

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

Anno XIV - 1938 - Volume XIV



BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1938-xvi

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

EUKLEIA

Uno dei punti interrogativi che il Wilamowitz lasciò nel suo mirabile *Glaube der Hellenen* riguarda la figura di Eukleia. Infatti il Wilamowitz confessa di non capire come una divinità quale Eukleia, che, nella grande maggioranza delle nostre fonti, ci appare strettamente collegata all'attività dello Stato e alla vita dell'*agorà*, possa avere avuto rapporti con Artemis, la dea delle selve, fino al punto da aggiungere il proprio nome, quale epiteto, al nome di lei (*Ἄρτεμις Εὐκλεία*)¹. La difficoltà è forse meno grande di quanto al Wilamowitz sembrava; e forse, esaminando con semplicità e chiarezza le varie notizie sulle quali si basa la nostra conoscenza di Eukleia, c'è da sperare di giungere alla soluzione desiderata e di togliere, insieme, altre incertezze nel giudizio di questa interessante figura della religione greca.

Il primo posto, tra le fonti relative ad Eukleia, è occupato da un passo di Plutarco². In questo luogo della vita di Aristide Plutarco ci narra che, dopo l'epica vittoria dei Greci sui Persiani invasori, Apollo Pizio ordinò ai Greci di dedicare un altare a Zeus Eleutherios, dopo avere spento tutti i focolari contaminati dai barbari ed avere preso il *nuovo* fuoco dalla *κοτύη ἑστία* di Delfi. A Platea un certo Euchidas chiese ed ottenne l'incarico di portare celermemente dal santuario delfico alla propria città il nuovo e puro fuoco; e difatti, recatosi a Delfi, egli prese dopo le ceremonie di rito il fuoco sacro dall'altare, e poi di corsa tornò a Platea, riuscendo a giungervi prima del tramonto, dopo avere percorso ben mille stadi. Ma la fatica era stata tanta che poco

¹ Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, I, 184 s. Sia ricordato qui, a proposito della difficoltà dimostrata dal Wilamowitz ad ammettere che Artemis possa avere avuto la sua sede dentro una città, il nome di Artemis Mesopolitis venerata a Orcomeno di Arcadia (Bull. Corr. Hell., XXXVIII [1914], 465; cfr. XXXIX [1915], 116).

² *Aristid.*, XX 5 ss.

dopo Euchidas morì. I Plateesi allora, per rendere onore a questo eroico loro concittadino, vollero seppellirne la salma nel santuario di Eukleia Artemis (ἐν τῷ ιερῷ τῆς Εὐκλείας Ἀρτέμιδος)¹, ed incisero sulla tomba di lui il seguente verso tetrametro: Εὐχίδης Πυθῶδες θρέξας ἡλύτε <τάδε> αὐλημαρόν. A questo punto Plutarco si sente in dovere di dirci qualche cosa intorno ad Eukleia; e ci dice infatti che, mentre i più identificano Eukleia con Artemis, alcuni la ritengono figlia di Herakles e di Myrto, figlia — quest'ultima — di Menoitos e sorella di Patroklos, e narrano che Eukleia morisse fanciulla e quindi ricevesse onori presso i Beoti ed i Locresi. Infatti — seguita Plutarco — in ogni *agorà* (s'intende delle città locresi e beotiche) esistono un altare ed una statua di lei, e le giovani coppie di sposi le offrono sacrifici (βωμὸς γὰρ αὐτῇ καὶ ἀγαλμα κατὰ πᾶσαν ἀγορὰν ἔργαται καὶ προθύμουσιν αἱ τε γαμούμεναι καὶ οἱ γαμοῦντες).

La notizia di Plutarco che Eukleia godesse speciale venerazione nella Beozia e nella Locride ci è confermata, per la Beozia, da altre fonti. Così Sofocle, nell'*Edipo Re*, là dove fa rivolgere il coro pieno d'ansia alle divinità tutelari della città, ad Athena ad Artemis ad Apollo, e dice di Artemis ἡ κυκλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον εὐκλέα θάσσει², allude certamente al culto di Artemis Eukleia stabilito nella *agorà* tebana, sia che si voglia leggere εὐκλέα sia che si preferisca, come alcuni hanno fatto, riconoscervi il nome stesso della divinità: Εὐκλεα³. Ma del culto tebano di Artemis Eukleia ci parla più diffusamente Pausania⁴; il quale, mentre ci ricorda un regolare tempio di Artemis Eukleia, la cui statua di culto era opera di Skopas, ci informa che dentro il recinto del santuario (ἐντὸς τοῦ ιεροῦ) erano le tombe di due eroine, Androkleia ed Alkis, le quali, nell'imminenza di una battaglia fra i Tebani guidati da Herakles e gli Orcomenii, si erano sacrificate in luogo del loro padre, Antipoinos, per ottenere la vittoria ai Tebani, essendo stato assicurato da fonte divina che la vittoria sarebbe toccata a quella fra le due città in cui un uomo nobile

¹ Intorno all'ordine dei due nomi Εὐκλεία ed Ἀρτέμις, dei quali ora l'uno ora l'altro tengono il primo posto, v. sotto, p. 9.

² Sofocle, *Oed. Tyr.*, 161.

³ Cfr. lo scolio ad loc.: Εὐκλεία Ἀρτέμις σύτε παρὰ Βοιωτοῖς τιμάται.

⁴ IX 17, 18.

avesse voluto uccidersi per il bene comune. Pausania aggiunge poi che davanti al tempio di Eukleia Artemis si trovava un leone di pietra, il quale passava per un dono votivo di Herakles in seguito alla vittoria sugli Orcomenii, e che lì vicino erano una statua di Apollo Boedromios ed una di Hermes Agoraios, questa ultima dono votivo di Pindaro, e segno evidente — aggiungiamo noi — che il santuario di Eukleia Artemis si trovava non lontano, se non proprio adiacente, alla piazza del mercato. Il culto di Eukleia è, poi, testimoniato da una mutila iscrizione del V-IV secolo, che fu ritrovata nella valle delle Muse ed appartiene senza dubbio a Tespie¹: — —]τερίδαο καὶ Ε[— — Εὐκλείᾳ
ἀνέθηξ[αν]; dove rimane incerto, per la mutilazione della pietra, se il nome di Artemis accompagnasse, o no, quello di Eukleia.

La Locride non ci ha, almeno finora, restituito alcun documento epigrafico relativo ad Eukleia, nonostante che un particolare culto della dea in quella regione ci sia testimoniato, come abbiamo veduto, da Plutarco, e confermato dalle figure prettamente locresi di Menoitios e di Patroklos, che lo stesso Plutarco riconnette alla figura di Eukleia.

Ma ricordi di Eukleia, ora sola ora unita alla figura di Artemis, ricorrono in regioni vicine alla Beozia ed alla Locride. L'esistenza di un mese Eukleios nel calendario della sicula Tauromenion ci testimonia indirettamente l'esistenza di un culto di Eukleia a Calcide in Eubea, in quanto i Calcidesi sembra abbiano avuto una parte notevole nella colonizzazione di quella città della Sicilia. In Tessaglia, e precisamente a Fere, un'iscrizione del IV secolo av. Cr. contiene la dedica di una donna ad Eukleia². A Delfi la celebre iscrizione della fratria dei Labyadai³ ci ricorda, tra le feste abituali, le Εὐκλεῖαι insieme con le Ἀρτεμίσιαι e le Λάρπαι (D, 7 ss.), cioè con altre due feste Artemisie; e in un altro luogo (B, 5 ss.) ci fa sapere che nelle Eukleia i frateri dovevano deliberare intorno alle δαράται, cioè alle offerte dovute alla fratria in occasione delle nascite e delle nozze. A Corcira, nella fiorente colonia di Corinto, conosciamo l'esistenza del mese Eukleios;

¹ I. G., VII 1812.

² Op. cit., IX 2, 420.

³ Dittenberger, Syll.² 438 (=Schwyzer, Dial. Graec. ex. ep., 323).

e in alcune monete corciresi appartenenti al III secolo av. Cr. il nome di Εὐκλεία compare accanto a quello di Ἐλευθερία, o di Εὐνοία, o di Σωτηρία o di altri simili sulle imagini di certe navi, le quali forse alludono a gare marittime svoltesi intorno all'istmo di Corinto e nel mare Ionio¹. A Corinto, poi, l'esistenza del culto di Eukleia, che già si poteva indirettamente ricavare da quanto ho detto sopra a proposito di Corcira, ci viene direttamente testimoniata da Senofonte²; il quale ci parla della celebrazione di Εὐκλεία a Corinto, facendoci anche sapere che codeste feste duravano più di un giorno, e dandoci l'impressione che il santuario della dea si trovasse nelle vicinanze della *agorà*³. Eukleia doveva essere conosciuta anche a Megara, dal momento che a Bisanzio, colonia di Megara, e ad Astipalea, che ebbe con Megara strettissimi rapporti, esisteva il mese Eukleios.

Il culto di Eukleia fiorì anche ad Atene; e presenta qui, per noi, un particolare interesse. Pausania⁴ ci parla di un tempio di Eukleia esistente presso la fonte Enneakrounos, tempio che gli Ateniesi avevano costruito come dono votivo dopo la vittoria di Maratona⁵; ma le fonti epigrafiche del I e del II secolo d. Cr. uniscono il nome di Eukleia a quello di Eunomia, e ci ricordano un sacerdote delle due divinità⁶, mentre nel testo di Pausania, che pure si riferisce — più o meno — alla medesima epoca, Eunomia — come abbiamo veduto — non compare. È certo però che il tempio di Eukleia rammentato da Pausania doveva essere il medesimo al quale alludono le iscrizioni; quanto poi ad Eunomia, può darsi che essa abbia ricevuto onori nella medesima sede di Eukleia, come pure è possibile che i santuari di queste due divinità di carattere affine siano stati amministrati dal medesimo sacerdote. All'Attica, poi, mi sembra debba essere riannodata quella Artemis Eukleia che compare insieme con Aphrodite, con Zeus Aphrodisios e con Hermes in una iscrizione paria del III secolo

¹ Head, *Hist. Num.*, 327.

² Hell., IV 4, 2.

³ Vi si parla, infatti, di una celebre strage che sarebbe avvenuta nell'*agorà* in occasione delle Eukleia.

⁴ I 14, 5.

⁵ Per la località del santuario cfr. Iudeich, *Topogr. von Athen*², 399.

⁶ I. G., II-III² 3738, 4193, 4874, 5059; cfr. Ἐφ. Ἀρχ., 1884, 165 ss., l. 53. È dubbio se in I. G., II-III² 2776, B II 189 si debba supplire il nome di Eukleia.





Coperchio di pisside a figure rosse nel Museo di Napoli.

av. Cr., e precisamente in una dedica posta a codeste divinità da sei strateghi e dal loro segretario¹. Infine bisognerà ricordare due monumenti vascolari attici: il primo, un frammento di vaso ritrovato a Gela, sul quale Eukleia è rappresentata dietro a Peitho, la quale ultima è nell'atteggiamento, che ben le si addice, di persuadere una donna²; il secondo, un coperchio di pisside a figure rosse rinvenuto a Fasano e poi trasportato a Napoli³, il quale ci presenta una elegante scena di gineceo, composta di varie donne in graziosi atteggiamenti, e dà a ciascuna di queste figure il nome di una divinità. Una di queste è Eukleia (vedi tavola), la quale reggendo fra le mani un serto si rivolge ad Harmonia, mentre dall'altro lato si succedono Eunomia, Pannychis, Aphrodite, Klymene. Possiamo, dunque, sospettare, osservando la vicinanza di Eukleia ad Eunomia in questa pittura vascolare, che già molto prima dell'età imperiale romana (siamo qui alla fine del V secolo) il culto di Eukleia fosse unito, nell'Attica, a quello di Eunomia. Il medesimo accostamento di Eukleia ad Eunomia si può notare anche in quei versi di Bacchilide⁴ nei quali il poeta canta le glorie di Egina, affermando che l'isola è governata da Arete, da Eukleia e da Eunomia, divinità oltremodo augurali che garantiscono il benessere di uno Stato. Inoltre converrà citare un passo del commento di Proclo al Timeo di Platone⁵, dove si riporta una tradizione secondo la quale Eukleia insieme con Eutheneia, con Eupheme e con Philophrosyne sarebbe nata da Hephaistos e da Aglaia, e sarebbe stata, così come le sorelle, un luminoso esempio di bellezza.

Questo è, che io sappia, tutto ciò che intorno ad Eukleia ci hanno tramandato gli antichi. Ora non si può negare che, a primo aspetto, la figura di Eukleia emergente da questo complesso di notizie ci si mostri in una forma tutt'altro che chiara,

¹ I. G., XII 5, 220.

² Rochette, *Mon. inéd.*, tav. VIII 2; cfr. Jahn, *Peitho*, 26. Di questo frammento vascolare sembra si siano perdute le tracce, ed altro non si sa.

³ Heydemann, *Santang.*, 316 (=Reinach, *Rep. des vases*, I 477, n. 2); v. la tavola di questo articolo, dove un particolare del vaso viene per la prima volta pubblicato col gentile consenso del prof. Maiuri.

⁴ XIII 182 ss. (ed. Snell). Bacchilide ricorda anche uno Zeus Εὐχλειός (I 116).

⁵ II 101 D.

e tale — in ogni modo — da giustificare pienamente le incertezze del Wilamowitz. Ma a me sembra che le difficoltà possano essere eliminate quando si consideri Eukleia non come una figura unitaria, sibbene come un complesso al quale vari elementi abbiano contribuito. E gli elementi nei quali la figura di Eukleia può essere distinta sono, a parer mio, i seguenti: 1) un'antichissima divinità dell'oltretomba; 2) Artemis; 3) il concetto di buona fama, di gloria, di onore, implicito nel nome di Eukleia.

Vengo a precisare. È noto come Εὐκλῆς sia uno dei nomi con i quali gli antichi Greci solevano indicare la potente ed implacabile divinità maschile dell'al di là¹. Quale meraviglia che la regina dei morti venisse essa pure chiamata Εὐκλεία? E in verità questo sospetto, che il confronto col nome di Εὐκλῆς ci suggerisce, viene chiaramente confermato da alcune osservazioni che si possono fare intorno alle fonti beotiche relative al culto di Eukleia. Tanto per Tebe quanto per Platea ci si parla di tombe esistenti nel sacro recinto della dea. Le sepolture di Androkleia e di Alkis nel santuario tebano non ci debbono fare eccessiva meraviglia, perchè quelle due eroiche giovanette che si sarebbero sacrificate in luogo del padre sembrano appartenere più al mondo del mito che non a quello della storia; così che le loro tombe circondate di onori eroici potevano benissimo trovarsi dentro un santuario, allo stesso modo come la sepoltura di Penelope era venerata nello Altis di Olimpia, e tante altre tombe di eroi, connessi da più o meno stretti rapporti con la sfera degli dei, si trovavano nei santuari dell'antica Grecia. E poi su Androkleia e su Alkis si possono, come vedremo, fare altri ragionamenti i quali servano a giustificare la presenza delle loro sepolture nel santuario di Eukleia. Ma il caso di Euchidas, sepolto nel santuario di Eukleia a Platea, è veramente singolare, e degno di essere messo nella sua giusta luce.

Come mai un personaggio appartenente ad un'età pienamente storica e classica poté essere sepolto nell'ambito di un santuario? Credo che nessuno vorrà mettere in dubbio la notizia di Plutarco,

¹ Cfr. Esichio, s. v. Εὐκλῆς ὁ Λιθῆς, καὶ ὀνομαστός, καὶ εἰδῆς. Il nome Εὐκλῆς, insieme con Εὖκλος, viene attribuito ad Hades dalle iscrizioni delle lamine orfiche trovate nell'Italia meridionale (Kern, *Orphicorum fragmenta*, 32 d, e, g).

tanto più che Plutarco, nativo di Cheronea, si mostra di solito informatissimo intorno alle cose della sua Beozia. D'altra parte è veramente strana e finora, che io mi sappia, unica la notizia che un mortale, se pure valoroso e degno di pubblica riconoscenza, sia stato dagli antichi Greci sepolto nella dimora di un dio. Sappiamo, per numerose testimonianze, che i Greci di solito rifuggivano dal mettere la divinità a contatto con la morte, preferendo talvolta di collocare i loro numi in un egoistico isolamento, che certo non doveva fare una gradita impressione ai devoti: basti citare il caso tipico di Artemis che, secondo Euripide¹, si allontana dal suo prediletto Ippolito morente per la semplice ragione che non le è concesso vedere dei morti; e altrove, nell'*Ifigenia in Tauride*², non ammette che si avvicini al proprio altare chi abbia toccato un defunto. Inoltre la cura che si aveva di allontanare i morenti, e tutto ciò che potesse in qualche modo riferirsi alla morte, dai luoghi sacri³ conferma a sufficienza che tra la divinità e la morte, i Greci, almeno quelli dell'età classica⁴, concepivano un abisso non colmabile. Del resto è noto che nell'antica Grecia il distacco non era meno profondo tra la morte e gli uomini viventi. I Greci, assetati di luce, dovevano naturalmente rifuggire da tutto ciò che richiamava loro quel mondo ignoto e misterioso, che certo non avrebbe loro offerto la nitida e serena chiarezza, della quale essi invece ad ogni momento godevano nel loro paese prediletto dal sole. Così che soltanto in rarissimi casi, quando si trattava di uomini altamente benemeriti e fervidamente ammirati, i Greci potevano consentire a seppellire qualcuno dentro le loro città, o nell'*agorà* o in altri luoghi

¹ *Hippol.*, 1437.

² v. 382.

³ Pausania, il celebre generale spartano, caduto in disgrazia e lasciato morire di fame nel santuario della Chalkioikos, prima di spirare viene portato fuori del *temenos* consacrato (Tucidide, I 134). Del resto è ben conosciuta la proibizione che nel santuario di Epidauro avvenissero nascite e morti (Pausania, II 27, 1). Non c'è poi bisogno di ricordare l'esempio famoso della sacra isola di Delo ripetutamente liberata dalle tombe e dalle ossa dei defunti (Erodoto, I, 64; Tucidide, III, 104; Diodoro, XII, 58). Cfr. Stengel, *Griech. Kultusaltertümer*, 165 s.

⁴ In età più antica sembrerebbe invece che il distacco fra gli dei e la morte fosse stato meno reciso. Così nei poemi omerici gli dei non esitano a toccare delle salme (*Iliade*, II 667 ss., Ω 612).

più o meno perspicui; nei quali casi il defunto veniva ad essere elevato in quella zona eroica, dove i tristi contagi della morte perdevano qualsiasi potere. Tale fu il caso di Brasida sepolto e onorato a pubbliche spese presso l'*agorà* di Amfipoli¹; tale quello di Arato, i cui resti mortali trovarono l'ultimo riposo fra le mura di Sicione, dopo che i Sicionii ebbero, non senza fatica e col permesso dell'oracolo di Delfi, rivendicato a sè l'onore di venerare nella propria città come eroe il fondatore della Lega Achea².

Tutto ciò rende, dunque, molto strana la notizia di Plutarco che nel V secolo un uomo trovasse sepoltura dentro il sacro recinto di una dea; e se una considerazione vi è la quale possa farci apparire meno strano questo fatto singolarissimo, essa è appunto quella che Eukleia fosse considerata la regina dei morti, sì da potere accogliere, vorrei dire per affinità, una tomba nel proprio *temenos*. Bisogna poi notare, a conferma del carattere inferno di Eukleia, che il mese Eukleios sembra cadesse, là dove esso ci è testimoniato, all'inizio della primavera³. E ciò torna bene quando si pensi che la dea dei morti è ad un tempo quella della vita rinascente, essendo la misteriosa regione di sotterra nella quale i mortali trovano la loro ultima dimora quella medesima dalla quale miracolosamente nascono le spighe ed ogni altro dono per la vita degli uomini.

Se, per tanto, ammettiamo che Eukleia fosse in origine presso i Beoti ed i Locresi una divinità del mondo sotterraneo, non ci riuscirà difficile comprendere come alla figura di Eukleia potesse essere accostata quella di Artemis. E forse è probabile che ad Artemis, e non all'antica Eukleia, spettino i doni che, secondo Plutarco, si offrivano a questa complessa divinità nell'imminenza delle nozze, e si riferiscano quelli relativi alle nozze ed alle na-

¹ Tucidide, V 11.

² Plutarco, *Arat.*, LIII. Da un passo di questo capitolo si vede ancora una volta quali difficoltà presentasse una sepoltura entro le mura di una città greca, dovendosi andare contro una legge antica e rispettata: — νόμος δέ ἐντος ἀρχαίου μηδένα θάπτεσθαι ταχύων ἐντὸς τοχυρᾶς τε τῷ νόμῳ θεοῖς θεωρεῖντος, κτλ. Per altri esempi di nomini sepolti dentro le città greche cfr. Rohde, *Psyche*, I 159, n^a 1, 229; II 340.

³ Cfr. Dittenberger, in R. E., s. v. *Eukleios*, 2. Anche le feste Eukleia di Delfi sembra si debbano collocare tra il Febbraio ed il Marzo (cfr. Nilsson, *Griech. Feste*, 237 s.).

scite dei quali ci parla l'iscrizione delfica dei Labyadai: almeno se si vuole tenere presente il classico aspetto di Artemis, benevola protettrice delle nozze e della prole; per quanto non sia impossibile che anche Eukleia abbia avuto un simile carattere. Unita ad Artemis essa si chiamò Εὐκλεία Ἀρτέμις o Ἀρτέμις Εὐκλεία, a seconda che il ricordo dell'antica Eukleia fosse più o meno vivo; così appunto è notevole che per la Beozia ci si parlì sempre di Εὐκλεία Ἀρτέμις. Quanto poi all'età in cui l'accostamento fra le due figure possa essere avvenuto, un *terminus ante quem* ci è fornito da quel verso citato sopra dell'*Edipo Re*, dal quale appunto si ricava che all'età di Sofocle la fusione tra le due figure doveva essere un fatto compiuto.

