo, tracciando la storia delle scienze etnologiche e i metodi delle varie scuole. Egli si pronuncia nettamente contro la teoria storico-culturale del Graebner; e in questo punto di vista negativo si trovano, più o meno, d'accordo tutti i collaboratori, ma con piena indipendenza delle loro posizioni personali, con che il Trattato rinuncia ad essere l'espressione di una Scuola, ma appunto per ciò acquista un tono di elevata serenità scientifica aliena dalla fastidiosa aggressività delle Scuole troppo organizzate.

La parte sistematica occupa naturalmente quasi tutto il volume con i suoi capitoli rispettivamente dedicati ai singoli aspetti della civiltà, e cioè, dopo un paragrafo su la struttura spirituale dei primitivi (A. Thurnwald), alla Religione (Preuss), all'Arte nelle sue varie forme, poesia (Preuss), musica (M. Schneider), arte figurata (E. von Sydow), alla Lingua (G. Deeters), alla So-

cietà (Thurnwald), al Diritto (L. Adam), alla vita Economica (Thurnwald), alla Tecnica od Ergologia (H. Nevermann), — ed anche questa successione è interessante, in quanto inverte l'uso prevalente di anteporre la trattazione della civiltà materiale a quella delle forme spirituali. — Segue un Capitolo su « L'avvenire dei popoli primitivi » (D. Westermann), suggerito dagli attuali orientamenti dell'etnologia 'funzionale' in rapporto con i 'contatti di civiltà', e con particolare riguardo al contatto fra la civiltà dei primitivi con la odierna civiltà europea. — L'ultima parte è di carattere tecnico: istruzioni per l'etnologo militante, questionari etnologici, musei etnografici, pubblicazioni etnologiche, ecc.

Particolarmente interessante per i cultori di studi religiosi è il Capitolo su la Religione, in cui il Preuss, espone criticamente « le tre grandi teorie » che tengono oggi il campo nella scienza delle religioni — animismo, magia, essere supremo —, e passa poi ad esporre una sua propria teoria dell'evoluzione religiosa non astrattamente ideologica, anzi fondata su la pertinenza delle singole forme religiose ai rispettivi tipi o complessi culturali.

R. Pettazzoni.

ALFRED VIERKANDT, *Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei* (estr. da « Archiv für die gesamte Psychologie », vol. 98, pp. 420-489), Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1937.

Dopo un trentennio dalla sua prima trattazione su i primordi della religione e della magia (in « Globus », 1907) il V. riprende in esame l'argomento e finisce per dichiararsi ancora partigiano della origine psicologica della magia, dando tuttavia una parte assai maggiore all'elemento sociale.

La trattazione è divisa in cinque parti: 1) posizione delle due principali tesi in contrasto: quella intellettualistica e quella che si basa su l'esperienza psicologica; 2) esposizione della sua propria teoria; 3) le fasi psichiche dell'azione magica; 4) la fede sull'efficacia di detta azione; 5) la reale efficacia della medesima.

È possibile, secondo l'A., sceverare nell'azione magica un elemento « numinoso » in quanto un dato oggetto può indurre in un individuo un sacro terrore che gli tolga ogni capacità di reazione o di resistenza; un elemento finalistico in quanto certi riti sono

diretti a uno scopo utilitario; un elemento « istituzionale » (costume o rito) sviluppatosi da una iniziale forma impulsiva. Tuttavia quella che nella magia è la molla primordiale è la fede nell'efficacia dell'azione magica, fede che si estrinseca mediante movimenti e atti che traducono con efficacia l'interna commozione dell'animo. Per esempio, quando presso i Dakota (Pellirosse) si diradano le mandre dei bufali e si teme la carestia, la tribù, sperimentato inutilmente ogni altro mezzo, inizia la danza del bufalo e la balla ininterrottamente, anche per due o tre settimane (dandosi i danzatori il cambio) fino a che i bufali ritornano. Ora è appunto questa estrinsecazione dell'interno sentimento mediante movimenti espressivi che costituisce il valore del rito, non già la credenza nell'aiuto da parte del mondo degli spiriti, che è del tutto secondaria. E dunque, conclude il V., la facoltà espressiva scaturente da un interno sentimento (soggettiva) è quella che, meglio di un'azione diretta a uno scopo (oggettivo), spiega l'originario meccanismo della magia.