Ma nel nome di Eukleia si trovava il germe di una nuova modificazione. Una volta oscuratosi il concetto della divinità materna, che accoglie i trapassati nelle misteriose profondità del suo grembo e da esso fa rifiorire la vita, il nome di *famosa* che i Greci davano a quella ineffabile figura, accanto a quelli di *pura* e di *grande*, non servì più ad esprimere la gloria della dea, che gli uomini rispettavano ed ammiravano nella sua infinita potenza, ma servì ad indicare la gloria degli uomini, che procede dalla buona fama e quasi si identifica con essa, sia quella individuale sia quella collettiva; ed Eukleia divenne la patrona della gloria umana. Dalla divinità si giunse, dunque, con un breve passo all'umanità.

È possibile che in questa trasformazione avesse una sua parte la poesia esiodea, per l'impulso che essa dette alla creazione di figure simboliche; ma non è da escludersi che lo stesso illanguidirsi del culto di Eukleia come divinità infera portasse gli uomini a fraintendere il nome antico di lei. Ad ogni modo è certo che già nel V secolo il concetto della gloria umana doveva aderire alla figura di Eukleia. Infatti, a parte la non sicura lettura εὐκλέα in quel verso di Sofocle che sopra ho citato, bisogna convenire che quando Euchidas di Platea, al termine della sua epica impresa, fu sepolto nel santuario di Eukleia, questa non solo doveva essere considerata, come ho notato sopra, una divinità dell'oltretomba, ma doveva anche in certo modo riferirsi alla gloria degli uomini forti e amanti della patria. Parimente l'idea dell'onore umano è strettamente collegata alla leggenda che Pau-

sania ci riporta intorno al santuario tebano di Eukleia; dove Androkleia ed Alkis, e il loro nobile sacrificio a vantaggio dei Tebani nell'imminenza della lotta di Herakles contro gli Orcomenii, ci parlano chiaramente di fama e di gloria riferite agli uomini. Così che forse quelle due sorelle che la leggenda voleva sepolte nel santuario di Eukleia non dovranno essere considerate, insieme con Eukleia, un gruppo di antichissime divinità protettrici della regione tebana¹, ma piuttosto creazioni abbastanza artificiose di un'epoca in cui il nome di Eukleia aveva già assunto il suo significato più recente; senza escludere, naturalmente, la possibilità che Eukleia, dea infera, abbia diviso una volta il proprio santuario tebano con altre divinità più o meno affini. E proprio, a quanto sembra, in quella epoca più recente doverono cominciare a stringersi i rapporti fra Eukleia e le piazze delle città beotiche e locresi, in quanto Eukleia, divenuta la dea della gloria umana, veniva naturalmente ad essere considerata come la più desiderabile protettrice della città.

Infine il medesimo concetto di gloria umana sembra informare le notizie che ci sono pervenute intorno al culto ateniese di Eukleia. Il fatto stesso che il tempio di lei fu costruito come dono votivo dopo la vittoria di Maratona ci dice chiaramente che gli Ateniesi intendevano, edificandolo, di esaltare in maniera tangibile la gloria di coloro che avevano combattuto contro i Persiani in quella famosa battaglia, e di ringraziare in pari tempo la divinità che tanta messe di allori aveva concesso ai figli dell'Attica. Del resto noi sappiamo che nella medesima età delle guerre contro i Persiani furono dedicati in Atene un monumento a Zeus Soter e un santuario ad Artemis Aristoboule, mentre il Pireo si arricchì di un recinto con relativo altare consacrato ad Aphrodite Euploia². Si vede, dunque, che gli Ateniesi di questa epoca amavano riflettere nel culto il ricordo di memorabili avvenimenti contemporanei e le aspirazioni più urgenti della loro vita pubblica. E, quanto ad Eukleia, bisogna notare che il suo rapporto con il concetto simbolico della gloria umana venne stabilmente a fissarsi nelle menti degli Ateniesi, rendendo così pos-

¹ Così Jessen, in R. E., s. v. *Eukleia*.

² Cfr. Iudeich, *Topogr. von Athen*², 73.

sibile l'avvicinamento della dea ad altre figure simboliche e soprattutto a quella di Eunomia che, almeno nell'età imperiale, le fu — per quanto sappiamo — strettamente collegata anche nel culto. Non credo però probabile che Eukleia abbia avuto sempre, nell'Attica, il carattere simbolico di divinità della gloria. In altri termini, quando gli Ateniesi dopo la vittoria di Maratona edificarono il tempio di Eukleia, è molto verisimile che Eukleia o nel suo primitivo aspetto di divinità infera o almeno in quello di Artemis Eukleia fosse già nota nell'Attica. Ce lo conferma la presenza di Artemis Eukleia a Paro, essendo manifesto — come già ho notato — che dall'Attica provenisse questa divinità.

Riassumendo, credo si possa affermare che gli antichissimi Greci della Beozia e della Locride veneravano la grande divinità infera, la temibile e adorabile Madre comune, col nome di Εὐκλεία. Venuto ad affermarsi il culto di Artemis, il cui carattere coincideva — almeno in parte — con quello di Eukleia, i nomi delle due divinità furono accostati l'uno all'altro, certamente in età anteriore al V secolo. Poi Eukleia fu concepita come divinità della buona fama e dell'onore. Come dea infera indipendente da Artemis, Eukleia dovrà diffondersi nelle regioni prossime alla Beozia ed alla Locride: nell'Eubea, nella Tessaglia, nella Focide, nella parte settentrionale dell'Argolide, nella Megaride, forse anche nell'Attica; ed alcune località di queste regioni la trasmissero alle loro colonie. L'ultima trasformazione di Eukleia doveva essere avvenuta nella Beozia già al principio del V secolo. Forse essa fu trasmessa dalla Beozia alle altre regioni dove già fioriva il culto di Eukleia, o di Artemis Eukleia; ma non è impossibile che, indipendentemente dalla Beozia, altri Greci abbiano sentito nel nome di Eukleia il concetto della gloria umana.

Roma, R. Università

MARGHERITA GUARDUCCI

SULLA RAPPRESENTAZIONE DI UN PITHOS ARCAICO BEOTICO

Si tratta della grande anfora a rilievi, oriunda dalle vicinanze di Thebe¹, in cui è effigiata un πόντια stante, di faccia, coi piedi però volti a destra, in largo e lungo chitone talare senza maniche, intessuto a piccole losanghe con una specie di fiorellino al centro, una corona in testa, da cui scendono sulle spalle due treccie piatte e da cui sporgono due fronde fruttifere, le braccia nude alzate con le palme avanti, ed ai lati, sullo stesso piano, a ridosso de' suoi fianchi, due figure pure in veste talare, assai più piccole, inclinate lievemente verso di lei e stendenti, l'una la mano sinistra, l'altra la destra, sulla regione pubica della dea. Dietro, stanno due leoni, che poggiano le zampe anteriori su di una specie di onfalo, e levano le teste verso le mani di lei, quasi a lambirle. Sotto a questa scena centrale, una teoria di quadrupedi slanciati, dalle alte gambe, in atto di camminare; sopra, un ornato a palmette. Le anse, decorate a righe orizzontali, a crocette, a dischetti, in riquadri verticalmente disposti e alternati, e, lungo gli orli esterni, forse due serpenti.

La interpretazione data dal Wolters², dal Milani³, dal Kern⁴, che la dea sia in atto di partorire, venne combattuta dal Ducati⁵ e dal Charbonneau⁶, con argomenti, che non mi sembrano defi-

¹ L. A. Milani, *I bronzi dell'antro ideo cretese ecc.* in *Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica*, I (1899-1901), p. 8, fig. 8; P. Ducati, *Storia della ceramica greca*, Firenze 1922, II, p. 496 ss., fig. 361; J. Charbonneau, *Deux grandes fibules géométriques du Musée du Louvre*, in *Préhistoire*, Paris 1932, tome I, fasc. I, p. 215.

² Ἐφημερίς ἀρχαιολογική, 1892, p. 225 ss., tav. 8-9.

³ *Op. cit.*, loc. cit.

⁴ *Athenische Mitteilungen*, 1925, p. 162.

⁵ *Op. cit.*, loc. cit.

⁶ *Op. cit.*, loc. cit.

nitivi. Nè la posizione eretta¹, nè le mani alzate, nè il lungo abito talare² — irrigidimento dell'ampia crinolina a balze delle donne cretesi — nè, tanto meno, il busto non più libero e nudo, com'era l'uso di quelle, possono citarsi quali ragioni perentorie contro la ipotesi di una dea, ην τότε δή τόκος εἰλε, μενούνγαεν δὲ τεκέσθαι³. L'asserire poi che anche la mossa delle braccia dei due personaggi minori la escluda senz'altro⁴, mi sembra contrasti con la larga documentazione, fornita dal Weinreich⁵, intorno all'evidente significato magico, cioè alla magica virtù della mano o delle mani appoggiate o tenute aperte sul ventre della partiente. Si aggiunga la testimonianza del gruppo arcaico mutilo del Museo di Sparta⁶, dove la donna nuda ginocchioni (ἐν γόνασι, come Ἄργη⁷, come Λητώ⁸, come Πέα⁹) e pertanto λοχευομένη, è assistita da due personaggi maschili stanti, di cui quegli a destra dello spettatore pone la mano sinistra aperta immediatamente sopra il visibile sesso di lei, mentre quegli a sinistra pare traggia da un piccolo strumento suoni incantatori di potenze avverse¹⁰: due gesti, che Eileithyia compie simultaneamente sopra Myrrha trasmutata in albero: «admovitque manus et verba puerpera dixit¹¹ ». E poichè siamo in tema di dee ἐν γόνασι, sarà il caso ch'io ricordi qui anche la bella statua recentemente scoperta nella favissa ellenistica dello Heraion di Pesto, pubblicata di profilo nel *Journal of hellenic studies* (LVI, 1936, parte II¹²), e di cui una fotografia di fronte mi venne fornita dalla cortesia del D. U. Zanotti Bianco. La dea, anteriormente nuda, è in ginoc-

¹ H. Ploss, M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, II, p. 116, fig. 445; p. 173, VI; p. 175, 6; p. 176, fig. 462.

² H. Ploss, M. Bartels, *Das Weib ecc.*, II, p. 116, fig. 445; p. 117, fig. 446 ecc.; p. 135, fig. 450; p. 141, fig. 452 ecc.; p. 207, fig. 477; p. 208, fig. 478.

³ *Hymn. homer. in Apoll.*, v. 116.

⁴ P. Ducati, *op. cit.*, loc. cit.

⁵ *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, p. 9 ss.

⁶ *Athen. Mittell.*, X (1885), T. VI; cfr. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig-Berlin 1911, p. 9 ss. T. I.

⁷ Pausan., VIII, 48, 7.

⁸ *Hymn. homer. in Apoll.*, vv. 117-118.

⁹ Patinus, *Thesaurus numismatum*, 1672, p. 123 presso J. Poerner, *De Cumretibus et Corybantibus*, Halle 1913, p. 297, 4.

¹⁰ E. Samter, *op. cit.*, p. 12. Cfr. Platon. *Theet.* c. 6.

¹¹ Ovid., *Metamorph.*, X, v. 511.

¹² U. Zanotti Bianco, *Discoveries in Sicily and Magna Grecia*, p. 321, fig. 12.

chio: dalla testa, dove appare appuntato come un velo, lasciando liberi sopra la fronte e lungo il collo i capelli ondulati, le scende il manto ai due lati, coprendole appena le spalle, dalle quali si levano e si affacciano due figure, sembra, femminili. La figura di sinistra la aiuta a reggere il manto, la figura di destra allunga la sua mano (la destra) a premere la mammella della dea. Questa stringe nella destra contro il ventre un lembo del mantello e una colomba, e con la sinistra stringe pure il manto, allontanandolo da sè. Ho usato il verbo *stringere*: infatti, o io vedo male, o il gesto delle due mani, specie della destra, è vibrato, nervoso, se non proprio convulso. È ardito pensare anche qui ad una dea già lottante coi dolori del parto, anche se non sia turgido il grembo, come non è turgido nel gruppo del Museo di Sparta? Il sacro uccello tenuto stretto contro il ventre sopra l'inguine destro potrebbe ben avere un significato di azione magica propizia; e la compressione della mammella — date le corrispondenze fra i seni e l'utero — potrebbe del pari avere lo scopo di accelerarne i moti liberatori. Anche il Della Seta, come mi comunica il D. Zanotti Bianco, osservando il gesto della figurina sulla spalla destra della dea, ebbe a metterlo in relazione con gli analoghi gesti delle due figure minori del pithos beotico.

Questa nuova rappresentazione di divinità femminile è γένεται ci aiuta pure a scoprire il senso originario della così detta «Aphrodite à la coquille»¹. Anche qui la dea è nuda, le braccia distese lievemente in avanti, con le dita rivolte in dentro, quasi a fare il pugno, e ginocchioni tra le due valve di una conchiglia, che sporgono a mo' di ali da destra e da sinistra, occupando l'altezza dalle spalle alle anche². Il tipo viene correntemente interpretato come la dea nascente dalla conchiglia marina. Ma se rifletto alla diffusissima credenza nelle virtù protettive di certe conchiglie, sia della specie *cyprea*, sia della specie *pectunculus*, in quanto si vedeva in esse riprodotto lo spacco sessuale femmineo³, mi si

¹ Vedi in proposito W. Deonna, *Aphrodite à la coquille* in *Revue Archéologique*, Cinquième série, tome VI, 1917, pp. 392-416. La mia conclusione è però diversa.

² Vedi, per esempio, S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, Paris 1920, t. I, p. 324, n. 1343.

³ W. Deonna, *Aphrodite à la coquille*, p. 398; G. Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia*, Perugia 1907, p. 38, fig. 18; p. 41, fig. 21; p. 47, fig. 28; Pa-

presenta naturale l'ipotesi, che la dea sia ginocchioni tra le due valve non già perchè se ne voglia — originariamente — rappresentare la nascita da una conchiglia marina, ma per una caratteristica azione di magia simpatica in diretto rapporto con lo stato di gestante prossima al parto, chiaramente indicato dalla postura *ēv γόνατι*. Già di per sè stessa la conchiglia, a cagione delle analogie sessuali della sua forma, è, al pari del fallo, un mezzo di sicura virtù apotropaica; ma qui l'azione è ancor più immediata ed efficace: qui le due valve appaiono dischiuse e disgiunte, come se la stessa dea le avesse forzate per uscire dal seno della conchiglia alla luce: in altre parole, la nascita felice della madre è destinata ad agire simpaticamente sul felice avvento alla vita del figlio, che uscirà agevolmente dalla vulva materna, come già la dea dalle valve largamente aperte ai suoi fianchi. Tale io credo sia la primitiva interpretazione da darsi a questo tema, che nell'età ellenistica, se non assai prima, per un'ovvia ragione, il mito di Afrodite anadyomene, fu identificato con quello della dea nata dalle spume del mare. Non è perciò senza significato, che l'Afrodite «à la coquille» tenga talvolta in mano il fallo, altro potente mezzo apotropaico e tutelare¹, e che, accanto alla ninfa reggente con le due mani — secondo il motivo notissimo² — la conchiglia all'altezza del pube, se ne veda un'altra, in atto di allattare un bambino³. Anche qui il senso primo della conchiglia è perspicuo, e non è diverso da quello, per cui, fra popolazioni selvagge, le conchiglie servono a nascondere, o dirò meglio, a proteggere gli organi sessuali⁴.

La presenza dei due personaggetti ai fianchi della πότνια, mi

rallèles ethnographiques, Pérouse 1915, pp. 25-27, fig. 13. Si ricordino il triplice significato di *χτείς* e di *pecten*: pettine, conchiglia, sesso femminile; inoltre, *χοῖρος* = porco (cfr. il latino *porcus*) e vulva, e *χοιρίνη* = conchiglia, non che la terracotta italiota del Museo di Berlino, rappresentante una donna nuda dalle cosce estremamente divaricate, seduta sopra un porco, con un pettine verticalmente appoggiato all'omero sinistro. Vedi U. Pestalozza, *Le Tharghelie atlantesi*, Bologna 1933-XI, pp. 49-50.

¹ W. Deonna, *op. cit.*, p. 398.

² S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, Paris 1920, I, p. 97, n. 191; p. 436, n. 1837; p. 438, nn. 1838-1840; III, p. 122, nn. 1, 7; IV, p. 245, n. 2; V, I, p. 217, n. 5.

³ W. Deonna, *op. cit.*, pp. 398-399.

⁴ W. Deonna, *op. cit.*, p. 398.

suggerisce qualche altra considerazione. Nel primo libro delle Argonautiche di Apollonio Rhodio, ai versi 1125 e seguenti, i mitici navigatori offrono preghiere e sacrifici alla grande dea signora di Κύζικος:

Μητέρα Δινδυμίην πολυπότνιαν ἀγκαλέοντες,
ἐνναέτιν Φρυγίης, Τιτίην θ' ἄμα Κύλληνον τε,
οἱ μοῦνοι πολέων μοιρηγέταις ἥδε πάρεδροι
Μητέρος Ἰδαῖης κεκλήσαται...

Gli Argonauti non solo invocano la Madre del Dindymo, a cui hanno eretto un rozzo simulacro intagliato in un vecchio ceppo di vite, ma con lei Τιτίας e Κύλληνος, divinità paredre della Μήτηρ Ιδαία ed appartenenti alla schiera dei Δάκτυλοι di Creta, come è detto nei versi che seguono. Titias e Kyllenos sono pertanto Dattyli, paredri della Madre Dindymia (Dindymene) e della Madre Idaia, cioè di Rhea, vale a dire, di due divinità, che confluiscono in una sola, dato che Ιδαία, da ιδη, è voce anellenica sinonima di ὅρεια, ὅρεστέρα e significa precisamente la « domina montium silvarumque virentium saltuumque reconditorum amniumque sonantum », carattere precipuo della πότνια fondamentalmente unica nei vari centri montani del suo culto: il Didymo cyziceno, quello di Frygia e quello di Galazia, il Gar-garo, il Sipylo, lo Tmolo, l'Ida e il Dicte cretesi.

Titias e Kyllenos ricompaiono a fianco di Rhea a Mileto: lo scoliaste di Apollonio Rhodio, ai versi 1126-1131, riferisce una notizia di Meandro Milesio, secondo cui Μιλησίους, ὅταν θύωσε τῇ Ρέᾳ, προθύειν Τιτίανον καὶ Κυλλῆνον. Lungo la spiaggia efesina, invece, sopra il sacro cipresseto di Ortygia, dal monte Solmisso, anzichè i due Dattyli, i Cureti ci sono descritti da Strabone⁴ λαζανεῖν συμπράξαντας τὴν λοχείαν τῇ Λητοῖ, che nel bosco stesso godeva di un antichissimo culto. È pressoché inutile rilevare che Λητώ non è che altro dei nomi di Rhea e della Signora del Dindymo, e, quanto ai Cureti, è pure noto che, al pari dei Corybanti, essi si identificano coi Dattyli: ἵσαν δὲ οἱ προειρημένοι δαίμονες δέκα τὸν ἀριθμὸν καὶ ἐκαλοῦντο Δάκτυλοι Ἰδαῖοι καὶ

Κούρητες καὶ Κορόβαντες.¹ Il numero dei Cureti è, presso Strabone, indeterminato; ma se si pon mente alle monete di Myra in Lycia² — altro dei centri anatolici del culto di Leto³ — sulle quali, ai lati dell'albero, da cui sporge, di tra il fogliame, la dea, insieme coi due serpenti stanno due δαίμονες ignudi, che brandiscono la bipenne, e in cui giustamente il Milani⁴ ravvisò i due πάρεδροι di Leto (ed avrebbe potuto ricordare il verso di un poeta ignoto:⁵ Κουρήτων δ'οι ματρὶ Διὸς Ρέα ἐντὶ πάρεδροι), è da pensare che due, al pari di Titias e di Kyllenos, fossero anche i Cureti assistenti al travagliato parto della dea. Del resto, due sono pure i Cureti, pressochè ignudi, che sull'Ara Capitolina danzano intorno al piccolo Zeus suggente il latte dalla capra Amaltheia, mentre Rhea lo contempla seduta a sinistra.⁶

A Pergamo, non più i Δάκτυλοι o i Κούρητες, bensì i Κάβετροι avrebbero compiuto l'ufficio di δαίμονες παραστάται di Rhea, allorchè essa dava alla luce Zeus sull'acropoli, come riferisce un'epigrafe dell'età di Antonino Pio⁷: «figli di Urano, i Cabiri videro primi nascere sulla rocca di Pergamo Zeus fulminatore, quando egli liberò di sè il grembo materno»; i Cabiri, che, connessi in origine con una dea anellenica Καβετρώ⁸, come i Dattyli, i Cureti,

¹ Grammatici Ambrosiani *De re metrica* § 6 (Nauck, *Lexik. Windobon.*, 1867, p. 256-267. = Studemund, *Anecdota varia graeca*, I, p. 224-225) presso J. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Halle 1913, pp. 382-383; Diomedis *Ars gramm. in Gramm. Lat.*, I, p. 478, 16-25; *Schol. B XX 5* in *Hephaestionis Enchiridion*, ed. Consbruch, Lipsiae 1901. Cfr. in A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz, *Philolog. Untersuch.*, Berlin 1892, XII Heft, p. 436, il giudizio di E. Maas (*Aratea*) sulla attendibilità del Grammatico Ambrosiano: «genuinae antiquitatis laude et ratiore excellens». Per la identificazione dei Dattyli coi Cureti e coi Corybanti, vedi anche J. Poerner, *op. cit.*, p. 379 ss.