È da notare tuttavia che questa capacità espressiva non è dote dell'uomo singolo, ma di quello che vive, in un ristretto gruppo sociale primitivo, a contatto con i suoi simili, di cui eccita o suscita l'influsso attraverso l'immediata virtù dell'espressione fisionomica. Anzi, sotto questo aspetto, si può dire che la società è più possente della natura, in quanto più spesso e più immediatamente si fa presente ai singoli mediante umane manifestazioni di volontà, di desiderio e di minaccia. Non solo: ma anche senza la manifestazione di una particolare volontà, la sola presenza di un uomo riccamente dotato può diffondere attorno a sé gioia, amore, speranza, desiderio o il loro opposto, e può quindi garantire al suo gruppo l'ordine, la forza, il successo.

Questa tesi — che deriva dalla Scuola sociologica francese il riconoscimento del valore grande della società nello sviluppo della vita psicologica e intellettuale dei singoli — ha il merito di abbassare l'aspetto tecnico dell'azione magica per esaltare quello psicologico, più aderente alle innate capacità di espressione dell'anima umana. Essa però presenta, a mio avviso, due punti deboli: 1) non tiene conto dell'elemento Natura, che, specialmente negli aggregamenti primitivi, condiziona la vita degli individui e dei gruppi, di fronte ai quali essa non è inerte, ma ha anzi manifestazioni possenti di vita, periodiche e non periodiche, di carattere astronomico, meteorologico, vegetale, ecc., le quali appaiono manifestazione di una forza possente che non si può attribuire alla

potenza del mago, anche se questi pretende di aver i mezzi di dominarla, e suscitano quel senso di rispetto e di venerazione che sta alla radice della religione; 2) svaluta troppo la finalità dell'azione magica. Tutti i riti che il gruppo sociale crea, li crea a beneficio del gruppo, cioè per uno scopo: lo stesso esempio dei Dakota, addotto come espressione dell'eccitazione psichica suscitata dall'azione magica, è una prova evidente della finalità dell'azione stessa. Perchè i Dakota, a corto di altri mezzi, si decidono a danzare? Per veder riapparire all'orizzonte le mandrie dei bufali, base della loro sussistenza.

La trattazione del V. è ad ogni modo utilissima non solo perchè sviscera l'elemento psicologico nella produzione della magia, ma anche perchè dimostra la grande efficacia che un uomo psicologicamente ben dotato può avere su la sua comunità, e quindi equilibra il valore taumaturgico dalla scuola sociologica attribuito alla Società.

Nicola Turchi.

G. CONTENAU, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Paris, Payot, 1937, pp. 260 con 52 figure e carte e XVI tavole fuori testo.

Il Dott. Contenau, ora Conservatore delle Antichità Orientali al Museo del Louvre, pubblica nella ben nota *Bibliothèque Historique* del Payot una nuova edizione, completamente aggiornata, del suo libro *La civilisation assyro-babylonienne*, uscito quindici anni fa.

In questi ultimi quindici anni lo studio delle antiche civiltà della Mesopotamia ha fatto grandi progressi e si è esteso anche a periodi che prima gli studiosi non conoscevano affatto o soltanto molto alla larga. Segnatamente dei periodi protostorico e preistorico della Babilonia e dell'Assiria gli scavi intrapresi nel paese negli ultimi decenni ci hanno fornito tanti nuovi ritrovamenti che ora siamo in grado di abbozzare a grandi tratti anche la storia mesopotamica, o per meglio dire della civiltà della Valle dei Due Fiumi, del quarto e del quinto millennio. Il Contenau ha elaborato tutto il nuovo materiale fornito agli studiosi da parte degli scavatori e ne ha inserito i risultati principalmente nelle pagine dedicate agli scavi e all'arte.

Tali scavi hanno però apportato nuova luce per lo studio della più antica religione del paese. Il Contenau ne tiene debito conto

nelle pagine dedicate alla religione, 82-121, le quali costituiscono il terzo capitolo.