² B. V. Head, *Historia numorum*, Oxford 1887, pp. 577-578, fig. 319.

³ R. Vallois, *Topographie délienne* in *Bull. de Corr. hellén.*, LIII, 1929, pp. 222-223. Vedi oltre a pp. 23-24.

⁴ I bronzi dell'antro ideo cretese ecc. in *Studi e Materiali di Arch. e Numism.*, Vol. I (1899-1901), p. 12, fig. II.

⁵ Presso Stob. *Ecl. phys.*, I, 1, 31 a, 6 Wachsm. in J. Poerner, *op. cit.*, p. 257.

⁶ J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, p. 493, fig. 145.

⁷ C. I. G., II, p. 856 nr. 3538, II, 17-19. Vedi J. Poerner, *op. cit.*, p. 306 e O. Puchstein, *Zur pergamenischen Gigantomachie*, in *Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. der Wissenschaften, philolog.-hist. Kl.* 1889, p. 331.

⁸ O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München 1906, p. 226, n. 1. Cfr. R. Pettazzoni, *Confession of sins and the Classics*, reprinted from *The Harvard Theological Review*, vol. 30, nr. 1, jan. 1937, p. 13.

i Corybanti con Rhea e con Kybele, fondamentalmente non differiscono da quelli.¹ Tanto che, in monete dell'isola di Syros² essi affiancano Demeter, cioè la cretese Δηώ³, intimamente connessa con Rhea, se pur non le è identica⁴, non che coi demoni paredri di questa, coi Dattyli, sia nell'isola stessa, Κρήτης ἐν πλού: διμοφ, dove uno dei loro, Ἰασλων-Ιάστος, ne diviene l'amante νειφ ἐν τριπόλωφ⁵, sia nella Grecia continentale, ad Olympia⁶, dove essa porta l'epiteto significativo di χαρούνη.⁷

Nel prezioso passo dell'anonimo Grammatico Ambrosiano già citato, passo che ci conserva una tradizione genuina ed antica, risalente forse ad Epimenide⁸, i Dattyli, nati dal suolo, su cui Rhea aveva puntato le mani convulse nel travaglio del parto⁹, compiono, non diversamente dai Cureti nei riguardi di Leto¹⁰, funzioni ostetriche: περιστάντες αὐτὴν ἐμπιάσαντο. Ho ricordato i Cureti del Solmesso sopra il sacro cipresseto di Ortygia: ora, è interessante notare come sopra una moneta di Massimino Vero, probabilmente coniata in Acmonia di Frygia, si vedano appunto tre Cureti, che danzano, percotendo gli scudi, intorno a Rhea ginocchioni¹¹. L'atteggiamento della dea la indica presa dalle doglie e prossima a partorire¹², cosicchè i tre Cureti si devono intendere pur qui in una funzione maieutica, che se non è precisamente la funzione agevolatrice del parto, propria delle divinità χειρογονίαι:

¹ J. Poerner, *op. cit.*, p. 385 ss.

² B. V. Head, *Historia nummorum*, p. 420.

³ Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter*, in *Revue des études grecques*, tome XL, 1927, p. 320 ss.

⁴ Poi ne diventa la figlia, come Artemis diventa la figlia di Létō. Vedi *Hymn. homeric. in Demetram*, vv. 60, 75.

⁵ *Odyss.*, V, 123 ss.; Hesiod. *Theogon.*, 971.

⁶ R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques (Mythes et réalités)*, I *La course des Dactyles et Déméter Chamyné* in *Revue des études anciennes*, tome 28 (1926), nr. 1, p. 317 ss.

⁷ O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 142.

⁸ E. Maas, *Aratea* in A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz *Philolog. Untersuch.*, XII, 1892, p. 346 ss.

⁹ Cfr. Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 1126 ss. con lo scolio relativo e Nonn. *Dionys.*, XIV, vv. 23-26.

¹⁰ Vedi sopra, a p. 16.

¹¹ Patinus, *Thesaurus numismatum*, 1672, p. 123 presso J. Poerner, *De Curetis et Corybantibus*, p. 297, 4.

¹² Vedi sopra, a p. 15.

e ὑπερχειρία¹, mediante la mano appoggiata o distesa ὑπὲρ τὴν μητρόην γαστέρα, è pur sempre una funzione apotropaica contro le potenze ostili, insidiante al suo esito lieto. Alla luce di questi esempi, anche la frase di Diodoro Siculo:² φασὶ δ' αὐτοὺς (τοὺς Δάκτυλους) τὸν Δία, λάθρᾳ τοῦ πατρὸς Κρόνου παραδόσης τῆς Τέας τῆς μητρός, ὑποδέξασθαι, ed ancor più quella dello scoliasta d' Apollonio Rhodio:³ ...ἐντὸς Ἰδης ἐντυχόντες τῇ Τέᾳ (οἱ Δάκτυλοι) ἐδεξιώσαντο τὴν θεόν, καὶ τῶν δακτύλων αὐτῇς ἥφαντο, sembrano accennare ad una assistenza maieutica. È perciò da consentire col Maas,⁴ che «obstetricium Dactylum officium» debba porsi «inter genuinae religionis Creticae vestigia», ed è degna di considerazione la sua ipotesi, che la etimologia di Δάκτυλοι sia in rapporto con la loro funzione maieutica di χειρογόνοι. Δάκτυλοι = Δακτυλόγονοι, in quanto «credebantur... digitis placide ventri immissis contrectando efficere, ut parerent parturientes». E certamente si riattaccano ai Dattyli quali δακτυονες ματούμενοι i nixi di di Festo⁵, i tria signa genibus nixa, che probabilmente costituivano un gruppo a tre, analogo al gruppo mutilo di Sparta, ma rappresentato dalla divinità partoriente in ginocchio e dai due demoni ostetrici ginocchioni essi pure, per meglio accudire al loro ufficio⁶, come può vedersi, ad esempio, in un basso rilievo egizio dell'età tolemaica, dove appunto le due divine ostetriche esercitano la loro assistenza nella stessa postura della dea, che si è in quel-l'istante sgravata⁷. Nel gruppo di Sparta la dea *laborans utero* è invece affiancata dai due demoni in piedi, circostanza questa, che rese necessaria, per evidenti ragioni estetiche, la loro rappresentazione in proporzioni più piccole, in confronto della figura centrale. Tutto ciò che son venuto esponendo rende, mi pare, giustificabile l'ipotesi, che anche le due piccole figure fiancheggianti la dea sull'anforone beotico, dato il gesto significativo delle loro mani,

¹ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909, pp. 11-13.

² V, 65.

³ Argonaut., I, v. 1129.

⁴ Aratea (op. cit.), p. 349.

⁵ Festi, *Fragmenta e cod. Farnes. L.* XIII, ed. Lindsay, p. 182; cfr. a p. 183; Nonni Marcelli, *De compendiosa doctrina*, ed. Lindsay, p. 80.

⁶ Osc. von Basiner, *Nixi di und Verwandtes in Rhein. Mus.*, LX, 1905, pp. 619-621.

⁷ H. Ploss, M. Bartels, *Das Weib ecc.*, II, p. 205, fig. 476.

possano interpretarsi come minori divinità assistenti al parto della dea. È vero che le due figurette si direbbero - per l'abito - femminili, in contrasto coi Dattyli e coi Cureti μυιούμενοι e con parecchie altre divinità maschili, secondo la tradizione mitica più antica, che ignorava affatto, in proposito, scrupoli di pudore femmineo⁴, e si rifletteva nella prassi umana giornaliera, con la leggenda della levatrice Hagnodike, la quale, travestita da maschio, avrebbe per la prima rotto la vecchia consuetudine.⁵ Ma è altrettanto vero che la divina ostetrica dell'età classica, Εἰλείθυια, si ricongiunge, alle sue origini, con la grande πότνια cretese, di cui è uno dei nomi;⁶ che, penetrata con diminuite e circoscritte funzioni dal mondo minoico nel mondo omerico, ivi talora si sdoppia nelle μογοστόκοι Εἰλείθυιαι: "Ηρης θυγατέρες, πικρὰς ώδινας ἔχουσαι,"⁷ e che, appunto in numero di due (raramente di tre) esse ricompaiono nelle pitture vascolari col gesto benefico delle mani distese ed aperte.⁸ Allora, tutto cospira a far riconoscere nelle due figure femminili dell'anforone beotico le Εἰλείθυιαι omeriche in atto di ἐξάγειν πρὸ φόωσθε⁹ la divina creatura; e le loro piccole proporzioni, di fronte alla greve e possente πότνια Θηρῶν, stanno ad indicarne il subordinato carattere di θεράπωναι, ma θεράπωναι pur sempre divine, depositarie ed arbitre di magiche virtù salutari, di cui essa, la grande dea, non disdegna, anzi, invoca l'ausilio, ὅτι τὸν ώδινουσαν ἔχη βέλος δέν γυναικα, δρῦμο.¹⁰

A questa, secondo me, ragionevole interpretazione del rilievo del pithos beotico, non è tuttavia da escludere, che se ne possa contrapporre un'altra. Già il Ducati¹¹ ebbe a spiegare i personaggi minori in atto di sostenere la dea, « simboleggiando la loro dedizione, il loro servaggio al nume ». Ho già detto, perchè la mossa delle braccia, su cui egli fonda la sua ipotesi, debba ritenersi una prova, meglio che positiva, negativa. Piuttosto, sono

1 O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 861; Osc. v. Basiner, *Nixi di und Verwandtes*, p. 622, n. 1.

2 Osc. v. Basiner, *op. cit.*, p. 621. Cfr. Hygin. *Fab.*, 274.

3 M. P. Nilsson, *The minoan-mycean religion ecc.*, Lund 1927, p. 67, p. 446 ss.

4 *Iliad.*, XI, v. 270 ss.

5 P. Baur, *Eileithyia in Philologus, Suppl.* VIII, p. 505, n. 114; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 9 ss.

6 *Iliad.*, XVI, v. 188.

7 *Iliad.*, XI, vv. 270-271.

8 *Storia della ceramica greca*, II, p. 496.

da tenere presenti, per la questione, che ci occupa, alcuni sigilli minoico-mycenei: uno soprattutto, proveniente da Hagia Triada e riprodotto, ingrandito, dall' Evans⁴. Ivi, a sinistra del solito sacello, da cui sporge l'albero sacro (anche il terreno, lì presso, è sparso di fiori), vedesi un gruppo composto da un'alta persona femminile nel solito costume cretese (la θεὰ φυτία), affiancata da due minuscole figure, che ne sarebbero le umane o divine θεάπαντις. Due figurine analoghe troviamo sul ben noto anello d'oro myceneo⁵, l'una davanti, l'altra dietro alla dea seduta ai piedi dell'albero; e in un diaspro verde cretese del Museo nazionale di Copenaghen⁶, la dea, con gli avambracci in alto, è come sospesa sopra un giglio dischiuso sotto i suoi piedi, quasi ne fosse sbocciata e uscita fuori, mentre alla sua sinistra stanno due piccole figure femminili levanti le braccia in atto di adorazione, ed alla sua destra due altrettanto piccole figure maschili, ginocchioni, compiono il medesimo gesto. Sopra un sigillo da Pedeada, distretto ad oriente di Cnosso, la dea campeggia del pari fra due θεάπαντις più piccole⁷; sopra un sigillo da Mycene la dea spicca al centro coi seni particolarmente turgidi e con un nodo sacro su ciascuna spalla: ha le mani ai fianchi ed il gesto è ripetuto dalle due θεάπαντις di proporzioni minori, collocate di profilo a destra, come la dea⁸. L' Evans ricorda in proposito⁹ che nel piccolo santuario delle «doppie bipenni» a Cnosso, insieme con

¹ *Sepulchral treasure of gold signet-rings and bead-seals from Thisbe, Boeotia* in *Journ. of hellenic studies*, XLV (1925), p. 13, fig. 13. Vedi pure M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* ecc. Lund 1927, p. 231, fig. 75. Devo la indicazione di questo sigillo, come pure qualche altro acuto rilievo, alla mia già alunna, Dott. Momolina Marconi.

² A. J. Evans, *The mycenaean tree and pillar cult* ecc., p. 10, fig. 4.

³ M. P. Nilsson, *op. cit.*, pag. 241, n. 1, fig. 77.

⁴ A. J. Evans, *Sepulchral treasure of gold signet-rings and bead-seals from Thisbe, Boeotia* in *Journ. of hellenic studies*, XLV (1925), p. 13, fig. 14.

⁵ A. J. Evans, *Sepulchral treasure* ecc., p. 13, fig. 15. L' Evans interpreta stranamente il gesto come una mimica esprimente la fame, con riferimento anche al sigillo aureo di un anello myceneo pubblicato in *Mycenaean tree and pillar cult*, p. 79, fig. 53; il Vallois, invece, vorrebbe riconoscervi un rito simbolico relativo all'atto del partorire (R. Vallois, *Autels et culte de l'arbre sacré en Crète*, in *Revue des études anciennes*, XXVIII (1926), p. 131). Ed allora nelle due figure minori, che l' Evans chiama Διάσκοπαι, egli vedrebbe volentieri due Εἴλεσθιαι, ed Εἴλεσθια, che è cretese d'origine (vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* ecc., p. 446 ss.), nella stessa figura principale (*op. cit.*, loc. cit.).

⁶ *Sepulchral treasure* ecc., p. 14.

la figura principale della dea portante sul capo la colombella, si trovarono due figure più piccole, anch'esse a base cilindrica, le quali, nella loro posizione originaria, dovevano appunto affiancare la dea, in atto di contemplazione. In un grande sigillo ovoidale da Thisbe in Beozia¹, dietro la dea seduta, con triplice tiara, lunga treccia ed ambo le mani alzate stringenti capsule di papaveri, sta una figura femminile minore, che sorge il braccio destro ed ha il sinistro lungo il fianco, e tanto nell'una che nell'altra mano porta capsule di papaveri, al pari delle divinità. Davanti a questa, un'altra θεράπαινα, pure più piccola, sorge la mano sinistra, che tiene due steli terminanti nei frutti di papavero, mentre nella destra regge un monile a grani². La scena è completata da una figura femminile, grande come la dea e come lei seduta, che sembra abbia nella destra una melagrana, nella sinistra un braccialetto a chicchi, come il monile, se pure, invece, non sia in atto di lasciar cadere dei grani di frumento³. Sopra un altro sigillo da Thisbe⁴, rappresentante una scena di libazione, dietro la dea che, a destra di chi guarda, leva alta la mano destra, ed allunga la sinistra sulla bocca di una grande giara metallica, sta una figuretta minore di donna, che imita il gesto della dea. A sinistra, invece una figura, simile a questa, versa nella giara un liquido; e dietro, appare un albero carico di frutti.

Anche in un sigillo d'oro del Museo di Candia⁵, la dea si leva, sopra il fiore di giglio, più alta e solenne delle due θεράπαιναι, che le stanno ai fianchi, benchè queste siano di proporzioni maggiori di quelle della gemma di Copenhagen. Di particolare interesse appaiono i due alberi fruttiferi, che sporgono dai rispettivi sacelli ai due lati della scena: a quello di sinistra volge le spalle la sacerdotessa, che innalza le braccia alla dea; verso quello di destra si piega la sua compagna, come per compiere qualche azione rituale. Una scena affatto analoga ci si offre in un sigillo d'oro

¹ A. J. Evans, *Sepulchral treasure* ecc., p. 11, fig. 11.

² R. Vallois (*Autels et culte de l'arbre sacré*, pp. 132) pensa al grande monile promesso e donato dalle dee, che assistono Léto, per mezzo di Iris, a Eileithyia, perchè accorsa a prestare l'opera sua alla divina gestante (*Hymn. Homer. in Apoll.* vv. 103-104).

³ R. Vallois, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁴ A. J. Evans, *Sepulchral treasure* ecc., p. 17, fig. 19.

⁵ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 230, fig. 72.

del Museo di Atene, che il Nilsson pubblica per la prima volta⁴: pure qui la dea sembra dominare per altezza e per ampiezza di forme i due personaggi, in prezzo costume maschile minoico⁵, che danzano davanti ai due alberi carichi di frutta, all'uno dei quali la dea stessa leva la mano destra. Ma se identico è il costume dei due personaggi, il sesso — cosa singolare — ne è diverso, giacchè la figura di destra e per il turgido seno e per la lunga treccia, simile a quella della dea, si rivela una donna. Cosa singolare, dicevo, perchè, ch'io mi sappia, la donna, nel mondo minoico, non appare in costume maschile, se non in occasione delle tauromachie⁶, dove la zona campanata a ricche balze sarebbe stata un assurdo. Ma, fors'anche nel caso nostro, la danza sacra giustifica il costume. Comunque, esaminando questa scena, viene sulle labbra spontaneamente un nome. Non sarebbero i due personaggi due Δάκτυλοι, di cui alcune fonti ci dicono appunto che erano in parte maschi, in parte femmine⁷, e precisamente i due Δάκτυλοι πάρεδροι Μητέρος Ἰδείης, i cultori de' suoi alberi sacri, nei quali essa vive e si rivela, come in una delle sue predilette epifanie? E non avremmo qui la costituzione originaria della coppia dei due Dattyli paredri della Madre, la coppia, voglio dire, di sesso diverso, che si trasforma più tardi nella coppia di sesso unico, nella coppia di Τιτίας e di Κόλληνος, dei Θεράποντες della Μήτηρ Δινδυμίη, e in quella dei due δαίμονες anonimi danzanti ai piedi dell'albero, dal cui fogliame emerge la dea sulle monete di Myra? Così, la coppia dattylica si riscontrerebbe a un tempo in Creta, nella Frygia minore e nella Lycia, dove la grande divinità femminile portava il nome anellenico di Λητώ (*Lada*) «la signora»;

¹ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 230, fig. 73.

² Vedi H. Th. Bossert, *Altcretea*, Berlin 1937, p. 124, fig. 229; p. 125, fig. 231; p. 144, fig. 255; p. 154, fig. 269; p. 182, fig. 316; p. 184, fig. 318-319; p. 186, fig. 321, 322; cfr. p. 53, fig. 89-90-91.

³ H. Th. Bossert, *Altcretea*, p. 130, fig. 238; p. 131, fig. 239; cfr. p. 29, fig. 39. Vedi anche A. Moiso, *Escursioni nel Mediterraneo e gli scavi di Creta*, Milano 1910, pp. 183-184; cfr. p. 189.

⁴ Sofocle presso Strab. X, 3, 22; *Schol. in Apollon. Rhod. Argonaut.* I, v. 1129.

⁵ Λητώ era in realtà signora di tutta quanta la Lycia, in quanto il santuario federale presso lo Xanto era a lei dedicato (Λητῷον). Vedi R. Vallois, *Topographie hellénique* in *Bull. de corresp. hellén.*, LIII, 1929, pp. 222-223.

dove, ad Araxa, a Pinara, a Sidyma era memoria del suo gemino parto¹; dove la dea, gravida di un altro frutto di Zeus, lo dava alla luce, proprio come la Rhea cretese, ἀναρρήξασσα χέρεσσι τρηχῷ πέδον Λυκίης ἐρικυδέος²; dove la sua vita era intimamente congiunta, oltre che con quella de' suoi pennuti lungicollis, brullicanti sulle rive dello Xantho, con quella de' suoi alberi sacri: εἰσέτι κυδαίνουσα λεχώνια δένδρεα Λητώ³. E si noti: in Lycia ed in Creta noi ci troviamo assai probabilmente davanti ad una divinità identica non solo nell'essenza, ma pure nel nome; chè, a Phaistos, perdurava nell'età classica il culto di Λητώ φυτί⁴, in cui non è certo ardito vedere la medesima dea, che abbiamo studiato fra il suo mondo arboreo nei sigilli e nelle gemme minoiche. Λητώ, cioè, *Lada*⁵, con la oscillazione o indeterminatezza dell'esplosiva sorda e della sonora, propria dei linguaggi mediterranei orientali e occidentali⁶, è perciò, forse, uno dei nomi originarii, con cui i sudditi di Minos invocavano la loro grande πόντια⁷; che se poi, a φυτία sostituissimo Λάδα, anche l'aggettivo esprimerebbe, da radice anellenica, lo stesso concetto. Gli è che

1 Epigrafe n. 53 B, 9 ss. in O. Benndorf, G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, Wien 1884, p. 76 ss., presso A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II, p. 455 e n. 2; cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, pp. 332-333.

2 Quint. Smyrn. *Posthomer.* XI, vv. 23-24; cfr. A. B. Cook, *op. cit.*, loc. cit.

3 Nonn. *Dionys.*, XXIV, v. 101.

4 Antonin. Liberal. XVII. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, p. 370-371.

5 Ev. Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen 1928, pp. 18, 73, 103, 111 (n. 51), 111-112 (n. 54). Cfr. E. Bethe, *Apollo der Hellenen in Festschrift J. Wackernagel*, Göttingen 1924, p. 21; U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932, I, p. 324 e già nello studio sulla origine anatolica di Apollo in *Hermes*, XXXVIII (1903), p. 583, n. 3; W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, I, p. 91, n. 2, dove è rifiutato il rapporto *Lada*-Λητώ-Αγέδα, precedentemente accolto, per accettare la poco verisimile identificazione con *Al-idt*, proposta dal Robertson-Smith. Intorno a *Lada*-Λαδά vedi anche L. R. Farnell, *Greek Hero Cults*, Oxford 1921, p. 200.

6 B. A. Terracini, *Su alcune congruenze fonetiche tra etrusco ed italico* in *Studi Etruschi* III (1929) p. 210-211; cfr. pure a pp. 244 e 247-248; Recensione a M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca* in *Archivio Glottologico Italiano*, XXIX, I (1937), p. 73; D'Alessio, *La base preindoeuropea *kar(r)a-*gar(r)a* in *Studi Etruschi*, IX (1935), p. 137; X (1936), pp. 167, 171, 174, 175, 177, 178, 180; V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Zeitschrift für roman. Philolog.*, LVII, pp. 159-160, 167-168.

7 Per altra congruenza lycio-cretese vedi V. Bertoldi, *op. cit.*, p. 166.

Λητώ, tipica forma della grande divinità femminile egeo-anatolica, appare diffusa in tutto il Mediterraneo orientale; come nella Lycia e nell'isola di Creta, così nella Boezia, dove, l'epiteto, ch'ella porta, di μυξία¹, attesta, anche per la Grecia continentale, quel culto nei sacri antri montani, ch'era caratteristico di lei in vari luoghi dell'Asia²; così a Delo, dove la sacra palma, primitiva espressione della sua divina natura, aveva preceduto nell'isola la religione apollinea, ed era rimasta un centro di memore venerazione, anche quando le era sorto accanto, nel raggio della sua ombra, il rozzo simulacro di legno ricoperto di indumenti di lino ed oggetto di svestizioni e di vestizioni periodiche³.

*
* *

L'interesse, che offre la rappresentazione della πότνια nel rilievo del pithos arcaico beotico, è dato anche dalle due sporgenze dipartentisi dal diadema, nelle quali, piuttosto che corna — attributi pur questi di un'altra divinità originariamente mediterranea, Ishtar, della corrispondente divinità cananea⁴, oltre che

¹ Plutarco nello scritto sulle Δαιδαλα di Platea, di cui Eusebio trascrisse degli estratti nella *Preparatio Evangelica*, III, 1-7.

² W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, I, p. 115, n. 17. Cfr. Pausan., X, 32, 3 e IV, 4, 3. Vedi pure J. Garstang, *The Land of Hittites*, London 1910, p. 167 ss.

³ E. Bethe, *Leto auf Delos in Hermes*, LXXI (1936). Heft 3, pp. 358-359; R. Vallois, *Topographie délienne* in *Bull. de corresp. hellen.*, LIII (1929), p. 205, p. 221, n. 1; F. Courby, *Le sanctuaire d'Apollon délien*, in *Bull. de corresp. hellen.*, XLV (1921), p. 230.

⁴ I. Scheftelowitz, *Das Hörmertotu in den Religionen*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, p. 457 ss.; Morris Jastrow, *Bildersmappe zur Religion Babylon und Assyri*, Giessen 1912, nnrr. 132, 143, 144, 155-159, 163-167, 170, 171, 173, 174, 178, 180-182, 191 ecc.; Lewis Bayles Paton, *Ishtar* in J. Hastings, *Encyclop. of Relig. a. Eth.*, Edinburgh 1914, VII, p. 430, nr. 3; S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914, p. 55. Per la divinità femminile cananea, vedi i due esemplari in bronzo pubblicati dal P. H. Vincent (*Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1907, p. 164, fig. 107; p. 168, fig. 114), uno della dea nuda con due corna attaccate alla fronte e ricadenti in basso verso le gote (cfr. *Ashtoreth Qarnaim* in *Genesi*, XIV, 5), l'altro della dea vestita, con tre corna, uno per lato sopra le orecchie e il terzo in mezzo alla fronte. Alla dea cornuta fanno curioso riscontro dei falli adorni di corna d'ariete, in calcare bianco o in pietra rossa, provenienti dal Monte degli Ulivi e dalle

di molte divinità maschili del mondo mesopotamico — sono da vedere due ramoscelli carichi di pigne, come giustamente le interpretò il Milani⁴. E poichè la Beozia sta con speciali diritti nell'ampio raggio d'azione della civiltà egea⁵ — Thisbe co' suoi tesori sepolcrali venne conspicuamente ad accrescerli⁶ — sarà lecito ricordare qui le tre divinità femminili rappresentate nel tipico costume minoico sul noto sigillo d'oro appartenente al tesoro dell'acropoli di Mycene⁷. Un fiore di giglio sembra tremolare sul capo a ciascuna, ed analoghi fiori gigliformi porta una di esse in entrambe le mani. Predilezione di un fiore, che adorna con squisita eleganza un mirabile vaso dipinto di Cnosso⁸, e sboccia sotto i piedi della dea in triplice infiorescenza anche nei due sigilli d'oro cretesi del Museo di Candia e del Museo di Copenhagen⁹, e in quello da Isopata presso Cnocco¹⁰ dove la scena si direbbe una prateria smaltata di fiori, e tre altri gigli si aprono

vallate rinserranti Gerusalemme (H. Vincent, *op. cit.*, p. 168), che potrebbero interpretarsi come forme aniconiche del dio paredro. Le corna sulla testa di Artemis cacciatrice in monete imperiali delle città cilicie di Pompeiopolis e di Tarso (*Catalogue of the greek coins of the Brit. Mus., Lycaonia, Isauria, Cilicia*, Londra 1900, p. LXXV; p. 156, nr. 69 = Pl. XXVII, 8 [Pompeiopolis]; p. 227, nr. 317 = Pl. XXVIII, I [Tarso]) si possono spiegare con l'intimo rapporto fra la dea e il cervo, di cui ella pure assume i caratteristici emblemi; ma potrebbero anche essere il frutto di un'errata interpretazione dei ramoscelli originarii. Cfr. *Corp. Vas. Antiq. Louvre I* (stile laconico e cyrenaico), III D c, pl. 3, n. 10 e 8; Pl. 4, n. 3.

1 I bronzi dell'antro ideo cretese ecc. in *Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica*, Firenze 1899-1901, I, p. 8, fig. 8.

2 D. Fimmen, *Die Besiedlungen Böötens bis in frühgriechische Zeit* in *Neue Jahrbücher für Klass. Altertum*, 1912, p. 520 ss.; G. Glotz, *La Civilisation égéenne*, Paris 1923, pp. 21, 59-60; L. A. Stella, *Leggende tebane e preistoria egea in Atene e Roma*, 1927, gennaio-giugno, p. 3 ss.

3 A. J. Evans, *Sepulchral treasure of gold signet-rings and bead-seals from Thisbe, Boeotia*, in *Journ. of hellenic studies*, XLV (1923), p. 1 ss. Thisbe, vocabolo chiaramente anellenico, ritorna nel nome della sergente, che diede il nome alla ninfa amata da Pyramos, vocabolo, la cui origine del pari anellenica è attestata, come in *Kisamos, Lygdamos, Teutamos, Tyrtamos*, dal suffisso -amos (vedi Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen 1928, pp. 64, 85).

4 A. J. Evans, *Mycenaean tree and pillar cult* ecc., p. 10, fig. 4.

5 H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlin 1937, p. 197, fig. 344.

6 M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* ecc., p. 230, fig. 72; pp. 241-242, n. 1, fig. 77; pp. 239-240.

7 M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 240-241; A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II, 1, p. 49, n. 1, fig. 21; H. Th. Bossert, *Altkreta*, p. 234, f.

sul lato sinistro. Persino la prora della barca, su cui viaggia la dea col suo albero sacro, cioè con la sua propria epifania arborea, nel sigillo dell'anello d'oro di Mochlos⁴, termina in un fiore di giglio, e due fiori analoghi crederei di scorgere sopra di questo, presso il santuario, che è la meta della navigazione divina. Se non un giglio, un fiorellino a tre getti si erge sul diadema d'una dea stante in una matrice di pietra da Palaikastro², mentre la mano destra, alzata, tiene pur essa due fiori. Invece, una vera e propria pianta, «palmata al centro, dai rami simili a trecce, desinente in palmette, fruttifera e fruttificante un frutto tondo simile a un melograno, esce rigogliosa dal capo di una donna dai gonfii seni visibili attraverso lo spacco della veste, con la gonna campanata, a piccoli riquadri, e le braccia aperte a sostenere una specie di festone a doppia benda semilunata e al tempo stesso i rami a treccia dell'albero³». Anche in un anello d'oro myceneo⁴, dove da una delle tre teste taurine ivi campeggianti sembrano uscir delle fronde, forse quelle fronde stesse o quegli arbusti, che nascono dalle corna di consacrazione, invece della bipenne⁵, si scorgono — se io vedo giusto, del che non sono certo — quattro rozze rappresentazioni di corpi femminili apodi, con le braccia non ancor sciolte dal complesso del busto e pur già accennanti al gesto di reggere i seni, il capo a punta o sommariamente accennato, sul tipo di certi idoli arcaici egizii, dell'idolo neolitico di Cnosso, di idoli di Troia e delle Cicladi⁶.

¹ A. J. Evans, *New lights on the cult and sanctuaries of minoan Crete*, in *Transact. of the third Internat. congress of the hist. of religions*, Oxford 1908, II, p. 196, fig. ivi.

² G. Karo, *Altkretische Kultstätten* in *Arch. für Religionswissenschaft*, VII (1904), pp. 145-147, fig. 27.

³ La descrizione, con qualche lieve ritocco, è di L. A. Milani, *op. cit.*, pp. 165-167, fig. 1 e 1 a. Cfr. A. Th. Bossert, *Alkretta*, p. 95, fig. 187.

⁴ L. A. Milani, *op. cit.*, p. 201, fig. 36; M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 197-198, fig. 63; H. Th. Bossert, *op. cit.*, p. 229, e.

⁵ L. A. Milani, *L'arte e la religione preellenica ecc.* in *Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica*, II, p. 29, fig. 138, agata da Vafio (cfr. p. 63); p. 44, fig. 198, gemma da Palaikastro. Cfr. W. Gaerte, *Die Bedeutung der kretisch-minoischen Horns of Consecration* in *Arch. für Religionswissenschaft*, XXI (1922), p. 72 ss.; E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, München 1923, III, p. 171, fig. 477.

⁶ L. A. Milani, *L'arte e la religione preellenica ecc.* in *Studi e Materiali di Archeol. e Numism.*, III, p. 101, fig. 459, p. 108, fig. 108, fig. 482; J. de Mor-

Orbene, da uno di questi corpi, a sinistra della testa taurina sopra accennata, si levano, in luogo del capo, tre arboscelli¹.

Nella πότνια (genitrice?) dell'anfora beota, pur prevalendo il carattere di signora delle fiere, non è assente il chiaro accenno al dominio sul mondo vegetale, come pure nella dea con un fiore in mano, che si trascina dietro per la briglia un cavallo, sul fianco principale d'un'urna pure beota². Che se le avviciniamo la raffigurazione gemella di un'altra anfora beota contemporanea³ e di una fibula geometrica da Sparta⁴, e quelle, inoltre, dell'urna sopra citata, che, tutte insieme, fanno di lei la sovrana dei quadrupedi, dei rettili, degli uccelli, dei pesci, essa diventa bene la dea «quae mare nавigerum, quae terras frugiferentis concelebrat», la dea, per cui «genus omne animantium concipitur visitque exortum lumina solis»⁵. Questa sintesi animale e vegetale nella stessa figura della grande divinità femminile, non è neppure essa estranea al mondo religioso minoico-miceneo, così strettamente legato al mondo religioso beoto. Sopra una gemma di Leningrado⁶ la dea cavalcante il toro, la Εύρωπη, cioè, ταυροπόλος (e si noti che in Beozia appunto, a Lebadea e a Copai, Demetra portava gli epitetti di εὐρώπη e di ταυροπόλος⁷), tiene, come Demetra⁸, papaveri e spighe nella mano sinistra e, nella destra, la cornucopia: raffi-

gan, *L'humanité préhistorique*, Paris 1921, p. 110, fig. 45, 3; R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* ecc., Paris 1914, p. 355, fig. 264; p. 360, fig. 266; p. 361, fig. 267, 3, 8.

1 La interpretazione del Milani, che scorge nel campo del sigillo spugne, coralli e polipi, non mi sembra attendibile.

2 L. A. Milani, *op. cit.*, I, pp. 190-191, figg. 18, 18a, 18b, 18c.

3 P. Ducati, *Storia della ceramica greca*, Firenze 1922, I, p. 134, fig. 111; L. A. Milani, *op. cit.*, I, pp. 189-190, figg. 17, 17a. Cfr. D. Le Lasseur, *Les déesses armées* ecc., Paris 1919, p. 177, fig. 171.

4 J. Charbonneaux, *Deux grandes fibules géométriques du Musée du Louvre* in *Préhistoire*, Paris 1922, tome I, fasc. I, pp. 195-196, fig. 3.

5 Cfr. P. Ducati, *Storia della ceramica greca*, Firenze, 1922, p. 135.

6 L. R. Farnell, *Cults of the greek States*, Oxford 1907, III, pp. 219-220, Pl. IV a.

7 L. R. Farnell, *op. cit.*, III, p. 30.

8 Ἐράγματα καὶ μάκενας ἐν ἀμφοτέροιστι θύσιαι (Theocr. Idyll. VII, v. 157). Un papavero e due spighe sorgono dal suolo rispettivamente a destra e a sinistra dello xoanon cultuale della dea, in lunga veste cubica sul tipo della dea efesia, sopra una moneta di Marco Aurelio, coniata nella Lydia (*Cat. of greek coins of Brit. Mus.*, Lydia, p. 93, n. 24, Pl. X, 3). I papaveri ritornano in una rappresentazione aniconica della dea: legati con nastri in alto di una torcia su

gurazione analoga alla Europa della bellissima kylix di Monaco¹, che leva nella mano destra un fiore, a cui guarda con compiacenza, e stringe con la sinistra la fecondante forza d'uno dei corni taurini, non che a quella di un lekythos attico a figure nere², dove dalla giogaia del toro, che porta la dea, germogliano due rami fogliati. E con questa triplice rappresentazione della πότνια minoica addomesticatrice del toro³, va ricordata la πότνια Ήππων sopra il grosso pithos di Prinias⁴, che sembra sbocciare da un frutice, «le cui estremità si avvolgono verso di lei a spirale, e la cui diramazione a sinistra termina in una foglia trilobata». È sempre il connubio della πότνια θηρῶν e della πότνια φυτῶν, che si afferma pure nella Artemis efesina, una delle più cospicue eredi della πότνια mediterranea, sia nella magnifica ghirlanda di frutti, che cinge il collo possente dell'esemplare tripolino della dea⁵, sia nei rami di palma e nelle alte spighe di grano, ch'ella impugna in due gemme ellenistiche⁶, sia nella palma dattilifera dei tetradammi federali di Ephesos, Rhodos, Cnidos, Jasos, Samos⁷.

Talora, invece della triplice essenza della dea, vegetale, animale ed umana, solo la prima è, per così dire, posta in valore, come nella suggestiva scena dell'anello aureo miceneo, la scena della dea seduta sotto l'albero sacro, che con lei si identifica e delle altre divinità femminili, che a lei si accompagnano⁸; o in

base, intorno a cui si avvolge un serpente, sopra una moneta di Commodo, coniata a Cyzico (*Cat. of greek coins in the Hunterian Collection*, Glasgow 1901, vol. II, p. 269, n. 32).

¹ A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914, I, p. 526, Pl. XXXII.

² *Corpus Vasorum Antiquorum, Rhode Island School of Design*, I fasc. (U. S. A., II), Attic black-figured Style, Pl. 12, 1a, 1b, 1c.

³ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, p. 350; L. R. Farnell, *Cults of the greek States*, III, pp. 219-220.

⁴ L. Pernier, *Templi arcaici di Prinias* in *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene*, Bergamo 1914, vol. I, pp. 66-70, figg. 36, 37, 38.

⁵ H. Thiersch, *Artemis Ephesia*, Teil I, in *Abhandl. der Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, philolog-histor. kl.* Dritte Folge, Nr. 12, Berlin 1935, Taf. 25, pp. 38 ss., nr. 29.

⁶ A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Leipzig-Berlin 1900, vol. I, Taf. XLIV, nr. 2 (cfr. vol. II, p. 211); Taf. LXIV, nr. 80.

⁷ *Cat. of the greek coins of the Brit. Mus. Jonia*, p. 51, nr. 26-29; pp. 52-53, nr. 30-52; pp. 61-62, nr. 121-142.

⁸ A. J. Evans, *The mycenaean tree and pillar cult*, London 1901, p. 10, fig. 4; H. Th. Bossert, *Altkrete*, Berlin 1937, p. 236, c.

quella del grande sigillo ovoidale da Thisbe, più sopra descritto¹, dove la dea seduta — ma non più sotto l'albero — e le due figure minori femminili, che le stanno di dietro e davanti, sembrano tutte celebrare la mistica virtù del papavero. Oppure è la dea delle monete di Gortyna², assisa fra i rami dell'albero in atto di pensoso abbandono, o sotto l'irruente amplesso dell'uccello divino, o rasserenata dopo lo *ἱπός γάμος*, con lo scettro nella sinistra e la destra accarezzante il sacro uccello al suo fianco. Oppure sono tre figure femminili nel solito costume minoico, con le destre alzate e le sinistre abbassate, di cui la prima porta una fronda nella mano abbassata, la seconda in entrambe, la terza nella mano levata: una costruzione sacra sta davanti alla prima: un vegetale dietro l'ultima³. Tre figure simili, in cui saremmo tentati di vedere un'applicazione del primitivo criterio, che moltiplica le effigi della medesima divinità, per moltiplicarne il potere⁴. Il Milani, fondandosi sugli ingrandimenti eliotipici dello Tsountas, vorrebbe vedere nelle fronde un prolungamento delle dita stesse, trasformantisi in ramoscelli, come le dita di Dafne⁵. Interpretazione, che seduce, ma che permane assai dubbia. Oppure è una figuretta votiva in maiolica, proveniente dal sacrario di Cnocco, acefala e senza avambracci, con una veste a bordo floreale e un gran cespo fiorito, che campeggia nel centro anteriore e sembra sorgere da dupli corna di consacrazione⁶. Il Mingazzini, il quale la fa a torto oriunda da Haghia Triada e chiama il cespo multicolore una grande pianta, opportunamente però istituisce un rapporto fra il cespo, che la figurina ostenta sul suo grembo, e il grosso pesce, che appare intessuto nella gonna della πόντια

¹ Vedi sopra a p. 22.

² A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914, I, pp. 528-539, figg. 391-399. Le monete datano dal 430 a. C.

³ A. J. Evans, *The mycenaean tree and pillar cult* ecc., p. 91, fig. 63; H. Th. Bossert, *Altikreta*, p. 234, h.

⁴ W. Deonna, *Essai sur la genèse des monstres dans l'art* in *Revue des études grecques*, XXVIII (1915), p. 317.

⁵ L'arte e la religione preellenica ecc. in *Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica*, I, p. 206, fig. 48. Cfr. Ch. Tsountas, *Trois châtons de bagues mycéniennes* in *Revue archéologique*, 3ème série, tome XXXVII (1900), p. 9, Pl. VIII, 2, 3.

⁶ L. A. Milani, L'arte e la religione preellenica ecc. in *Studi e Materiali di Archeol. e di Numism.*, III, p. 127, fig. 534; E. Daterup, *Omero*, Bergamo 1910, p. 189, fig. 145.

dell'anfora beota¹ e vi vede un accenno al dominio della dea minoica sul mondo vegetale².

Ma la dea può avere una sua propria epifania puramente erborea, senza elementi antropomorfici di sorta. Basta ricordare le forme più o meno stilizzate degli alberi sacri affiancati da animali, in gemme minoico-mycenee, rappresentazioni equivalenti a quelle, in cui la dea, non più in aspetto arboreo, ma nelle sue umane fattezze, vestita del tipico costume cretese, esercita il suo ufficio di πότνια sui quadrupedi o sui bipedi, che le stanno ai lati: così, la dea fitomorfa appare tra due egagri, tra due cervidi meno facilmente definibili, tra un egagro e un toro, tra due tori, tra due grifi, tra due sfingi³. E ricorderemo insieme i pali conici rivestiti di verde, arieggianti i cipressi, sormontati ciascuno dalla doppia bipenne e dall'uccello, nelle pitture del sarcofago di Haghia Triada⁴, dove le bipenni richiamano la λάβρος che, con un nesso anguiforme, costituisce l'acconciatura del minuscolo capo di un πότνια λεόντιων, sopra una gemma mycenea⁵; e gli uccelli richiamano del pari le colombe spiccati sul capo della dea, quando essa si rivela in forme più o meno rozzamente muliebri, come nell'idolo del sacrario del palazzo di Cnosso e nella divinità nuda delle due placchette d'oro di Mycene.⁶ Anche l'albero, che naviga nella sacra sua custodia alla volta del santuario, sopra il castone dell'anello d'oro di Moklos⁷ è certamente la

¹ P. Ducati, *Storia della ceramica greca*, Firenze 1922, I, p. 134, fig. III.

² P. Mingazzini, *Culti e miti preellenici in Creta in Religio*, Roma 1910, I, nn. 5-6, p. 275.

³ A. J. Evans, *The mycenaean tree* ecc., p. 56, fig. 30 (Mycene), fig. 32 (Gulas, in Creta); p. 53 e nn. 1, 2, 3, fig. 34 (Mycene); p. 60, fig. 36 (Mycene); p. 57, fig. 33, (Mycene).