L'autore vi abbozza anzitutto, a grandi tratti, una storia sommaria della religione mesopotamica e vi rileva il suo carattere fondamentalmente naturistico, con forte accentuazione della tendenza agraria nella natura delle divinità, ciò che è stato appunto messo in luce recentemente dai ritrovamenti degli scavi, quantunque nel periodo storico della religione sumera questo carattere agrario si sia già notevolmente attenuato, cosicchè recentemente lo Jean potè dimostrare coi testi antichi sumeri alla mano che soltanto poche divinità erano personificazioni della fecondità e della fertilità. La religione segue necessariamente da vicino l'evolversi della civiltà: quando alla società di carattere agrario segue una società di carattere cittadino anche la religione acquista un aspetto diverso e gli dèi assumono qualità piuttosto cittadinesche, divengono principi, reggitori di stati e così via, mentre prima erano agricoltori, allevatori di bestiame, irrigatori di campi. Segue una breve descrizione del pantheon mesopotamico, colle divinità principali, colle triadi, colla sua organizzazione, sorta in progresso di tempo per opera delle scuole teologiche. L'autore parla molto brevemente dei miti principali, dei demoni e della loro funesta attività, del peccato, della legge morale, degli incantesimi, delle preghiere, della divinazione, dei sacerdoti, dei templi e dei riti funerari.

Il Contenau ha occasione di accenare alla religione anche negli altri capitoli del libro e segnatamente in quelli dedicati all'arte.

Il libro è scritto bene, con grande chiarezza, ed è adornato con molte belle tavole riproducenti importanti monumenti e opere d'arte.

Farò soltanto poche osservazioni sopra alcuni punti nei quali credo di dover divergere dalle opinioni espresse dall'autore.

A p. 26 e anche altrove il Contenau parla dei Sumeri e degli Accadi e Semiti come se costituissero delle razze. L'autore non intende certamente la parola razza qui nel senso esatto del termine. Siccome però al giorno d'oggi sono in giro molte inesattezze sulla questione delle razze, sarebbe opportuno evitare di qualificare come razze delle semplici nazioni: i Sumeri e gli Accadi erano delle nazioni, e i Semiti sono un gruppo di popoli colla stessa lingua e quindi, fino a un certo punto, anche colla stessa *forma mentis*, e non una razza.

P. 86: il Contenau crede col Frankfort che una delle statue trovate recentemente a Tell Asmar rappresenti un dio della fer-

tilità. Per quali motivi sia invece da respingere questa interpretazione — secondo me si tratta di un adorante — ho esposto poco fa nella RSO, XVII, 120-121.

Accedo a quanto il Contenau dice a p. 87 sulla natura delle figurine della cosiddetta 'dea nuda': sono in realtà talismani aventi per iscopo di assicurare la moltiplicazione della famiglia.

Credo invece che sia da respingere l'interpretazione del grande rilievo di Yasilikaya. Non si tratta di un matrimonio, ma di una raffigurazione del pantheon hittita.

Dire che Enlil è nient'altro che Bēl, 89, è inesatto, poichè Bēl è veramente Marduk, il quale è d'altronde figlio di Ea, e non di Enlil, 92.

P. 102: Umnapištim per Utnapištim. È una lettura possibile del nome.

La definizione che del sacrificio si legge a p. 113, — il sacrificio sarebbe la distruzione di una sostanza in onore del dio — non coglie che un lato di questo importante atto religioso.

Nella fig. 22 non è raffigurata una processione religiosa, 114, ma il trasporto di statue di divinità non assire da parte di soldati assiri nel loro paese. Non processione dunque, ma trasporto del bottino. La statua del dio non raffigura evidentemente l'Adad assiro, ma qualche dio della tempesta nordmesopotamico o siriano.

P. 128 e altri luoghi: il Contenau scrive ancor sempre Dungi per Sulgi.

Ho già parlato della statua del presunto dio della fertilità di Tell Asmar, della quale il nostro autore discorre ancora alla p. 170. A proposito di questo tipo di statuine non posso fare a meno di addurre le ottime osservazioni che fa il Parrot in *Mari, une ville perdue..... et retrouvée par l'archéologie française*, Paris 1936, alla p. 89: «Cet ex-voto, petite statuette de pierre, où le fidèle est habituellement représenté en 'adorant', sera en quelque sorte son messager. Grâce à lui, sa prière se trouvera prolongée et sa présence continue. Grâce à lui, dans sa chapelle, ce sera vraiment 'l'adoration perpétuelle'».

La spiegazione data alla p. 208 di alcuni sigilli neoassiri con scene di zuffa di un uomo o demone con qualche drago o uccello e così via è molto incerta.