⁴ R. Paribeni, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada in Monumenti antichi editi dalla R. Accademia dei Lincei*, XIX (1908), tavole I e II (in questa si ha il semplice obelisco, invece dell'obelisco foliato).

⁵ Da una tomba a camera della collina di Kalkani presso Mycene (P. M. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* ecc., pp. 310-317, Pl. II, 9).

⁶ H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlin 1937, pp. 169, 295 e p. 98 e (cfr. M. J. Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris 1908, p. 92, fig. 73); G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris 1887, IV, p. 652, fig. 293.

⁷ A. J. Evans, *New lights on the cult and sanctuaries of Minoan Crete in Transact. of the third internat. Congr. for the hist. of relig.*, Oxford 1908, II, p. 196. Cfr. R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* ecc., p. 416. Il Dussaud vede giustamente nella poppa ricurva della nave una testa di cavallo, non di cane, come scrive l'Evans.

manifestazione vegetale della dea; e la figura femminile, che l' accompagna sulla barca dalla prora a fiore di giglio e dalla poppa a testa di cavallo, potrebbe ben esserne così il doppione antropomorfico, come invece la sacerdotessa ministra del suo culto.

Del resto, l'epiteto di *φοίτις*, che Lētō, come vedemmo, portava a Festo⁴, racchiude il ricordo ancor vivo della originaria natura della dea, che pure Delo onorava nella forma di una sacra palma⁵, e Afrodisia di Caria in quella di un frondoso albero, da cui a Myra di Lycia ella emergeva col suo busto⁶; mentre sulla spiaggia efesina le Amazzoni avevano collocato la sua rozza immagine xoanoide al riparo o fra i rami d'una robusta quercia⁷. Ed anche gli epitetti significativi di Δαχρναις, Κορυθαλη, Αυγύδεσμις, Καρυάτις, Κεδρεάτις, che Artemis portava nella Laconia⁸ — e Artemis, che succede a Lētō sulla spiaggia efesina, non è che altro dei nomi anellenici della medesima dea⁹ — la riattaccano con la maggiore evidenza e la identificano a quel vario mondo vegetale, in cui, come nella multiforme famiglia degli animali e nella sfera della umanità muliebre, si esprimeva uno degli aspetti caratteristici della sua sovranità¹⁰.

Milano, R. Università

UBERTO PESTALOZZA

¹ Vedi sopra, a p. 24.

² Vedi sopra, a p. 25.

³ A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II, p. 681, figg. 620-624 (monete imperiali ed autonome di bronzo: di Gordiano III Pio, di Salomina, di Valeriano).

⁴ Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, p. 12; cfr. pp. 378, 453, 468, 470, 523-524.

⁵ M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig 1906, pp. 216, 183 ss., 190 ss., 196 ss.; Pausan., VIII, 13, 2.

⁶ Da *artamos pregreco (nota il caratteristico suffisso -amos) discesero le forme *Ασταρμος-Απταρμος e le deviazioni lydio-etrusche Artimis, Arismes, Arilitimi (Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen 1928, pp. 84-85). Da non trascurare il nome della città lydia Ἀρτυρησσός, con altro dei suffissi anellenici). Meglio quindi che dire col Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, I, p. 324) che gli Elleni sostituirono i suoni α e ε al suono di ι di Artimis lydio, per trovare nel nome «della dea il significato di «macellatrice», concluderemo più esattamente che da un vocabolo mediterraneo *artamos, entrato presto a far parte del patrimonio linguistico indo-europeo degli Elleni, derivarono le varie forme del nome della dea sopra menzionate.

⁷ Anche nel culto di Ἀρτεμις Λαζηπία a Patrai, in Achaea, è chiara l'espressione del duplice dominio della dea sul mondo animale e vegetale (Pausan., VIII, 18, 11 ss.).

ORCUS

Wer sich mit romanischer Märchenliteratur befasst, begegnet öfters der Figur des *orco*, neapol. *huorco*, fr. *ogre*¹; besonders in Südtirol ist er eine sehr bekannte Erscheinung². Er ist ein Riese, ein tückischer Berggeist, der sich in viele Gestalten verwandeln kann; meistens wird er als Menschenfresser geschildert («je sens la chair fraiche»; «ich rieche, rieche Menschenfleisch»)³. Dieses verschlingende Ungeheuer, das sofort an alte Hadesvorstellungen erinnert⁴, hat ein schwarzes Aussehen und ist sehr borstig⁵, wie überhaupt die Dämonen, besonders die Todesdämonen im mittelalterlichen Europa als *pilosi* vorgestellt wurden⁶. Von ihnen stammen die wilden Männer, wie noch die heutige Heraldik sie als Wappenhalter kennt. Bald hat der *orco* Züge gemein mit dem Zentaur, bald mit dem Teufel. Wenn ihm die Gestalt eines Pferdes gegeben wird, so erinnert das wohl an das Totenpferd⁷; es wird aber auch erzählt, wie er Bauern, die ihn bespötteln, zwei Stunden lang durch die Luft mit sich führt, um sie dann

¹ Siehe die Literatur bei R. Köhler, Kl. Schriften I 62; vgl. 306; 328; 389; Mannhardt, Wald- u. Feldkulte II 99, 1; 106; Fr. Diez, Etym. Wb. d. rom. Spr. s. v. *orco*; R. Peter in Roschers Myth. Lex III 1, 945.

² Mannhardt, Baumkultus 110; 338; Wald- u. Feldkulte II 99, 1.

³ K. Simrock, Hb. d. deutsch. Myth. I 311; J. Grimm, Deutsche Myth. I² 454; Mannhardt W. u. F. k. II 106. Vgl. Charon und Cerberus als Menschenfresser: G. Ettig, Acheruntica (Leipz. Stud. XIII, 1890) 279, 2.

⁴ J. Kroll, Gott u. Hölle (1932) passim (s. das Reg.).

⁵ J. Grimm, a. a. O. I² 454.

⁶ Vgl. J. Grimm, a. a. O. I² 449, der daran erinnert, wie die Vulgata hat Jes. 13, 21 'et *pilosī* saltabant ibi', wo die LXX: θατιόνια ἔχει ὁργήσονται.

⁷ Vgl. L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Arch. Jhrb. XXIX (1914) 179 ff.; J. von Negelein, Das Pferd im Seelenglauben u. Totenkult, Ztschr. d. Z. f. Volksk. XI 406 ff. Für die Kentauren, zu denen der *orco* nach Mannhardt ein romanisches Seitenstück ist, als chthonische Dämonen s. Norden, Aeneis VI² S. 215 f.

zu verlassen, wobei er einen ekelhaften Gestank verbreitet¹. Mit Recht wies schon Simrock² daraufhin, dass Hymir, der Winter, der in deutschen Märchen ein Teufel ist, für den ebenfalls bezeichnend sind die Worte «ich rieche, rieche Menschenfleisch», ganz dem italienischen, besonders aber ladinischen und südtirolischen orco entspricht.

Orco wird auch dargestellt als Schlüsselträger, als Pförtner³. Damit wird ihm ein Platz angewiesen unter den zahllosen πυλάρτατ, πυλωροι, κληροῦχοι, der Unterwelt. Da aber diese Funktion meiner Ueberzeugung nach sekundär ist, muss ich sie, wie vieles andere, unerörtert lassen.

Auch in der germanischen Volksdichtung ist eine Figur ähnlichen Namens, wenn auch anderartigen Charakteres, nicht unbekannt. Hier, zumal in Deutsch-Tirol, heisst er Ork, Orge, auch Lorge (aus *il orco*) und Norge, Nörglein, Nörkele (aus *in orco*); jetzt aber ist er zum Zwerg geworden, einem im allgemeinen gutmütigen Wesen, das nur in einer Hinsicht, wie wir noch sehen werden, an seinen grossen Stammvater erinnert⁴.

Denn es ist klar, dass in diesem weitverbreiteten Volksglauben die Erinnerung an Orcus fortlebt, den römischen Gott der Unterwelt, der augenscheinlich auf die Phantasie der Volksmasse stark eingewirkt hat. An Beweisen für das Fortleben dieses Glaubens fehlt es nicht. In einer Bussordnung der spanischen Kirche, die wahrscheinlich aus dem 8^{ten} Jhd. datiert und zum Teil aus fränkischen Quellen exzerpiert worden ist, wird verboten, in Frauenkleider gehüllt ausgelassene Aufzüge zu halten

¹ Mannhardt W. u. F. k. II 99, 1.

² A. a. O.

³ Zum Unterweltspförtner vgl. Höfer in Roschers Lex. III 2 s. v. Pyloros; Dieterich, Nekyia² (1913) 51, 1; S. Eitrem, Hermies u. die Toten, Forh. Vidensk. Selsk. in Cristiania, 1910, 37 ff.; Helbig, Führer I² 722; II² 1237; für Aiakos besonders: L. Radermacher, Beitr. z. Volksk. a. d. Gebiet d. Ant., S. B. Wien, phil.-hist. Kl. 187, 3 (1918) S. 73 ff.; L. Rühl, De mortuorum iudicio (R. V. V. II 2, 1903) S. 94; Rohde, Psyche I² 311 A.; für Hades: Chr. Scherer in Roschers Lex. I 2, 1785; für Pylos, Pylaios: Höfer in Roschers Lex. III 2, 3332 u. 3325 s. v.; für Janus: O. Huth, Janus (Bonn, 1932) 52; 253; für Satan: J. Kroll a. a. O. 89; für den germanischen Grendel u. Höllriegel: J. Grimm a. a. O. I² 222; II 969.

⁴ Mannhardt, Bk. 110; Alpenburg, Mythen 71-74.

und dabei u. a. den Orcus darzustellen¹; in einer Predigt des hl. Eligius aus dem 7^{ten} Jhd. wird vor denjenigen gewarnt, die noch immer den Orcus anrufen², und gegen denselben Aberglauben wird schon in der ersten Hälfte des 6^{ten} Jahrhunderts von Cäsarius, Bischof von Arelate, Einspruch erhoben, der den Orcus mit Neptun, Diana, Herkules und Minerva zusammenstellt³.

Wer dieses Material übersieht und dann an die Frage denkt, die noch immer verschieden beantwortet wird: war Orcus ursprünglich der Name eines Gottes, und wurde erst später auch die Unterwelt so benannt, oder war es vielmehr der Name der Unterwelt, der später auf den Gott überging? — der wird leicht geneigt sein, dem verbreiteten und alten Volksglauben in diesem Punkte Wert beizumessen. Diese Frage stellt uns vor ein Dilemma zwischen zwei an sich annehmbaren Hypothesen. Für jeden von beiden Entwicklungsgängen lassen sich Parallelen beibringen; wir beschränken uns auf je eine. Einerseits war die germanische Hel ursprünglich eine Unterwelтsgöttin, später ein Aufenthaltsort der Toten⁴. Dagegen hat sich aus dem lacus Avernum, der als Eingang zur Unterwelt angesehen wurde, später ein Gott Avernum entwickelt⁵. In Hinsicht auf Orcus gehen, wie schon bemerkt, die Meinungen auseinander. Otto Waser, der in Roschers Lexikon den Artikel «Orcus» bearbeitete, hält die Bezeichnung für den Unterweltsraum für die ursprüngliche Bedeutung; er bemerkt dazu, dass diese Bedeutung in der Literatur nicht oft begegnet. Auch nach Fowler⁶ ist Orcus der alte Name für die vage Vorstellung eines Schattenreiches, die nachher personifiziert wurde. Die Mehrheit der Forscher vertritt jedoch die entgegengesetzte Ansicht und sieht in Orcus zunächst einen Götternamen. Speyer, in einem Amsterdamer Gymnasialpro-

¹ *Poenitentiale vigilanum* c. 84, s. Waschersleben, Bussordn. d. abendländ. Kirche, Halle 1851, 533 (vgl. 71), angeführt von Mannhardt a. a. O. I 338.

² Mannhardt, Bk. 110; F. Schneider, A. R. W. XX (1920/1) 123, 2.

³ Augustini opera, Ausg. d. Congr. S. Mauri vol. VI (Antwerpen 1701), 748 A; angeführt von Marx, Ber. K. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. LVIII 114.

⁴ J. Grimm a. a. O. I 288; natürlich denkt jeder sofort auch an Hades.

⁵ R. Peter, Rosch. Lex I 1, 740; Wissowa, R. E. II 2285.

⁶ Religious Experience of the Roman people, 391; vgl. 166 und Peter in Rosch. Lex. s. v.

gramm von 1886¹, hat sogar die Ansicht verfochten, dass Orcus ausschliesslich ein Göttername gewesen sei. Speyer hat viele Stellen, wo von Orcus die Rede ist, gesammelt und behauptet, die Auffassung als Göttername sei überall zulässig; dies aber ist sicher falsch, wie wir noch ausführen werden. Nichtsdestoweniger hat er Osthoff² völlig überzeugt. Auch Hirzel in seinem Buch über den Eid³ ist der Ansicht, das Wort Orcus habe zuerst den Gott bezeichnet; nachdem er aber, der Spur Zielinskis⁴ folgend, die Existenz eines alten griechischen "Ὀρκος" bewiesen hat, versichert er, der römische Orcus sei aus dem griechischen "Ὀρκος" entstanden. Wissowa⁵ seinerseits ist durch Hirzels Darlegung überzeugt worden, besonders auf Grund der Vergilstelle Georg. I 277, wo vor Landarbeit am 5^{ten} Tag des Monats gewarnt wird, denn das sei der Geburtstag des Orcus und der Eumeniden. Da nun bei Hesiod⁶ eine ähnliche Warnung vorliegt wegen des Geburtstages der Erinyen und des "Ὀρκος", sei es klar, dass Vergil Orcus und "Ὀρκος" identifiziert hat. Wenn man damit nur einen Beleg dafür beibringen wollte, dass Orcus und "Ὀρκος" der Namensähnlichkeit wegen, wozu sich überdies eine Aehnlichkeit der Funktion gesellte, auf die Dauer einander gleichgestellt worden sind, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Der zwingende Beweis der ursprünglichen Identität ist jedoch nicht geliefert worden und kann m. E. auch nicht geliefert werden. Schliesslich sei Güntert⁷ genannt, der wie Osthoff und andere⁸ in *Orcus* den Stamm von *arca*, *arcere* sieht (der Ablaut ä > ö ist zwar ungewöhnlich, aber nicht ohne Beispiele⁹) und den Gott betrachtet als den «Verschliesser, Verwahrer», wozu er an den Dämon Grendel aus der Beowulfsage¹⁰ und an das Epitheton des Teufels «hellerigel» erinnert; auch an den griechischen "Ὀρκος", ver-

¹ 'Lanx Satura', 5 ff.

² I. F. VIII (1898) 54.

³ Der Eid, 155 n.

⁴ Philol. 55 (N. F. 9, 1896) 509, 16.

⁵ Relig. u. Kult. d. Römer 310. Zur Vergilstelle vgl. Hirzel a. a. O. 159 ff.

⁶ 'E. x. ἥ. 802.

⁷ Kalypso 135. Vgl. auch Preller-Jordan, Röm. Myth. II³ 63.

⁸ Vgl. Müller, Altital. Wb. 6. v.

⁹ Vgl. pars <> portio; osk. tanginom <> tongēre

¹⁰ Vgl. J. Grimm a. O. I 222; II 969.

wandt mit ἔρχος, wenn G. ihn auch nicht für identisch mit Orcus hält.

Wir haben das Material aus Texten und Inschriften vollständig gesammelt; die Ergebnisse wollen wir kurz zusammenfassen. Dass Orcus ein Göttername war, braucht wohl nicht erst erwiesen zu werden; es geht hervor aus der Tatsache, dass Orcus dann und wann dem Hades-Pluton gleichgestellt wurde, z. B. Hygin. Fab. 139,1 'Postquam Opis Iovem ex Saturno peperit, petit Iuno ut sibi eum concederet, quoniam Saturnus Orcum sub Tartara deiecerat et Neptunum sub undas'; so schon bei Ennius¹: 'Pluto latine est Dis pater: alii Orcum vocant'². Hierher gehören auch die *Orci nuptiae*³, d. h. die Aufführung, durch welche die Vermählung von Persephone und Pluton dargestellt wurde⁴. Bekanntlich ist einmal von einer *aedes Orci* die Rede, nl. bei Aelius Lampridius⁵; nach Wissowa soll die Stelle «mit Sicherheit apokryph» sein, jedenfalls ist dieser Tempel sonst nicht bekannt. Zwei Stellen sind in diesem Zusammenhang noch bemerkenswert. Bei Macrobius wird der Name Orcus als Uebersetzung gewählt

¹ frgm. Euhem. 4 V (=Lactant. *Inst. div.* I 14).

² Siehe weiter Varro *I. I.* V 66; Cic. *Verr.* II 4, 111; *N. D.* III 43; Apul. *Met.* III 9; Augustin. *C. D.* VII 16; 20; 23 (cfr. 28); Serv. ad *Verg. Aen.* VI 273; Serv. interp. *Aen.* IV 694; Philargyr. ad *Verg. Ecl.* 3, 106; Myth. Vatic. I 108; II 10; V 19, 4.

³ Serv. ad *Georg.* I 344 'Aliud est sacrificium, aliud nuptias Cereris celebrazione, in quibus revera vinum adhiberi nefas fuerat, quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingenti sollemnitate celebrabant'.

⁴ So Wissowa, R. u. K. 301; auch Altheim, Röm. Religionsgesch. II 122 («Die Erwähnung der *Orci nuptiae*, also des Raubes sowie der ἄνοδος der Proserpina»). Indessen findet sich folgende sehr beachtenswerte Bemerkung bei Frazer, Ov. *Fasti* III 310: «But it seems improbable that this dramatic representation of Pluto's nuptials can have been the marriage of Orcus, which, according to Servius, was celebrated with great solemnity by or in presence of the pontiffs; for it is difficult to believe that so very conservative a body as the Roman pontiffs would have consented to celebrate a foreign rite or even to sanction it by their presence. Hence if Servius was rightly informed on this point, we must suppose that the marriage of Orcus, the god of the infernal regions, was quite distinct from the marriage of Pluto and Proserpina». Wie grundsätzlich richtig dies gesehen ist, hat eine Untersuchung nach der Geschichte des Wortes *caerimonia* (Glotta 26-1937-115 ff.) uns aufs neue gelehrt. Es lassen sich aber die verschiedenen Anschauungen Wissowas und Frazers wohl dahin vereinigen, dass erst allmählich der einheimische Orcus, der sich mit irgend welcher Göttin verheiratete, mit Pluton identifiziert wurde.

⁵ Elagab. 1, 6.

für Θάνατος in Euripides' Alcestis¹; Nepotian² gebraucht das Wort als Aequivalent für κακός δαιμόνιον.

Uebrigens gibt es nur ziemlich wenige Stellen, wo unzweideutig der Gott gemeint ist. So z. B. Ennius Ann. 540 'me gravis impetus Orci pertudit in latus'; Petron. Sat. 62: 'erat autem miles, fortis tamquam Orcus'; ein Rätsel in der Anthologia Latina³: 'Si me retro legis, facere qui vulnera novi, ex me confestim noscis adesse deum', wozu Luc. Müller die Lösung fand: *mucro-Orcum*.⁴

Dagegen kann an andern Stellen, trotz den Erörterungen Speyers und Osthoffs, unmöglich an den Gott gedacht sein, sondern wird nur der Ort gemeint. Wenn Vergil, Aen. IV 142, von Hermes sagt 'tum virgam capit: hac animas ille evocat Orco' so kann nur der Ort gemeint sein⁵. Ebenso, wenn bei Apuleius⁶ zu einem Blinden gesagt wird: du wirst auf der Erde umherirren müssen, 'errabis inter Orcum et solem', was doch nicht heißen kann «zwischen dem Gott der Unterwelt und der Sonne», und wenn die alten Römer nach Paulus Diaconus⁷ 'manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes', so deutet Orcus auf den Ort, nicht auf den Gott, denn man sagt lateinisch, soviel ich weiss, wohl *ostium domus*, aber nicht *ostium Ciceronis*⁸.

¹ Macrob. Sat. V 19, 4 'In hac enim fabula in scaenam Orcus inducitur gladium gestans, quo crinem abscidat Alcestidis, et sic loquitur....' Vermutlich liegt dieselbe Auffassung auch den Versen des Grattius, *Cyneg.* 347 f., zugrunde, wo Orcus als Flügeldämon gezeichnet wird: 'Stat Fatum supra totumque avidissimum Orcus / pascitur et nigris orbem circumsonat alis'.

² Epit. Vol. Max. VIII 5 'Cassius Parmensis percusso Antonio vidit in somnis hominem praegrandem, concretum coma et barba. Rogavit quis esset: respondit se esse Orcum'. An der korrespondierenden Stelle bei Valerius Maximus, I 7, 7, steht 'interrogatumque quisnam esset respondisse κακόν δαιμόνιον'.

³ ed. Riese 657 c.

⁴ Vgl. weiter Plaut. *Asin.* 606; *Capt.* 283; *Most.* 499; *Poen.* 344; *Pseud.* 795; *Lucre.* V 996; Cic. *Verr.* II 4, 111; *Laber.* p. 356 Ribb.; poeta Atellan. ap. Suet. *Ner.* 39; Hor. *Od.* II 18, 34; *Ep.* II 2, 177; Petron. *Sat.* 34; Apul. *Met.* VII 24.

⁵ S. die Kommentare von Buscaroli (1932) u. Pease (1935) z. St.

⁶ *Met.* VIII 12.

⁷ p. 115 L.

⁸ Vgl. weiter Varro *I. l.* V 66; Catull. 3, 13; Prop. III 19, 27; Hor. *Od.* I, 28, 9; III 11, 29; *Sat.* II 5, 49; H. J. Rose, Studi e Materiali di Stor. delle Religioni 7 (1931), 123.

Es lässt sich u. E. feststellen, dass in der Literatur von alters her die beiden Bedeutungen neben einander herlaufen. Wohl scheint Orcus als Todesdämon volkstümlich gewesen zu sein, wenn auch auf Inschriften auffälligerweise sein Name nur sehr selten erscheint⁴. Dass bei dieser Popularität griechischer Einfluss im Spiele war, scheint aus einer Angabe hervorzugehen, die Speyer entgangen ist. Das Glossar des Ansleubus⁵ und Du Cange erwähnen die *Orci galea*, wodurch der Gott sich unsichtbar machen konnte. Das muss die homerische "Ἄθος κυνέη sein⁶, die spätere Tarnkappe, Nebelkappe oder Helmut der Germanen,⁷ woher das Käppchen der Zwerge und Kobolde stammt⁸. Diese Kappe ist wenigstens in der germanischen Mythologie nicht nur eine Kopfbedeckung, sondern zugleich eine Art Pelerine, die man um die Schultern hängt. Deshalb ist es merkwürdig, dass der griechische Botaniker Dioscurides⁹, wenn er auf die *anemone coronaria*¹⁰ zu sprechen kommt — eine bei uns gezüchtete aber in Griechenland wild wachsende Pflanze mit fleischfarbigen Blumen — mitzuteilen weiss, dass die Römer sie "Ὀψι τούνκαμ nannten, was nach Sofers Vermutung mit *Orcibeta* (Isid. d. r. r. XVII 9, 84) identisch ist.

¹ C. I. L. II 488; III 3624; VI 18086 (=Bücheler C. E. 1581, 9); 20070; X 3005; XII 5272 (=Büch. C. E. 1202, 6 f).

² Gloss. Lat. I, 415.

³ II. V 845; vgl. Arist. Ach. 390 u. andere Stellen, in den bezüglichen Kommentaren angeführt.

⁴ Vgl. J. Grimm a. O. I² 431; C. Fr. Herrmann, Die Hadeskappe, Gött. Winkelmannsprogr. 1853; Güntert a. O. 67.

⁵ J. Grimm a. O. I² 431.

⁶ II 207. Vgl. J. Sofer, Glotta XVI (1928) 6.

⁷ Wenn es sich überhaupt um diese Pflanze handelt. Dr. H. Uittien, Privatdozent der Geschichte der Botanik an der Utrechter Universität, hatte die Güte mir darüber Folgendes zu schreiben: An dem Geschlecht Anemone, sensu Linnaei, kann kaum ges zweifelt werden. Im Faksimile des codex Aniciae Julianae steht der Text S. 26 recto, die Figur S. 25 verso. Beweiskraft hat die Figur nicht, weil dieses Ms. erst im J. 512 in Constantinopel verfertigt worden ist. Unglücklicherweise gehört aber diese Figur, die Papaver dubium vorstellt, nach der Determination von A. J. Wilmott, gerade zu den elf Pflanzen, wofür der Text ausdrücklich auf Krates verweist. Die Figuren sind besonders gut und deshalb vermutet man, dass sie dem Kräuterbuch des Krates entnommen sind, der ja als ein guter Pflanzenkenner gepriesen wird von Diosc. selbst u. a. (Charles Singer, The Herbal in Antiquity, Journ. Hellenic Studies XLVII, 1927, S. 5 ff). Jedenfalls war also schon in der Zeit des Diosc. der Name « Anemone »

Trotzalldem ist Orcus als Name des Gottes unsrer Ueberzeugung nach sekundär. Dabei wollen wir nicht an die Tatsache appellieren, dass die römischen Unterweltvorstellungen, je höher man in die Zeit hinaufsteigt, desto unbestimmter zu werden pflegen. Mit Recht schreibt Kurt Latte¹: «Erst fremder, zuerst etruskischer...., sodann griechischer Einfluss.... hat der römischen Unterwelt Gestalt und Form gegeben», — wenigstens, so fügen wir hinzu, wenn man nich nur an den Ort, den die Römer sich sehr plastisch vorstellten, sondern an die *Welt* der Toten und ihre Bewohner denkt. Auch Cumont² hebt hervor, dass die römische Mythologie der Unterwelt «remained rudimentary», bis allmählich der griechische Einfluss Boden gewann. Dies darf aber unser Ausgangspunkt nicht sein, damit wir uns nicht eine petitio principii zuschulden kommen lassen.

* * *

Zweckmässiger ist es vielleicht, von einer merkwürdigen Redensart auszugehen, die uns öfters begegnet, und die wir als ein in der klassischen Zeit nicht mehr verstandenes «survival» aus einer älteren Periode betrachten. Wir meinen die Verbindung *Orci fauces*. Als bei Vergil³ Aeneas mit der Sibylle in die Unterwelt hinabgestiegen ist, trifft er dort die personifizierte Trauer und die Sorgen 'vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci'. Diese *Orci fauces* werden weiter genannt bei Valerius

unsicher. Sprengel, Hist. Rei Herbariae, 1807, I 177, nimmt an, es seien Anemone hortensis (als die zahme Gattung) und A. apennina (als die wilde) gemeint. Berendes, Des Ped. Diosc. Arzneimittellehre, 1902, S. 252, nennt A. coronaria, hortensis und apennina. Das Wort ἀνεμόνη bei Theophrast wird von Thiselton Dyer (in Sir Arthur Horts Uebersetzung, 1916, Serie Loeb) als A. coronaria, pavonina und blanda aufgefasst, die letzten zwei zumal wenn ein Adjektiv hinzugefügt ist Da schon die Griechen aus demselben Jhd. nicht mehr wussten, ob eine ἀνεμόνη eine Klapperrose oder eine Anemone sei, befindet man sich über die Interpretation des sgn. Synonyms *Orci tunica* in völliger Unsicherheit. — Vgl. aber Sofer a. O.

¹ R. E. IX 1542, s. v. Inferi.

² After-life in Roman Paganism, 1922 S. 72; vgl. auch Fowler a. a. O. 391 u. A. 44.

³ Aen. VI 273.

Flaccus¹, bei Apuleius², bei Euclerius in der Anthologia Latina³ und bei Arnobius⁴; letzterer sagt 'ab Orci faucibus, quemadmodum dicitur', d. h. der Ausdruck war sprichwörtlich. Was bedeutet er aber? Nach einigen, wie Preller-Jordan⁵ und Speyer,⁶ ist die Sache sehr einfach. Jedes Patrizierhaus hatte seine *fauces*, die engen Durchgänge zu beiden Seiten des Tablinum. Nun ist bei Apuleius die Rede von *regia Orci*⁷, *penates Orci*⁸, und selbstverständlich hat es also auch *fauces Orci* gegeben. Als so eindeutig haben aber die Alten selbst die Stelle augenscheinlich nicht betrachtet. Bei Macrobius⁹ wundert sich Avien und fragt: 'Cum Vergilius Aenean suum tamquam per omnia pium a contagione atrocis visus apud inferos vindicaverit, et magis eum fecerit audire reorum gemitus quam ipsa videre tormenta, in ipsos vero campos piorum licenter induxerit, cur hoc tamen versu ostendit illi partem locorum, quibus impii cohíebantur 'vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci?' Qui enim vestibulum et fauces vidit, intra ipsam aedem iam sine dubitatione successit, aut siquid aliud de vestibuli vocabulo intellegendum est, scire desidero'. Macrobius lässt ihn dann von Servius belehren, dass 'vestibulum' ursprünglich eine andere Bedeutung hatte; 'fauces autem iter angustum est, per quod ad vestibulum de via flectitur'. Auch Gellius¹⁰ gibt dieselbe Erklärung, und Norden¹¹ hat sich ihnen angeschlossen. Das so ein besserer Sinn herauskommt, wird keinem zweifelhaft sein; dennoch fühlt auch Norden sehr wohl, dass der sprichwörtliche Ausdruck *Orci fauces* anfänglich etwas ganz anderes bedeutet haben muss. Seiner Ansicht nach beruht er «auf der Vorstellung des Hades als eines wilden Tieres». Allein auch das lässt sich u. E. nicht aufrecht erhalten. Der Tod als wildes Tier ist eine fast jedem Volke

¹ Argon. I 784.

² Met. VII 7.

³ 789, 5 Riese.

⁴ adv. g. II 53.

⁵ Röm. Myth. II 63, 1

⁶ A. a. O. 12.

⁷ Met. VI 18.

⁸ Met. VI 16.

⁹ Sat. VI 8, 22.

¹⁰ N. A. XVI 5, 12.

¹¹ Aeneis VII² S. 212 f.

geläufige Vorstellung¹; auch wir kennen « den Rachen des Todes » sowie Lukrez² die *leti dentes*, worauf Norden sich beruft. Aber von diesen *fauces* abgesehen findet sich nirgends eine Anspielung auf eine Tiergestalt des Orcus³. Seitdem übrigens die Römer den Kerberos von den Griechen übernommen hatten, war dem reissenden Todestiere sein Platz schon angewiesen worden; einmal begegnen uns denn auch, gerade bei Apuleius, die *fauces Cerberi*⁴. Auch der italienische Ausdruck ‘essere in bocca al’Orco’, woran Speyer⁵ appelliert, ist nicht sachdienlich, da, wie schon bemerkt, Orco sich später zu einem menschenfressenden Riesen entwickelt hat.

Es bleibt uns, wenn wir richtig sehen, nur eine Möglichkeit der Erklärung übrig. In der antiken Welt gab es bekanntlich allerorten Höhlen, Erdspalte, auch Seen und Quellen, die für Eingänge zur Unterwelt angesehen wurden. Ein sehr bekannter war bei Kap Tänarum; Vergil⁶ nennt ihn ‘Taenarias fauces, alta ostia Ditis’. Ein anderer fand sich beim lacus Avernus; Silius Italicus⁷ spricht von ‘fauces Averni’. Einen dritten zeigte man in den Ampsancti valles im Lande der Hirpini; Vergil⁸ spricht von seinen ‘pestiferae fauces’. Auch in mehr allgemeinem Sinn wird das Wort oft gebraucht; im *Hercules Oetaeus*⁹ des Seneca sagt Alcmene, die des Lebens überdrüssig ist: ‘....quas mater ad fauces agar qua mors aditum?’ — d. h. « zu welchem Erdspalt, der zum Tode Zugang gewährt, soll ich, deine Mutter, gehen? » Ueberaus lehrreich ist die Schilderung des Einganges zur Unterwelt bei Taenarum, wie sie derselbe Dichter im *Hercules*

¹ Vgl. z. B. Usener de carm. Phoc. 38 ff.; J. Kroll a. O. 200; 390; 476, 4.

² I 852.

³ Apuleius schreibt *Met.* VI 8 ‘inter Orci cancreros iam ipsos adhaesisti’. Hier wird wohl das Wort *cancri* mit Hildebrand z. St. und Otto (Sprichw. d. Römer 257) als *cancelli* zu verstehen sein (vgl. Festus p. 40 L.), wenn auch Forcellini versucht ist, es auf die ‘brachia cancerorum, forcipis modo quidquid attigerint confringentia’ zu deuten.

⁴ *Met.* IV 20.

⁵ S. 14, 2.

⁶ *Georg.* IV 467.

⁷ XIJII 414.

⁸ *Aen.* VII 570

⁹ Vs. 1772.

Furens¹ entworfen hat: 'der Felsen zeigt einen tiefen Spalt und in dieser ungeheuren Höhle öffnet sich ein unermesslicher Schlund mit ausgedehntem Eingang (*faucibus vastis*) und bahnt einen breiten Weg für alle Völker. Im Anfang ist der Weg noch nicht durch Finsternis unsichtbar...' u. s. w.; es wird dann beschrieben, wie das von oben hereinfallende Licht einstweilen noch dem Herabsteigenden das Sehen ermöglicht².

Kurz, der alte Römer dachte sich die Unterwelt, den *locus communis*, wie sie Plautus³ nennt, als einen unermesslichen hohlen Raum⁴, *antrum vastum*⁵, *barathrum immane*⁶, *cavernae umbrosae*⁷, *vastae lacunae*⁸, *spelunca vasto summota recessu*⁹, *specus immensus*¹⁰, *ingens*¹¹, *profundus*¹², *vastus*¹³, *templa alta*¹⁴. Diese Höhle aber verengte sich aufwärts und erreichte die Erde durch eine relativ schmale Öffnung, die *fauces*¹⁵. Und mit dem merkwürdig realistischen Sinn für Formgebung, den der Römer von alters her mit dem Griechen gemein hatte, sah er die so gebildete Unterwelt als ein Gefäß oder besser eine Art Krug mit engem Hals. Solch einen Krug kennen wir aus dem Altertum; die Römer nannten ihn *orca*. Persius¹⁶ erzählt, dass er in seiner Jugend öfters die Schule schwänzte, aber sich vor seinen Mitschülern in allerlei Spielen auszeichnete; darunter war auch

¹ Vs. 664 ff.

² Vgl. Sen. *Pho.* 70; *Phae.* 120; Sil. It. XII 126 ff.; XIII 414. Ueber Hades-eingänge im allgemeinen s. Rohde, *Psyche* I⁸ 213, 1; Chr. Blinkenberg, *Hades's Mundung*, Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-filol. Medd. II 5 (1919); R. Peter, Rosch. Lex. I 1, 1184 f. s. v. *Dis pater*; Eitrem a. O. 67; Waser R. E. III 2183 s. v. *Charoneia*; Nilsson, *Griech. Feste* 359.

³ *Cas.* 29.

⁴ vgl. Norden a. O. 212; J. Kroll a. O. 390 f.; 463; 490.

⁵ Verg. *Aen.* VIII 217.

⁶ *Aen.* VIII 245.

⁷ *Aen.* VIII 242.

⁸ Lucr. I 115.

⁹ *Aen.* VIII 193.

¹⁰ Sen. *Troad.* 178.

¹¹ *Aen.* VIII 251; Sen. *Troad.* 198; Stat. *Theb.* VII 818.

¹² Sen. *Agam.* 2.

¹³ Enn. *fr. scen.* 193.

¹⁴ Enn. *fr. scen.* 177.

¹⁵ Vgl. besonders noch *Aen.* VI 236 u. 241.

¹⁶ Sat. III 50.

'angustae collo non fallier orcae': das Werfen mit Nüssen in den engen Hals einer *orca*.

Wir stellen also fest, dass nicht nur *Orcus* und *orca* etymologisch unter einander (und wahrscheinlich mit *arcere*) verwandt sind — so schon Vaniček¹ —, dass nicht nur, wie zuerst F. Muller sah², der aber diesen Gedanken augenscheinlich später wieder preisgegeben hat³, das Wort *Orcus* den Hades als «das Gefäss» bezeichnete, wozu schon Muller die griechische Parallele $\pi\bar{\imath}\theta\omega\varsigma$ anführte, von der weiter unten gehandelt werden soll, sondern dass *Orcus* als Gegenstück zu *orca* gebildet wurde um die Unterwelt als «das grosse Fass mit engem Hals» zu bezeichnen. Die Frage, inwiefern die Annahme dieses Verhältnisses zwischen den beiden Wörtern etymologisch berechtigt ist, wird uns am Ende dieser Abhandlung näher beschäftigen.

* * *

Zunächst aber wollen wir einem andern Bedenken näher treten. Hat der Römer, der soviele *Orci fauces* kannte, nicht vielmehr sich den Hades als ein Gefäss mit mehreren Oeffnungen vorstellen müssen? Das war tatsächlich der Fall in der historischen Zeit; in prähistorischer Zeit aber muss die Sache sich anders verhalten haben.

Wir erinnern daran, dass die Athener seit unvordenklichen Zeiten ihre Verbrecher in einen Erdspalt, das Barathron, warfen. Warum eigentlich taten sie das? Auch die Spartaner warfen ihre Verbrecher in einen Erdspalt, den Kaiadas. Wieso kamen sie dazu? Und die Römer? Ein geeigneter Spalt fehlte ihnen, und deshalb, so meinen wir, warfen sie aus Mangel an etwas Besserm ihre Verbrecher vom Tarpejischen Felsen hinunter. Denn der Schluss scheint nicht zu gewagt, dass wir es hier mit einem atavistischen Brauch, mit einem versteinerten Ritus zu tun haben, dessen ursprüngliche Bedeutung völlig in Vergessenheit geraten

¹ Etym. Wb. 26.

² Altit. Wb. (1926) s. v.: «man vgl. gr. $\pi\bar{\imath}\theta\omega\varsigma$ (und $\Pi\bar{\imath}\theta-\sigma\tau\gamma\varsigma$ beim Totendienst) «grösseres Tongefäss» und A. Dieterich, A. rel. W. XI 172 = Kl. Schr. 421 B.

³ Van Wageningen-Muller, Lat. Wb⁴ (1929) s. v., wo als erste Bedeutung der Name des Gottes gegeben wird; übertr.: «die Unterwelt».

war. Er scheint kaum besser erklärt werden zu können als wenn wir voraussetzen dass die gemeinsamen Vorfahren der Griechen und Römer einmal in einer mehr oder weniger vulkanischen Gegend gewohnt haben, wo man die Toten dadurch günstig zu stimmen suchte, dass man ihnen durch einen Spalt Menschenopfer vorwarf, und zwar wird jeder Volksstamm dafür seinen eigenen Spalt gehabt haben.

Noch ein zweiter erstarrter Ritus der Römer hat, wenn nicht alles trügt, die Erinnerung an die alte Praxis bewahrt, ein Ritus übrigens, der bisher unverständlich schien. Die kürzeste Beschreibung gibt Fowler¹: «There can be no doubt that some kind of worship was paid by the Arval Brethren to certain *ollae*, or primitive vessels of sunbaked clay used in their most ancient rites. This is attested by two inscriptions of different ages which are printed on pp. 26 and 27 of Henzen's *Acta Fratrum Arvalium*. After leaving their grove and entering the temple «*im mensa sacrum fecerunt ollis*»; and shortly afterwards, «*in aedem intraverunt et ollas precati sunt*». Then, to our astonishment, we read that the door of the temple was opened, *and the ollae thrown down the slope of it*². This last act seems inexplicable...».³ Die Töpfe waren mit Mehlblrei (*puls*) gefüllt; schon Benndorf⁴ hat damals diese *puls* mit dem griechischen πέλαχος verglichen, der regelmässig den Göttern der Unterwelt, der Mutter Erde und den Totengeistern geopfert wurde, und R. Engelmann⁵ hat sogar solcher Analogien wegen den ganzen Arvalendienst aus Griechenland herleiten wollen. Indessen wissen wir aus einem 1914 neu hinzugekommenen Fragment der *Acta Fratrum Arvalium*⁶, dass der Inhalt jener Töpfe zur *cena matri Larum* bestimmt war, und Lily Ross Taylor⁷ hat daraus richtig gefolgert, dass die Mutter der Laren eine Göttin der Unterwelt war. Das stimmte gut zu den Ergebnissen Eitrems⁸,

¹ A. a. O. 489.

² Von mir kursiviert.

³ Vgl. Wissowa R. E. II 1476; R. u. K. 563, 1; Birt, Rosch. Lex. I 1, 973.

⁴ Wiener Eranos 1893, 377 ff., vgl. Aesch. Pers. 523: ἐπειτα γῳ τε καὶ φθι-
τοῖς διωργίματα | ηὔτε λαβοῦσσας πάλαινον ἔξεσθαι διέβη.

⁵ B. Ph. W. XXVIII - 1908 - 861 f.

⁶ Not. Scav. 1914, 466 f.; Dessau, Inscr. Sel. 9522.

⁷ «The Mother of the Lares», A. J. A. XXIX - 1925 - 299 ff.

⁸ a. a. O. 57.

der schon vorher dargelegt hatte, dass das ganze Ritual sich auf den Dienst der Unterweltsgötter bezog. Er stellte nämlich die *ollae* mit den χύτραι oder χύτραι zusammen, irdenen Töpfen, worin dem Hermes als Gott der Toten Opfergaben dargebracht wurden und nach denen der dritte Tag der Anthesterien ebenfalls χύτραι benannt wurde.

Wie erklärt sich nun aber die «rätselhafte Rolle» (Wissowa) der Töpfe, «the inexplicable act» (Fowler), dass die Töpfe den Berg hinuntergeworfen wurden? Nicht sehr einleuchtend scheint uns, was Birt¹ schreibt: «Mutmasslich war es hierbei auf das gute Omen, dass sie nicht zerbrachen, abgesehen»². Näher an die richtige Lösung kam u. E. Eitrem³, der folgendes vermutet: «Auch die Römer haben die Toten in irdenen Gefässen bestattet, und dies giebt uns einen Fingerzeig, wie im Arvalendienste die Verehrung der *ollae*, die aus der Tempelthür den Weg hinuntergeworfen, d. h. wohl den Seelen nachgeschickt wurden, zu erklären ist (vgl. θύρας κάρπες und *manes exite paterni*)». Zwar wird nicht recht klar, wie die mit Brei gefüllten *ollae* etwas zu schaffen haben können mit den zur Bestattung gebrauchten irdenen Gefässen; soviel muss aber richtig sein, dass sie den Seelen der Gestorbenen nachgeschickt wurden. Auch hier meinen wir eine längst nicht mehr verstandene Erinnerung an verflossene Zeiten zu spüren, als Totenspenden und Menschenopfer denselben Weg gingen, nl. in einen Erdspalt hinuntergeworfen wurden.