Il libro è provvisto di una bene scelta bibliografia, 252-256.

Giuseppe Furlani.

R. DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner, 1937, pp. 129.

Questa sintesi dei risultati degli scavi novennali condotti da Cl. F. A. Schaeffer a Ras Shamra è stata scritta dal valente orientalista per segnalare le conseguenze che dai medesimi si traggono per la rivalorizzazione delle storie dei patriarchi dell'Antico Testamento troppo radicalmente tacciata di leggendaria dalla scuola del Wellhausen.

Ras Shamra — l'antica Ugarit delle tavole di el-Amarna — si trova su la costa settentrionale della Siria, a 11 km. a nord di Lattakié (antica Laodicea a mare). Gli scavi vi furono intrapresi nel 1929 sotto la direzione dello Schaeffer e ripresi a ogni primavera. La felice ubicazione della città su la strada che dalla costa si dirige, attraverso Aleppo, verso la Mesopotamia, è stata la causa della sua fortuna, ma anche della sua sparizione che coincide con la spedizione di Tiglat-Phalasar I in Siria su la fine del sec. XII. Essa era un centro di popolazione e di cultura semitica, esposto, data la sua situazione geografica, al controllo dei due grandi imperi egiziano e hittita.

I testi che gli scavi hanno rivelato sono scritti in caratteri cuneiformi ed in lingua protofenicia, che è quella del Canaan, e si dividono in due gruppi: testi minori relativi alla vita quotidiana (lettere, inventarii, ecc.), e testi mitologici, i quali tutti si riferiscono all'ambiente della Siria Meridionale. Cinque poemi mitologici sono stati finora pubblicati dal Viroleaud: Il mito di Ba'al e di Aliyan Ba'al; il poema degli dèi graziosi e belli; l'inno alla dea Nikal; la leggenda di Kerét; la leggenda di Danel. Metricamente essi procedono secondo il ritmo dell'antica poesia ebraica.

Le figure divine in essi nominate sono: *El*, il grande dio delle genti semitiche, padrone del paese cananeo; — *Ba'al*, « il signore », epiteto sostantivato del dio Hadd (Hadad), le cui attribuzioni sono duplice: come *Ba'al-Hadad* presiede alla pioggia e alle tempeste, cioè all'acqua che cade dall'alto, come *Aliyan-Ba'al* presiede alle acque sotterranee (sorgenti, pozzi) e anche al mare, cioè all'acqua che sta su la terra. Gli si contrappone *Mot*, spirito della vegetazione inaridita d'estate, dopo la messe. Come signore delle acque celesti *Ba'al-Hadad* è il padre di *Aliyan-Ba'al*; — *Asherat del mare*, paredra di *El* e perciò detta *Elat*; — *Anat*, la vergine e guerriera sorella di *Aliyan*, poi fusasi con 'Ashtart ('Atar'ate, Atargatis).

Il merito specifico di questa pubblicazione consiste nell'aver messo in rilievo che i racconti dei patriarchi biblici dovevano far

parte di un insieme più ampio, che poteva ben esistere anche nel secondo millennio a. C., dato che gli scavi di Ras Shamra hanno rivelato l'esistenza della scrittura nel Canaan a questa remota epoca. Rimangono anche più particolarmente lumeggiate le relazioni tra Ebrei e Cananei e l'importanza della figura storica di Mosè e della sua opera per l'esaltazione del culto di Iahvé. « En conséquence — conclude il D. — il n'est pas exagéré d'avancer que la découverte des tablettes de Ras Shamra est la plus importante qui ait jamais été faite dans le domaine des études bibliques » (p. 118).

Nicola Turchi.

W. VOIGT, *Die Wertung des Tieres in der Zarathuštrischen Religion*, München, Reinhardt, 1937.

È la dissertazione di laurea presentata alla facoltà filosofica di Marburg, sotto gli auspici di Fr. Heiler nel 1936.

Raccolta diligente del materiale; rapido sguardo alle religioni « profetiche » che escludono il culto degli animali (giudaismo, cristianesimo, islamismo), mentre nel buddhismo e nell'induismo a causa della credenza nella metempsicosi e nella correlativa dottrina del *karma* l'animale acquista rilievo e la sua vita è considerata sacrosanta.