Eine dritte Erinnerung an denselben vorzeitlichen Brauch ist schon früher erkannt worden: unsrer Meinung nach hat schon in den neunziger Jahren Steuding⁴ das Richtige getroffen, als er schrieb «Offenbar ist der mundus... ein künstlicher Ersatz für die hie und da in gewissen Gegenden in Form von Höhlen erscheinenden natürlichen Eingänge der Unterwelt». Allem Anschein nach haben denn auch in alten Zeiten die Stämme, die in ihrem neuen Siedlungsgebiet keinen Erdspalt vorfanden, der ge-

¹ Rosch. Lex. I 1, 973 s. v. *Dea dia*.

² Eher wurde der umgekehrte Erfolg beabsichtigt, wenn auch das nicht zu erweisen ist; vgl. Eitrem a. O. 57, 1: «Das Zerbrechen der Töpfe (s. Dümmler, Pauly-Wissowa I 388 und Gruppe G. M. 971, 8) gehört doch dem Totenkultus an».

³ a. a. O. 57, 1.

⁴ Rosch. Lex. II 1, 250 f. s. v. *Inferi*.

eignet war um eine Verbindung von Unter- und Oberwelt zu bilden, eine solche künstlich hergestellt; bezeichnenderweise wird auch der Mundus *faux Plutonis* genannt¹. Würde man fragen, weshalb denn die römischen Verbrecher, statt vom tarpejischen Felsen hinuntergeworfen zu werden, nicht im Mundus den Tod fanden, so müssten wir die Antwort schuldig bleiben; der Fall einer auf diese Weise gespaltenen Tradition steht übrigens wahrlich nicht vereinzelt da, und gerade hier ist sie, wie sich ergeben wird, mehr zersplittet als gespalten.

Wir müssen also in diesem Zusammenhang auch die *mundus*-Frage berühren, wobei wir besonders die Abhandlungen von St. Weinstock², W. Kroll³ und Deubner⁴ als bekannt voraussetzen⁵.

Was wir vom *mundus* mit Sicherheit wissen, wird von Weinstock⁶ wie folgt zusammengefasst: « Er befand sich in Rom auf dem Comitium, ist aber auch ausserhalb Roms, in Capua, nachweisbar. Er war eine Grube in *sacro Cereris*, auf das, wie Festus' Worte es zeigen (.... *eius inferiorem partem...*), schliesslich auch der Name übertragen wurde. Das *sacrum* wird eine kleine Kammer gewesen sein, die zu der offenbar primären Grube gebaut worden ist. Man wird also den *mundus* zu den « Altären mit Grubenkammern » zählen müssen, deren Reste Studniczka (Oesterr. Jahresh. VI 1903 S. 123 ff.) hauptsächlich auf griechischem Gebiet zusammengestellt hat. Gesichert ist ferner, dass die Hauptfunktion des *mundus* das *patere* dreimal im Jahre ist. Ob dabei auch Opfer dargebracht wurden, ist an keiner Stelle gesagt, ist aber sehr wahrscheinlich. » « Von diesen Tatsachen » will er ausgehen. Man sieht aber: in diesen wenigen Worten ebensoviele Hypothesen als Tatsachen. Nun gründet Weinstocks Darlegung sich nur auf die eine der zwei Gruppen, in die unsre Ueberlieferung über den Mundus zerfällt, nl. auf Festus⁷, der sich

¹ Macrob. Sat. I 16, 17.

² R. M. 45 (1930) III ff.

³ R. E. XVI 560 ff.; vgl. Festschrift f. Kretschmer 1926, 120 ff.

⁴ Hermes 68 (1933) 276 ff.

⁵ Clemen, Die Religion der Etrusker, Unters. z. allgem. Rel. gesch. H. 7 (1936) 41 u. 48 hat offenbar die neuere Literatur nicht berücksichtigt.

⁶ A. a. O. 122 f.

⁷ Festus ed. Linds. p. 126; 144 f.; 348.

auf Ateius Capito und Cato bezieht, Macrobius¹, der Varro anführt, und die Vergilscholien². Die zweite Gruppe dagegen, wozu Ovid³ und Plutarch⁴ gehören, rechnet W. zur Pseudohistorie. Beide Schriftsteller bringen den Mundus mit der Gründung Roms in Zusammenhang; nach W. aber liegt dazu keinerlei Veranlassung vor. Kroll⁵ ist mit ihm einverstanden und meint, «die Neueren mit Ausnahme von Thulin behandeln diese Angaben mit weitgehender Gläubigkeit, als habe dem Varro ein zeitgenössischer Bericht über den Hergang bei der Stadtgründung vorgelegen; die späteren Antiquare haben einen Opferbrauch, der zu ihrer Zeit üblich war, auf Romulus übertragen...».

Selbstverständlich ist diese Frage für das Problem, das uns beschäftigt, von grösster Wichtigkeit. Wenn tatsächlich die Gründer der Stadt es für erforderlich gehalten haben, zuerst eine tiefe Grube auszuheben, die eine Verbindung mit der Unterwelt herstellen konnte — und wenn wir per analogiam annehmen dürfen, dass dies auch anderswo, namentlich in Capua⁶, geschehen ist — so scheint die Schlussfolgerung gestattet, dass wir es auch hier mit künstlichen *Orci fauces* gleicher Art wie die oben besprochenen zu tun haben. Soll dagegen die Ueberlieferung bei Ovid und Plutarch restlos verworfen werden, so ist zwar der Gegenteil nicht bewiesen, aber stehen wir auf sehr unfestem Boden. Es hat zwar «ein zeitgenössischer Bericht über den Hergang bei der Stadtgründung» nicht vorgelegen; trotzdem wäre es von höchstem Wert, wenn sich herausstellte, dass der Zusammenhang zwischen Mundus und Stadtgründung zur ältesten für uns und schon für die Römer greifbaren Tradition gehörte.

Das ist nun tatsächlich die Ansicht Deubners, der mit Recht Weinstocks Behandlung der bezüglichen Ovidstelle kritisiert. Darüber, dass Ovid vom Mundus spricht, wenn er auch das Wort

¹ Sat. I 16, 18.

² Schol. Bern. zu Ecl. 3, 104 f.; vgl. Iun. Philarg. z. St. und Anon. Brevis Expos. zu Georg. I 38.

³ Fast. IV Sat. ff.

⁴ Rom. II.

⁵ A. a. O. 562.

⁶ Wo eine *sacerdos Cerealis mundalis* begegnet, C.I.L. X 3926 = Dessaу 3348.

nicht nennt, besteht keine Meinungsverschiedenheit¹. Es heisst bei ihm :

820 *Sacra Palis suberant: inde movetur opus.*

*Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima
et de vicino terra petita solo.*

*Fossa repletur humo, plenaque imponitur ara
et novus accenso fungitur igne focus.*

Nach Weinstock deutet das Hineinwerfen der Schollen auf den symbolischen Akt des Synoikismos; wenn aber die Schollen auf die *fruges* geworfen werden, so vertreten wohl auch letztere symbolisch alles was zu den Lebensbedingungen der künftigen Ansiedler gehört: mit dem Mundus hat das nach W. nichts zu schaffen. Deubner versucht zunächst nachzuweisen, dass bei Ovid drei Motive zu unterscheiden sind: 1. in die bis auf den Felsen ausgehobene Grube werden Früchte geworfen, ohne jeden Zweifel als Opfergabe an die Unterirdischen; 2. es werden in dieselbe Grube auch Schollen aus der Nachbarschaft geworfen; ein Akt des Synoikismos kann das nicht gewesen sein: vielmehr ist es ein magischer Akt gewesen, mittels dessen die neue Stadt in den buchstäblichen Besitz der umgebenden Länder gesetzt wurde; bei Ovid und Plutarch ist dieser Akt fälschlich mit dem Mundusritual verquickt worden; 3. der Altar, der bei Plutarch fehlt, und der überdies, auf die zugefüllte Grube gesetzt, die Öffnung des Mundus verhindert haben würde, ist wohl aus einer Kontamination des Mundus mit dem Terminus entstanden. Es sind somit bei Ovid nicht nur der Altar, sondern auch das 'Erdopfer' zu Unrecht mit dem Mundus verbunden; die Darbringung der Früchte dagegen als Gabe an die Unterirdischen gehört zum Mundus, und der Mundus gehört zur Stadtgründung: es ist ein Grubenopfer an die durch den Eingriff des Menschen in den Erdboden gereizten Geister der Tiefe, geradeso wie das Opfer, das bei der Setzung eines Grenzsteins dargebracht wurde.

Wir müssen darauf verzichten, auf alle für unser Ziel nicht wesentlichen Einzelheiten tiefer einzugehen und bemerken nur nebenbei, dass die Frage der Deutung des Schollenwerfens noch

¹ Vgl. Weinstock a. O. 116; Kroll *Festschr.* 126; Deubner a. O. 277.

nicht endgültig gelöst ist. Gegen die Auffassung Weinstocks, die Schollen vertraten die betreffenden Länder, die Vermengung bedeute die Vereinigung, äussert Deubner das Bedenken, es könne sich bei der Gründung Roms nicht um eine Vereinigung der betreffenden Länder handeln. Dieses Bedenken wird hinfällig wenn man sich vergegenwärtigt, dass es sich nach Ovid (vs. 811 f. 'contrahere agrestes et moenia ponere utrique convenit') um einen bloss städtebaulichen Synoikismos handelt, also um den ersten der fünf von Kahrstedt¹ unterschiedenen Typen; man kann mithin in der Hauptsache der Deutung Deubners zustimmen und dennoch mit Weinstock von einem Akt des Synoikismos reden. Falls aber zwei Momente der Stadtgründung von Ovid mit einander verquickt worden sind, wird man schwerlich mit Sicherheit in seiner Beschreibung drei Motive unterscheiden können. Dass der Altar zum Mundus nicht passt, ist ohne weiteres zuzugeben; dass er zur Grube des Synoikismos nicht gehört haben kann, ist auch von Deubner nicht behauptet worden, die Zugehörigkeit zu dieser Grube würde sogar sehr gut zu seiner Annahme stimmen, es liege eine grosse Ähnlichkeit (wenn auch nicht notwendigerweise eine Kontamination) mit dem Terminus vor.

Darin aber hat Deubner — und hatte vor ihm schon Täubler², den er anführt — unzweifelhaft Recht, dass die Darbringung der Früchte nicht auf den Synoikismos bezogen werden kann, sondern davon unabhängig ein Opfer an die Unterirdischen darstellt. Auch scheint seine Vermutung sehr einleuchtend, dass es in Rom zwei Mundi gegeben hat, die eine auf dem Palatin, zur Urstadt gehörig — wohin denn auch Ovid allem Anschein nach den Mundus verlegt —, die andre auf dem Comitium, wo Plutarch zwar versehentlich den Mundus des Romulus angelegt werden lässt, ein zweiter Mundus dennoch sehr wohl zur Gründung der etruskischen Vierregionenstadt gehört haben kann. Wenn es aber tatsächlich zwei *mundi* gegeben hat — die trifftigen Gründe zu dieser Hypothese wiederholen wir nicht — so tauchen sofort zwei Fragen auf, die auch D. beiläufig berührt. Erstens: hat der erste Mundus schon den Namen *mundus* getragen? Natür-

¹ R. E. IV A, 1444.

² Terremare u. Rom, S. B. Heidelb. 1931/2, 54.

lich wissen wir das nicht. Wenn aber erst die zweite Grube unter etruskischem Einfluss angelegt worden ist, so ist es bemerkenswert, dass man öfters versucht gewesen ist, das Wort aus dem Etruskischen herzuleiten⁴. Wäre das richtig — was keinesfalls sicher ist⁵ — so bestünde wenigstens die Möglichkeit, dass dieser Name erst der zweiten Grube beigelegt wurde⁶, während man für die erste einen andern vorauszusetzen hätte, in welchem Fall es nicht ungereimt wäre an den *fons manalis*⁴ zu denken, über den kürzlich Bömer⁵ gehandelt hat: er leitet wohl richtig mit Samter⁶ gegen Kroll⁷ *manalis* nicht von *manare*, sondern

¹ Ribezzo, Riv. Indo-Gr.-Ital. XIII (1928) 89; Ermout, Bull. d. l. Soc. d. Ling. XXX (1930) 107; Leifer, Stud. z. ant. Amterwesen, Klio Beih. 23 (1931) 206, 2; Eva Fiesel (* jedenfalls erwägenswert*), R. E. XVI 644.

² Zwei andre Etymologien verdienen erwähnt zu werden: Kretschmers Hinweis (Mitteilung an W. Kroll, s. R. E. XVI 563; vorher schon publiziert Glotta XV - 1927 - 195 f.) auf dtch. *Mund*, got. *munþs* und die schon von den Alten bevorzugte Ableitung von *moveare* (also *mōvendos* gleichwie *mundus* «Himmel» aus *mōvendos* sc. *orbis*, s. Müller, Altit. Wb. s. v.). In letzterem Falle wäre u. E. erwägenswert, ob nicht *mundus* urspr. den Verschlussstein (*mōvendos* sc. *lapis*) bedeutet haben und der Name als pars pro toto auf die Grube übertragen sein kann. Einmal wird *patere* mehr von der Tür als vom Raum gesagt, wenigstens wenn der Raum geschlossen werden kann: immer offene Räume tatsächlich *patent* (daher Tib. I 9, 58 'et pateat cupidis semper aperta domus'). Also: *ianua patet* (Verg., Aen. II 661; VI 127 'noctes atque dies patet atri ianua Ditis'; Tib. I 4, 78; Hor. Od. III 9, 20; Prop. II 16, 6 u.s.w.; vgl. besonders Varro bei Macrob. I 16, 18 'mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet'), *porta patet* (Enn. Epigr. 10 V.; Verg. Aen. II 266; IX 693; XI 879), *fores patent* (Ov. Met. II 768), *valvae patent* (Cic. Phil. II 112) u.s.w. Es sei dazu noch bemerkt 1.º dass eine derartige Substantivierung des Adjektivs im Altlateinischen üblicher war als in der klassischen Sprache (Beispiele bei Kühner-Stegmann Lat. Gramm. II 1², 231 f.; weiter Partizipialformen als *ciliens*; *alumnus*, *autumnus* und verwandte Bildungen, u.s.w.); 2.º dass die Annahme, *mundus* sei in zweierlei Weise substantiviert worden, keinen Anstoß zu erregen braucht: vgl. den Gebrauch von *patria* bei Verg. Georg. II 514 und Donat dazu. — Ueber Vermutungen kommen wir aber nicht hinaus. Der Erklärung F. Mullers (Mnemos. ser. III - 1935 - 184 d.) kann ich leider nicht bestimmen.

³ Weshalb Deubner a. O. 282, 3 diese Möglichkeit ausschliesst, ist mir nicht klar geworden.

⁴ Fest. p. 146 L. 'Manalis fons appellatur ab auguribus puteus perennis, neque tamen spiciendus videtur, quia id flumen spiciatur, quod sua sponte in annum influat'; vgl. Paul p. 215 L.

⁵ Der sogenannte *lapis manalis*, A. R. W. XXXIII (1936) 270 ff., bes. 279 f.

⁶ A. R. W. XXI (1922) 336.

⁷ R. E. XIV 970.

von *manes* her (also « Seelenbrunnen ») und zieht schliesslich die Folgerung¹: « Demnach wird der *fons manalis* das gewesen sein, was durch Festus die Auguren von ihm aussagen, ein *puteus*, und er wird deshalb von den Auguren nicht berücksichtigt, weil er eben kein echter *fons*, sondern ein *puteus* war, also kein fliessendes Gewässer. Ist er nun ein *puteus*, der mit den *manes* in Beziehung steht, dann ist er ein Schacht, eine Grube, im Grunde also etwa das, was Festus an anderer Stelle über den *mundus* aussagt ». Die Bedeutung des « Seelenbrunnens » braucht hier nicht erörtert zu werden²; wohl aber empfiehlt es sich, eine Parallele dafür beizubringen, dass man den Namen gelegentlich auch auf einen Spalt, der als Eingang zur Unterwelt betrachtet wurde, übertragen hat. Dafür sei verwiesen auf die Ueberlieferung vom Spalt unter dem Felsen im Allerheiligsten in Jerusalem, die von dort später nach der Stätte Golgotha gewandert ist³: dieser Felsspalt war der Eingang in die Unterwelt, und er wurde « Seelenbrunnen » (*bi'r el arwah*) genannt⁴.

Zweitens fragt man sich, ob die Nachrichten über das *patere*⁵ sich auf beide Gruben beziehen. Deubner⁶ meint « nicht auf den komizialen, sondern nur auf den palatinischen Mundus...., da sie ja den Mundus nur im Singular erwähnen und der alttümliche Brauch naturgemäß an der älteren Stätte haften muss ». Also: als die Vierregionenstadt gegründet wurde, sah man es zwar als selbstverständlich an, dass in der Mitte der neuen Stadt auch eine neue Grube ausgehoben wurde; dennoch wurde diese neue Grube von Anfang an vernachlässigt und die alte behielt die herkömmliche Funktion? Das will mir nicht einleuchten; die zentrale Lage der Grube scheint überdies für ihr richtiges Funktionsieren — schon seit der Kultur der Terremare, nach Deubners

¹ A. a. O. 279 f.

² Vgl. M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philolog. Suppl. Bd. XIV (1921) H. II, 73, 4.

³ Vgl. Joach. Jeremias, Golgotha (1926) passim, bes. 48; 58; 62. Den Hinweis verdanke ich meinem Kollegen Joh. de Groot.

⁴ Jeremias a. O. 58.

⁵ Die sakrale Formel *mundus patet* begegnet bekanntlich Fest. ed. Linds. p. 126; 144; 348; Varro bei Macrob. I 16, 18.

⁶ A. a. O. 283.

eigener Ansicht¹ — durchaus massgebend gewesen zu sein. Es wird also die palatinische Grube wohl fortwährend verschlossen geblieben sein... wenn sie nicht immer offen gewesen ist! Denn bei Plutarch ist von einem Verschluss gar nicht die Rede; bei Ovid heisst es zwar 'fossa repletur humo, plenaeque imponitur ara', aber das geht offenbar auf die Grube des Synoikismos, und man muss wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, dass das *patere* nur an drei Tagen des Jahres eine etruskische Neuerung gewesen ist.

Und wenn *mundus* sich als gut lateinisches Wort erweisen liesse? Dann wäre nur die Identifizierung von *fons manalis* und Palatinische Grube noch mehr ins Ungewisse gerückt, wenn auch immerhin noch verteidigbar.

Allein genug des Hypothetischen! Fest steht u. E. nur, dass es in Rom wenigstens einen Mundus gab, der zu einer Stadtgründung in Beziehung stand und als Eingang zur Unterwelt galt. Die *inferior pars*² dieser Grube war verschlossen und wurde nur an drei Tagen des Jahres geöffnet. Hat es Sinn, diesen *mundus* zur oben besprochenen Kategorie der *Orci fauces* zu rechnen? Er ist künstlich gemacht worden; das lässt sich aber, wie wir sahen, sehr gut erklären. Zweitens ist er — wohl durch einen Stein³ — verschlossen. Auch das steht nicht vereinzelt da; es

¹ A. a. O. 284 f.

² Fest. p. 144 L., darüber Weinstock R. M. 45, 112.

³ Den *lapis manalis* habe ich ausser Betracht gelassen: der ist ein Problem für sich. Was letztlich Bömer (a. a. O.) darüber schreibt, befriedigt wenig. Er unterscheidet a) einen *lapis manalis* «Manenstein» und b) einen *lapis manalis* «Regenstein». Dass letzteres in der ersten Silbe *ā* habe, folgert er aus Varro in der Vita populi Romani (frg. Non. p. 547, 7 M.): 'Urcelum aquae manale vocamus, quod eo aqua in trulleum effundatur. Unde manalis lapis appellatur in pontificalibus sacris, qui tune movetur, cum pluviae exoptantur. Ita apud antiquissimos manale sacram vocari quis non noverit? Unde nomen illius'. Nun sei *aquae manale* «Handkrug für Wasser» von *manus* abgeleitet (s. dazu seinen Aufsatz Glotta XXVI - 1937 - 1 ff.), und weil die Erklärung dieser Stelle von *aquae manale* auszugehen habe, da auch Varro davon ausgegangen sei, habe auch *lapis manalis* «Regenstein» die erste Silbe kurz. Es sei also ein Stein gewesen, «der von seiner krugähnlichen Form seinen Namen hatte» (S. 275). Man braucht aber u. E. der etymologischen Autorität Varros nicht einmal so grossen Wert beizumessen um in seinen Fussstapfen zu einer gerade entgegengesetzten Schlussfolgerung zu gelangen. Viele haben schon bemerkt und Bömer selbst leugnet die Möglichkeit nicht dass Varro in diesem Zusammenhang wohl bereits an die später sicher bezeugte und falsche Etymologie

ist verständlich, dass man schon früh das Bedürfnis empfunden hat, einen Hadeseingang wenn möglich zu verschliessen. Man hat schon öfters auf die Steine von Marzabotto hingewiesen¹; ich kann darüber leider nicht urteilen. Es ist aber auch schon bemerkt worden, dass Lukian² die *πούται*, die die Erde mit der Unterwelt verbinden, in höhere Sphären versetzt hat als Verbindung zwischen Erde und Himmel: da lässt er auch im Olymp die Öffnungen durch πόμπατα verschlossen sein³; es heisst nl.: ἀφικνούμεθα ἐς τὸ χωρίον, ἔνθα ἔδει αὐτὸν (sc. τὸν Δία) καθεζόμενον διακοῦσαι τῶν εὐχῶν. Θυρῆς δὲ ἡσαν ἑξῆς τοῖς στομίοις τῶν φρέάτων ἐσικυῖαι πόμπατα ἔχουσατ... Und höchstwahrscheinlich ist dieses Motiv einer Schrift Menipps entnommen⁴, denn L. macht bei einer nochmaligen Verwendung desselben⁵ den Eindruck, es

manalis-manare gedacht hat (S. 274 u. Anm. 3). Wenn er aber daran gedacht hat, so hat er die erste Silbe von *manale*, *manalis* eben lang gemessen. Sollte das nun betreffs *manale* auf einem Irrtum beruhen (denn dagegen habe ich nichts einzuwenden), so folgt daraus mit nichts, dass die von ihm angenommene Länge der ersten Silbe in *manalis lapis* auch irrtümlich war.