Quanto allo zoroastrismo (esaminato attraverso le sue fonti più antiche, *Gāthā* e *Vidēvddāt*, il quale ultimo è la fonte più ricca per la scienza zoologica degli Irani), gli animali che esso maggiormente venera sono il bue e il cane, e poi anche il cavallo, ai quali conformi al sistema dualistico di quella religione si contrappongono animali impuri, primo il serpente. L'urina di bue è il più efficace dei riti lustratori elencati nell'Avesta recenziore, mentre l'occhiata del cane, specialmente di quei cani che hanno una macchia su ciascuno degli occhi, vale a scongiurare gli influssi mortuari.

Zaratustra combatte il sacrificio animale, sacrificio che è rientrato posteriormente nella prassi religiosa attestata dall'Avesta recente. Sicchè, concludendo, nella religione di Zaratustra la venerazione per gli animali ha notevole importanza ed assorbe una parte notevole della prassi religiosa iranica, certo da elementi di derivazione prezaratusciana.

Non mancano nella trattazione opportuni richiami alla dottrina e alla prassi degli Indù a causa della comune origine ariana, che ha provocato, in proposito, analogie o contrasti.

Nicola Turchi.

FR. CUMONT, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1937, pp. 254.

Tutto quello che la esplorazione filologica ha potuto in un cinquantennio ricavare dai resti a noi pervenuti dell'antica astrologia, non tanto per la ricostruzione delle dottrine astrologiche quanto per la conoscenza dell'ambiente in cui quella strana letteratura fiorì, si trova condensato e ordinatamente esposto in questo prezioso Volume. L'ambiente, come si sa, fu l'Egitto tolemaico. Gli studi del Cumont, del Kroll, del Gundel hanno potuto accettare che gli scritti astrologici egiziani non riflettono la civiltà dei bassi tempi ai quali essi appartengono, bensì quella dell'epoca ellenistica cui risalgono i loro modelli. Questa importante constatazione è stata confermata da un testo astrologico « miracolosamente » tramandato in traduzione latina da un manoscritto del Quattrocento, scoperto e recentemente pubblicato dal Gundel nelle *Abhandlungen* dell'Accademia di Monaco (N. F. XII, 1936). Il Cumont non è soltanto un maestro in questo campo, e in altri. Egli è anche quello scrittore efficace e brillante che tutti conoscono, quanti hanno letto le sue opere ormai classiche. L'astrusa materia astrologica rivive in queste pagine componendosi in un quadro armonico che, completandosi via via con i dati dei papiri, ci fornisce una rappresentazione efficacissima di tutta la civiltà dell'Egitto ellenistico nei suoi vari aspetti. Alla descrizione dell'ambiente politico e sociale segue, nella seconda parte del libro, la trattazione della religione e dei costumi. In essa si leggeranno con particolare profitto i capitoli relativi alla organizzazione del clero, ai culti stranieri nell'Egitto tolemaico (culti siriaci, anatolici, persiani, culto giudaico), ai santuari (vivida descrizione di tutto quel mondo di artigiani, ieroduli, rifugiati, « ossessi », infermi che viveva in permanenza nei grandi santuari egiziani), alla gnosì, alla magia. È questa la parte più interessante ed anche la più originale, perché l'astrologia egizia era in mano dei sacerdoti, i quali, per tutto ciò che era la politica, la guerra, l'amministrazione, si attenevano fedelmente alle tradizioni dell'astrologia orientale (caldea), ma nella materia che li toccava più da vicino e che li interessava professionalmente, cioè in tutto ciò che si riferiva alla religione, introdussero delle importanti modificazioni.

R. Pettazzoni.

C. CLEMEN, *Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religionsgeschichtlich erklärt*. Bonn, Röhrscheid 1937 (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, 10).

Premesso che l'Apocalisse giovannea non è per sè un libro oscuro — e certo tale non è dal punto di vista delle sue allusioni velate a fatti storici né da quello del suo generale significato escatologico —, l'A., che già si è esercitato con altri lavori intorno all'esegesi dell'Apocalisse, vuol chiarire dal punto di vista storico-religioso questi sei punti: il numero 7 attribuito agli spiriti, candelabri, stelle, lampade, occhi dell'agnello; le promesse ai vincitori appartenenti alle sette chiese dell'Asia proconsolare; la corte di Dio in cielo; le bestie mostruose; la donna vestita di sole; la nuova Gerusalemme.

È difficile dire qualche cosa di nuovo, in tema d'interpretazione dell'Apocalisse, dopo l'orientamento babilonese dato alla esegesi dei simboli apocalittici dal Gunkel, orientamento abilmente utilizzato e organato da W. Bousset. Anche per il C. pertanto quel numero di 7, così insistentemente ricorrente, scaturisce dai 7 pianeti, che insieme con i 12 segni zodiacali dominano tutta l'astronomia babilonese.

Quanto all'interpretazione storico-religiosa di alcune delle promesse alle sette chiese, vorrei osservare che la promessa di una pietra bianca con su scritto un nome nuovo non riceve nell'ambiente dell'Apocalisse, nessuna luce dal rito dell'amuleto costituito da una pietruzza bianca che si consegna al nuovo adepto nelle ceremonie iniziatriche delle società segrete dei primitivi; e che non è affatto evidente che la promessa di far del vincitore della chiesa di Filadelfia una colonna del tempio di Dio dal quale più non uscirà, derivi dall'uso che avevano i sacerdoti provenienti dai grandi templi anatolici di porre una statua con il loro nome nel recinto del tempio, al loro uscire di carica. È ben giusto che la stella del mattino promessa al vincitore appartenente alla chiesa di Tiatira significhi il dono del dominio, della signoria, secondo la simbologia babilonese, ma bisognava dirne il perchè, come fece a suo tempo, con tanta chiarezza, A. Fabre (*L'étoile du matin dans l'Apocalypse*, Revue Biblique, 1908, p. 227 e seguenti).

Nel dilucidare il significato delle due simboliche bestie l'A. mantiene il suo punto di vista già illustrato altrove, e cioè che la figura adombrata dal numero 666 non è Nerone (come vorrebbe un'antica spiegazione che vede in quella cifra la numerizzazione

dell'ebraico : *Neron kesar*), ma è l'impero romano, e la frase greca che darebbe quel numero sarebbe ἡ λατίνη βασιλεῖα; oppure — se si deve leggere 616, come già era noto a Ireneo ed è confermato dal cod. C. — ἡ Ἰταλή βασιλεῖα.

Le ragioni che inducono il C. a pensare piuttosto all' impero che a un imperatore sono tre: 1) in un libro scritto in greco non c' era motivo di numerizzare il nome e il titolo di Nerone dall'ebraico; 2) anche ammesso questo, siccome l'Apocalisse fu scritta sotto Domiziano, cioè un trentennio dopo la morte di Nerone, bisognava numerizzare, secondo la diffusa leggenda, « Nerone redívivo »; 3) l'Apocalisse parla (XIII, 17; XV, 2) della bestia e di numero del suo nome. Ragioni che non sono veramente probative, specialmente la terza, che ha contro di sè l'Apocalisse, XIII, 18, dove è affermato che quel numero è un numero d'uomo.

Nicola Turchi.

F. DE PAOLA, *Le Sentenze di Sesto*, con introduzione, testo e versione. Milano, Albrighti e Segati, 1937, pp. cxxxv-96.

Questo volume, frutto di amorosa diligenza e di fiducia salda nella propria tesi, è una rivalutazione totale dell'essenismo, al quale si dovrebbero non soltanto le generiche sentenze di Sesto, ma anche tutta la speculazione etico-filosofica che preparò in Roma un ambiente favorevole allo sviluppo del cristianesimo, tanto che furono poi attribuiti ad influsso cristiano (per es. nel caso di Seneca) elementi dovuti unicamente all'essenismo. Il quale tuttavia avrebbe a sua volta trovato un ambiente favorevole grazie alla diffusione delle dottrine storiche e pitagoriche.

Questa rivalutazione non è, a mio parere, giustificata né da quanto intorno alla circoscritta setta degli Esseni sappiamo da Giuseppe Flavio (*B. J.*, II, 8, 1 e sg.) né dalla lettura delle *Sentenze*.

Il capitolo centrale dell'introduzione è il secondo, intitolato così: « Le *Sentenze* di Sesto sono un documento della dottrina degli Esseni e contengono norme tratte dallo statuto della loro associazione ». Enunciazione piena di promesse, a cui tuttavia non segue una dimostrazione adeguata. L'Autore riporta i sette punti fondamentali della dottrina essenica secondo Giuseppe Flavio, allegando per ciascun punto le sentenze più acconce: 1) Gli Esseni sono Giudei di nascita, dediti più dei Farisei e Sadducei a una severa disciplina e stretti da scambievole amore; 2) rigettano i pia-

ceri e amano la continenza; 3) sono pii verso Dio; 4) gli aspiranti non sono ammessi nell'ordine prima di tre anni di prova (nessuna delle sentenze adatte si applica specificamente a questo punto); 5) espulsione dall'ordine (le due sentenze citate non si riferiscono specificamente a questo punto, che, come il precedente, sarebbe di capitale valore per provare la provenienza essenica delle *Sentenze* di Sesto; ne giudichi il lettore stesso: sent. 331, se il fratello opera malamente, persuadilo a non farlo; se è incurabile; tienilo d'occhio; 203, termine del male è l'ingiuria e termine dell'ingiuria è la rovina); 6) gli Esseni sono esatti e giusti nel giudicare; 7) alcuni Esseni ammettono, con pudicizia, il matrimonio.

A parte il primo, tutti questi punti — meno il quarto e il quinto, per i quali però non sono indicate sentenze specificamente probative — nulla contengono che non appartenga al patrimonio etico-mistico dello stoicismo e del neopitagorismo, che dominavano nell'ambiente colto e spiritualmente evoluto del tempo. Del che si era già accorto San Girolamo, giudice spesso aspro e irrequieto, ma acutissimo, che definisce Sesto come pagano e pitagorico e gli rimprovera di adeguare l'uomo a Dio, alla stregua dei pitagorici, facendolo della stessa sostanza.

La tesi dell'A. non risulta pertanto, almeno a mio parere, dimostrata; ma il suo lavoro merita incondizionata lode per l'ampiezza dell'informazione e per l'entusiasmo con cui ha affrontato il non facile tema. La versione delle *Sentenze* è encomiabile.

Nicola Turchi.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

B. GEMSER, *Sprüche Salomos* («Handbuch zum Alten Testament», I, 16), Tübingen, Mohr, 1937, pp. 86.

Introduzione ai Proverbi di Salomon e versione dei medesimi, accompagnata da un apparato critico e da un ampio commento, ad opera di B. Gemser, professore nell'Università di Pretoria.

Il volume offre una reale utilità agli studiosi. Nell'introduzione viene ricordata la distribuzione novenaria, ormai canonica, delle sentenze salomoniche e vien ricordato come in Oriente fosse in uso fin da remota antichità la letteratura sapienziale svolta specialmente per mezzo della comparazione (*mashâl*). L'A. esclude che la «Sapienza» ebraica debba qualche cosa alla *σοφία* del pensiero ellenistico — d'accordo in ciò con Bertholet, Heinisch, Hudal —, e propende per un'influenza egizia attraverso il Libro delle sentenze di Amen-em-ope, scoperto e pubblicato dal Budge nel 1923, d'accordo in ciò con Linder, Wiesmann, Mallon, Vaccari (entrambi dipenderebbero da una fonte comune) ed altri critici.

Esposizione chiara e sobria, versione elegante e perspicua che mette in valore i pregi dell'originale ebraico. Si legga in proposito l'elogio della donna forte (XXXI, 10-31) a pag. 84.

Nicola Turchi.

ANGELO BRELICH, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano*. Istituto di Numismatica e di Archeologia dell'Università Pietro Pázmány, Budapest, 1937.

L'A. si propone di rilevare dall'esame delle iscrizioni sepolcrali l'atteggiamento spirituale del popolo romano di fronte al problema della morte nell'età imperiale. A tale scopo egli ha raccolto un materiale straordinariamente abbondante dal Corpus Inscriptionum Latinarum e dai Carmina Latina Epigraphica ed ha studiato in 5 differenti capitoli: 1) gli elementi mitici nella visione della morte; 2) la connessione fra la morte e la fecondità; 3) le concezioni della

morte che risentono dell'influenza delle dottrine filosofiche; 4) il culto dei morti e la loro apoteosi; 5) le basi religiose dell'idea di immortalità.

L'A. si è limitato alla interpretazione del materiale epigrafico, rinunziando ad ogni tentativo di raggruppamento, sia cronologico sia geografico.

Il suo lavoro, diligente e meritorio, dovrà essere integrato, ai fini di una trattazione esauriente, con i dati letterari ed archeologici.

Paola Franchetti.

*Volk und Volkstum: Jahrbuch für Volkskunde*, III<sup>er</sup> Bd., München 1938, pp. 400, con 16 tavv.

Anche questo terzo Volume del Jahrbuch edito da G. Schreiber sta degnamente a fianco dei due precedenti già segnalati in questo periodico (1936, p. 103 e p. 228). Tra le 16 trattazioni e le numerose miscellanee, che meriterebbero di essere ampiamente discusse, dobbiamo limitarci a indicare le seguenti che interessano in modo speciale la religiosità popolare e la scienza delle religioni: L. Pfleger, *Wasserkult und heilige Quellen im Elsass*; A. Rücker, *Das Responsorium in Liturgie und Volkskunde*; J. M. Ritz, *Deutsche religiöse Volkskunst*; B. Spirkner, *Zum Corona-Kult*; E. Becker, *Religionsgeschichte und Siedlungsgeographie*.



## SOMMARIO

DEL VOLUME XIII (1937)

	Pag.
Fr. W. von Bissing, <i>Figurine di divinità e amuleti egiziani trovati in tombe etrusche</i> . . . . .	1
St. Weinstock, <i>Römische Reiterparade</i> . . . . .	10
Th. H. Gaster, <i>The story of Aqhat</i> (continued) . . . . .	25
M. <sup>ta</sup> Guarducci, <i>Un giudizio del santuario di Alea a Mantinea</i> (con 1 tav.) . . . . .	57
R. F. Merkel, <i>Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens</i> . . . . .	68
K. Th. Preuss, <i>Die Menschenopfer in der mexicanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca</i> . . . . .	127
M. <sup>ta</sup> Guarducci, <i>La eschara del tempio greco arcaico</i> . . . . .	159
M. <sup>la</sup> Falk, <i>Origine dell'equazione ellenistica Logos=Anthropos</i> . . . . .	166
Ida Lublinski, <i>Ursprung und Entwicklung des Begriffes tabu</i> . . . . .	215
I. Zolli, <i>L'episodio delle due spade</i> (Luca xxii 35 sgg.) . . . . .	227

### RASSEGNE ED APPUNTI:

Sulla dichiarazione di paternità da parte della madre nella consuetudine abissina (C. Conti Rossini) . . . . .	102
Kultsünden und Gottesverleugner (S. Eitrem) . . . . .	244

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

A. Loisy, <i>Les origines du Nouveau Testament</i> (M. Simon)	107
G. Furlani, <i>La religione degli Hittiti</i> (N. Turchi) . . . . .	111
K. Kerényi, <i>Apollon: Studien über antike Religion und Humanität</i> (P. <sup>a</sup> Franchetti) . . . . .	113
V. Papesso, <i>Chāndogya-uṣṭaṇad</i> (M. <sup>a</sup> Falk). . . . .	114
<i>Lehrbuch der Völkerkunde</i> , hgg. von K. Th. Preuss (R. Pet-tazzoni) . . . . .	246
A. Vierkandt, <i>Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei</i> (N. Turchi) . . . . .	247

G. Contenau, <i>La civilisation d'Assur et de Babylone</i> (G. Fur-	
lani) . . . . .	249
R. Dussaud, <i>Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testa-</i>	
ment (N. Turchi) . . . . .	252
W. Voigt, <i>Die Wertung des Tieres in der Zarathuštrischen Re-</i>	
<i>ligion</i> (N. Turchi) . . . . .	253
Fr. Cumont, <i>L'Égypte des Astrologues</i> (R. Pettazzoni) . . . .	254
C. Clemen, <i>Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis reli-</i>	
<i>gionsgeschichtlich erklärt</i> (N. Turchi) . . . . .	255
F. De Paola, <i>Le Sentenze di Sesto</i> (N. Turchi) . . . . .	256

## NOTE BIBLIOGRAFICHE:

Storia delle Religioni diretta da P. Tacchi Venturi; P. W.	
Schmidt; Occident and Orient (Gaster Anniversary Volu-	
me); A. Bentzen; An Account of Tibet . . . . .	123
B. Gemser; A. Brelich; Volk und Volkstum . . . . .	258