Vorderhand möchte ich nicht zweierlei (wohl zwei!) *lapides manales* annehmen, und wenigstens einen trotz dem dagegen erhobenen Einwänden als Verschlussstein des *mundus* betrachten (Paul. p. 115 L.: 'MANALEM LAPIDEM putabant esse OSTIUM ORCI, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes.'). Und den andern? Wo die Quellen versagen ist gut phantasieren. Also nur dies: ist es vielleicht möglich, wenn es zwei *mundi* geben haben und einer von diesen ausser Gebrauch gekommen sein sollte (oben S. 50), dass man den Stein dieser Grube *funeris ergo* ausserhalb der Stadt verschleppt hat? Jedenfalls bitte ich zu beachten, dass der *lapis manalis* und gerade der sgn. «Regenstein» nach Varro an der oben angeführten Stelle *movetur* («dem das *peritrixerant* des Festus verwandt ist», Bömer), ein mindestens so auffälliger Ausdruck als das 'inde *movetur opus*' bei Ovid, Fast. IV 820, aus dem man auf etymologischen Zusammenhang mit *mundus* geschlossen hat (oben S. 51 Anm. 2). Ich verzichte darauf, Mutmassungen zu wagen, wie ein «Manenstein» (der vielleicht zu einem *fons manalis* gehörte) zu einem «Regenstein» werden konnte (vgl. aber Jeremias a. O. 51 ff., bes. 54 ff.).

¹ Zuletzt Bömer a. O. 277. Zur Sache vgl. von Duhn, Reallex. d. Vorgesch. VIII 54 ff.

² Icarom. c. 25. Auf die Stelle verweist Blinkenberg a. O. 24, der wohl mit Recht auch eine Reminiszenz an dieselbe Vorstellung findet Offenb. Joh. 9, 1 f.: καὶ ἀβύθη αὐτῷ κλείς ἡ τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου. καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέατης ἀβύσσου.

³ Anders die γάμπατα im Mythus bei Platon, Rep. 614 C; dazu R. Maass, Orpheus 290 Anm.; Dieterich M. E. 58.

⁴ Ueber Lukians Anlehnung an ihn Helm R. E. XIII 745.

⁵ Ver. Hist. I 26; Helm a. O. 1763.

nicht recht verstanden zu haben. Bei primitiven Völkern in ganz andern Teilen der Welt scheinen ähnliche Vorstellungen zu leben. So berichten Spencer und Gillen¹ aus Zentralaustralien von einem Erdloch und daranliegendem Stein, « the Erathipa stone », aus dem die Kinder herauskommen. « There is on one side of it a round hole through which the spirit children are supposed to be on the lookout for women who may chance to pass near ». Nun ist der « Ort, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden », wie Dieterich² richtig betont, zugleich das Totenreich, die Unterwelt³.

Wir ziehen also den Schluss, dass der *mundus* tatsächlich zu den *fauces* zu rechnen ist, die für die Entstehung des *Orcus*-Gedankens bestimmend gewesen sind. Und im römischen Bereich nicht nur der *mundus* !

* * *

« Le sol de Rome était tout percé de bouches d'enfer », schreibt Piganiol⁴, und stellt neben den *mundus* das *Tarentum* und die *ara Consi*. Nach Altheim⁵ wird man mit Recht in dem Grabe der Acca Larentia im Velabrum einen Mundus vermutet haben; nach ihm und Rosenberg⁶ gilt dasselbe vom « Romulusgrab »; Kroll⁷ meinte im Jahre 1925, beim Lacus Curtius handle es sich jedenfalls um einen Mundus; später⁸ äusserte er sich vorsichtiger: « Aehnliche Stellen waren das Grab der Larentia im Velabrum, das « Grab des Romulus », der Lacus Curtius und das Tarentum. Solche Stellen M. zu nennen, entspricht mindestens nicht dem antiken Sprachgebrauch ». In der Tat ist hier Zurückhaltung geboten: der Name *Mundus* passt zu keiner der genannten Stätten, wie sie uns bekannt sind. Dies besagt aber nicht, dass sie

¹ The Native Tribes of Central Australia 337; angeführt von Dieterich, Mutter Erde³ 13.

² A. a. O. 15.

³ Vgl. Ninck a. O. 73, 4 und die von Dieterich a. O. angeführte Literatur.

⁴ Consus, dieu du cirque, Rev. d'hist. et de litt. religieuses VI (1920) 343.

⁵ R. R. G. I 14 f.

⁶ R. E. I A 1101.

⁷ R. E. XII 378.

⁸ R. E. XIV 561 f.

nich zum Teil wenigstens, wie Wissowa¹ es ausdrückt, «in denselben Anschauungskreis gehören». Zwar hat u. E. die *ara Consi* auszuscheiden: bisher ist kein Grund vorhanden hier irgendwelche *fauces* zu vermuten. Dasselbe gilt vom Grab der Acca Larentia: nicht jede Stätte eines chthonischen Kultes ist deshalb ein Mundus oder gehört zu den *Orci fauces*. Auch beim *Tarentum* handelt es sich, soweit wir wissen, um nichts anderes als um einen unterirdisch angelegten Altar für Dis pater und Proserpina. Anders verhält sich die Sache beim Romulusgrab und beim Lacus Curtius. Der Bestand der Funde unter dem Lapis niger, der allem Anschein nach mehr einen *locus funestus* (Fest. p. 184 L.) als ein wirkliches Grab bedeckt hat, ermöglichen kaum einen sicheren Schluss. Etwas einem *Mundus* ähnliches kann es allerdings gewesen sein; hätte man darüber Gewissheit, so könnte man darin mit Deubner² den komizialen Mundus selbst vermuten.

Was uns dagegen über den Lacus Curtius berichtet wird, weist auf eine sehr nahe Verwandtschaft mit dem Mundus. Bömer³ hat, wie uns scheint mit Recht, den Ritus der *devotio* mit dem *mundus* in Verbindung gebracht. Er führt Liv. XXVII 16,4 an: 'Philumenus, qui prodigionis ad Hannibalem auctor fuerat, cum citato equo ex proelio avectus esset, vagus paulo post equus [errans] per urbem cognitus...; creditum vulgo est in puteum apertum ex equo praecipitasse', und fügt hinzu: «Hier liegt weitgehend die gleiche religiöse Vorstellung zugrunde wie der *devotio*: der dem Tode Geweihte verschwindet in einen Spalt der Erde (vgl. Liv. 7,6,4 *in patentes terrae hiatus*), er wird von der Erde verschlungen; diese *devotio* ist eine Schuld an die *Terra mater* und die *manes*»⁴. Es ist ihm aber entgangen, dass die Uebereinstimmung noch wesentlich weiter geht. Denn Livius,

¹ R. u. K. 235; vgl. auch Weinstock a. O. 115, 1.

² A. a. O. 282 f.

³ A. a. O. 280 f.

⁴ A. a. O. 280; s. die angeführten Stellen. Vgl. auch Cic. de prov. cons. 6: '.... quod constat nobilissimas virgines se in *puteos* abiecerisse et morte voluntaria necessariam turpitudinem depulisse'. Das Scholion Verg. Ecl. 3, 104 'Apud antiquissimos fuit *altissimus pucus*, in quem descendebat puer, quo cognosceret anni proventus ad sacra celebranda.....' ist wohl mit Sicherheit auf den *mundus* gedeutet worden (Kroll, R. E. XVI 561).

der VII 6, 4 erzählt — und hier kommen wir zum Lacus Curtius — wie sich M. Curtius weihte *ad deos manes*, indem er zuerst die Hände zum Himmel erhaben und sie dann wieder ausstreckte *in patentes terrae hiatus*, um sich darauf *in specum* zu stürzen, fährt dann fort: ‘donaque ac fruges super eum a multitudine virorum ac mulierum congestas’¹. Merkwürdigerweise hat man, soviel ich weiß, auch in der jüngsten ausführlichen Diskussion über die *mundus*-Frage diese Liviusstelle bisher nicht berücksichtigt. Und doch zeigt sie eine auffällige Ähnlichkeit mit Ovid Fast. IV 821 ‘fruges iaciuntur in ima’; noch mehr vielleicht mit dem Wortlaut Plutarchs: Βόθρος γὰρ ὁρύγη περὶ τὸ νῦν κομίτιον κυκλοπερῆς ἀπαρχαῖ τε πάντων, δσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἔχοντο (*dona* Liv.), φύσει δ' ἀναγκαῖοις (*fruges* Liv.), ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. Zwar muss hier, wie oben bemerkt wurde, eine Verwechslung mit der Grube des Synoikismos vorliegen, aber diese Verwechslung wird um so begreiflicher, wenn die für die beiden Gruben bestimmten Opfergaben dazu Anlass gaben.

Der Lacus Curtius scheint also tatsächlich als eine Art *mundus* betrachtet worden zu sein; die Lage ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ² mag das mit bestimmt haben. Dass man zur Seite des zwölfeckigen Fundaments (mit dem Unterbau eines runden Puteals) ein menschliches Skelett ohne jede Spur von Beigaben gefunden hat, was auf ursprüngliche Menschenopfer an dieser Stelle gedeutet werden ist³, hätte gewiss in unserm Gedankengange nichts Befremdendes; dennoch handelt es sich eher um ein Bauopfer⁴. Dagegen findet der Gebrauch, von dem Sueton Aug. 57, 1 berichtet (‘Omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant’), bekanntlich seinen Ursprung in chthonischem Kult⁵, so gut wie die Quellopfer, die noch heute von Rompilgern in die Fontana di Trevi geworfen werden.

Bildliche Vorstellungen des *mundus* oder ähnlicher *ostia Orci* aus römischem Bereich sind mit Sicherheit nicht nachgewiesen

¹ Val. Max. V 6, 2 spricht nur von *fruges*

² Hülsen R. E. IV 1893.

³ Kroll a. O.

⁴ Vgl. Eitrem a. O. 6 u. 65; Frazer Fasti III 386, beide mit Literaturangaben.

⁵ Vgl. Bethe R. E. I 1894; Ninck a. O. 82; Wissowa R. u. K. 428 f.; Eitrem a. O. 52 f.

worden, ausgenommen ein aus später Zeit, etwa dem dritten Jahrhundert, datierendes Bild an der Wand der im Bereich der Praetextatkatakomben befindlichen Vincentiusgruft in Rom¹. Laut einer Inschrift war Vincentius Priester des Sabazios; seiner Gattin Vibia sind drei Bilder gewidmet, deren erstes die *abreptio Vibies et discensio*² darstellt. Der Unterweltsgott hat sie geraubt, «Hermes der Seelengeleiter führt das Viergespann dem wie ein Brunnenloch geformten Eingang der Unterwelt zu». Piganiol³ nennt das Loch ein *puteal* und meint wohl richtig: «ce motif exceptionnel atteste peut-être que la représentation du *puteal* infernal était toujours demeurée présente à l'imagination populaire».

Möglich, wenn auch weniger sicher, ist die von Piganiol⁴ vertretene Deutung zweier etruskischer Darstellungen als ein gleichartiges *puteal*, «une sorte de bouche infernale», in der Grotta delle bighe (tomba Stachelberg) in Corneto und in der tomba della scimmia in Chiusi. Nach P. «les jeux funèbres des Etrusques se déroulaient autour d'un *puteal*, par où les esprits infernaux communiquaient avec les vivants»⁵.

Die engste Verwandtschaft dagegen mit der altrömischen Idee des *Orcus*, wie wir sie zu rekonstruieren versucht haben, weist wohl eine Darstellung aus der griechischen bildenden Kunst auf.

*
* *

Eine schon öfters⁶ behandelte und abgebildete attische Grablekythos, jetzt in Jena, zeigt links den Hermes, nach rechts gewandt, mit dem *xypόxετον* in der linken und einem Zauberstab

¹ Wendland Hellen. röm. Kult.² 426 mit Literaturangabe.

² *discensio* für *descensio* (sc. in *Hadem*).

³ A. a. O. 344.

⁴ A. a. O. 336.

⁵ A. a. O. 341.

⁶ Schadow, Eine attische Grablekythos, diss. Jena 1897; Jane Harrison, J. H. S. XX (1900) 101 u. Proleg.³ (1922) 43; O. Gruppe, Hb. griech. Myth. II (1906) 761, 9; vgl. I 94, 5 u. Burs. Jahresb. Suppl. Bd. 186 (1921) 247; Fairbanks, Athenian lekythoi, Univ. Mich. Stud., Human. ser. VI (1907) 306 f.; Dieterich, A. R. W. XI (1908) 172=Kl. Schr. 421; Farnell, Cults V (1909) 221 ff.; Nilsson, Eranos XV (1916) 183 f.; Blinkenberg, a. O. 14; Brede Kristensen, Meded. Kon.

(ὑάλος) in der rechten Hand. Das ist die *virga*, von der es bei Vergil¹ heisst: 'hac animas ille evocat Orco pallentis, alias sub Tartara tristia mittit'. Das ist gerade, was der Maler hat wiedergegeben wollen. Denn rechts von Hermes sieht man die Oeffnung eines mächtigen pithos, dessen unterste Hälfte in den Boden eingegraben ist; darüber vier εἴδωλα, kleine nackte Flügelgestalten, von denen zwei frei davonschweben, eine eben aus dem Gefäsz hervorkriecht und die vierte sich wieder hineinstürzt. Schadow, der zuerst die Aufmerksamkeit auf die Vase gelenkt hat, hat sie vorzüglich interpretiert: «Nun waren aber... die Pithoi» [die in Griechenland wie im Osten als Leichenurnenbehälter gebraucht wurden; vgl. die italischen *dolia*-Gräber] «unten geschlossen, es konnten also unmöglich die Seelen aus der Erde durch den Pithos an die Oberwelt gelangen. Es scheinen sich also bei dem Maler zwei Vorstellungen vermengt zu haben. Auf der einen Seite dachte er an die auf Gräbern aufgestellten grossen Urnen und zwar nur an deren oberen, sichtbaren Teil, der aus der Erde herausragte. Dass sich dieselben unter der Erde fortsetzen und unten geschlossen waren, übersah er dabei. Andererseits schwebte ihm die Idee einer grossen Oeffnung in die Erde vor, die er sich nach unten verlängert» [als *fauces* also!] «direkt in das Grab oder in die Unterwelt gehend dachte...»². Es ist dieser Deutung, die durch einen hier nicht zu wiederholenden Vergleich mit Gemmen gestützt wird³ und die mir völlig gesichert erscheint, ziemlich übel vergangen. Sie hat zwar zunächst reichen Beifall gefunden, aber hat unabhängig von einander Jane Harrison⁴ und O. Gruppe⁵ zu einer neuen Hypothese veranlasst, die Jenenser Lekythos biete den Schlüssel zur ursprüng-

Akad. afd. Lett. dl. 60 B 2 S. 9; de Waéle, The magic Staff or Rod in Graeco-italian Antiquity, diss. Utrecht, ausg. Gent (1927) 58; Roussel, B. C. H. LI (1927) 165 ff.; Méautis, Rev. d. ét. anc. XXXI (1929) 227 f.; Deubner, A. R. W. XX (1930) 432; Attische Feste (1932) 95; Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei III (1932) 29.

¹ Aen. IV 242 f.

² A. a. O. 14.

³ A. a. O. 13.

⁴ J. H. S. XX (1900) 101 ff.; Proleg. 43 f.

⁵ Hb. griech. Myth. II (1906) 761, 9; vgl. I 94, 3 u. Burs. Jber. Suppl. Bd. 186 (1921) 247.

lichen Bedeutung des Namens Pithoigia: dieses Fest am ersten Tage der Anthesterien sei anfänglich gewesen «the day when the πνοιαι of the dead were opened, and the souls let out». Zwar ist auch diese Erklärung zuerst von vielen¹ mit einer gewissen Begeisterung empfangen worden; allmählich aber erhoben sich warnende Stimmen² und in der Tat fehlt es an durchschlagenden Gründen. Man ist aber nahe daran, jetzt das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Deutung Schadows, obgleich sie völlig unabhängig von der Pithoigia-Theorie ist, zusammen mit ihr zu verwerfen. So hat kürzlich Deubner³ die beiden Deutungen kritisiert, als bildeten sie eine organische Einheit, was keineswegs der Fall ist. Zwar meint er mit Nilsson⁴, es sei nicht einmal ein Grabpithos dargestellt, «sondern ein Spendegefäß, wie sie mit durchlöchertem Boden des öfteren gefunden sind, bestimmt, die Trankopfer direkt in die Erde und zum Toten zu leiten». Ja, woher weiss er das denn? Wir würden vielleicht den durchlöcherten Boden gläubig hinnehmen, wenn nicht erstens das Gefäß die grösste Aehnlichkeit aufzeigte mit andern uns bildlich überlieferten, unverkennbar πνοιαι gedachten Gefässen⁵, und wenn nicht zweitens die Erklärung als Spendegefäß auf grosse Schwierigkeiten stiesse. Dass nicht alle Eidola aus dem Pithos herausfliegen, sondern eines im Begriff ist, sich wieder hineinzustürzen, zeugt vielleicht gegen die Pithoigia-Hypothese, aber nicht im geringsten gegen Schadows Deutung (vgl. die Aeneisstelle oben). Wenn dagegen ein Spendegefäß dargestellt sein soll, so berührt es merkwürdig, dass der Maler drei von den vier Seelen sich von der Spende abwenden lässt. Deubner sagt dann weiter: «Vielleicht ist daran gedacht, dass die Eidola von der

¹ Die oben S. 58 Anm. 6 nach Schadow genannten, ausgenommen Farnell, Nilsson und Deubner.

² S. Anm. 1.

³ Att. Feste 95.

⁴ A. a. O.

⁵ Vgl. die bekannte sf. Lekythos Palermo 699 mit den Seelen, die Wasser in einen Pithos tragen (zuletzt abgebildet bei C. H. E. Haspels, Attic black-figured Lekythoi (1936) Pl. 19, 5; Literatur im Text 66, 2) und eine zweite sf. Lekythos ebenfalls aus Palermo (45) mit Herakles und Pholos beim Pithos (s. Haspels, Pl. 25, 3; Text 208). Dazu auch Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei III (1932) 29, 5.

Spende geniessen, vielleicht auch, dass durch das Spendegefäß ein Verkehr von Unter- zu Oberwelt stattfindet — in beiden Fällen scheint Hermes mit dem Zaubерstabe die Seelen in die ihnen gewiesenen Bahnen zu lenken». Ich muss gestehen, dass mir besonders die Rolle des Hermes so nicht recht klar wird, freue mich aber, dass auch D. den Verkehr von Unter- zu Oberwelt nicht ganz loswerden kann, und zweifle nicht dass das Spendegefäß gezwungen sein wird, dem Pithos seinen Platz in der Deutung wieder abzutreten⁴.

Denn dafür, dass die alten Griechen so gut wie die Römer die Vorstellung von der Unterwelt als von einem riesigen Gefässen gekannt haben, gibt es noch ein wichtiges literarisches Zeugnis, worauf besonders Rossbach² hingewiesen hat. Es handelt sich um Hesiods Theogonie 726 ff., wo der Tartaros beschrieben wird:

τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος ἀλήλαται, ἀμφὶ δέ μιν νῦν
τριστοιχεῖ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὑπερθεν
γῆς βίζαι περύσαι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

¹ Absichtlich gehen wir hier nicht auf andere Vorstellungen ein, die man in diesen Zusammenhang einbezogen hat, weil sie nicht so sehr unsern Gedankenangang begründen als vielleicht erst aus ihm heraus verstanden werden können. W. Aly, im Komm. zu Hesiods Theogonie erinnert an II. V 385: die Söhne des Aloeus hatten den Ares gefesselt und 13 Monate lang in echerem Fasse (*χαλκάρῳ ἐν καράμῳ*) gefangen gehalten (R. E. I 1590 f.; II 644; dazu Rossbach, s. Anm. 173); zweitens sf. Vasen der zweiten Hälfte des 6 Jhdts., die Eurystheus zeigen, wie er sich in einen Pithos geflüchtet hat, als Herakles mit dem Eber naht, vgl. Apollodor. II 76 (R. E. VI 1354; dazu Blinkenberg, a. O. 21 ff.); drittens — wenig überzeugend — Glaukos, der Sohn des Minos, der nach Hyg. fab. 136 u. a. in einem Honigfasse den Tod fand und von Polyeidos wiederbelebt wurde (R. E. VII 1415; dazu Gruppe, Griech. Myth. 816). Nur in entfernter Beziehung zu dem von uns erörterten Gedankenkreis steht das von Furtwängler (A. R. W. VIII 191) als Eschara bezeichnete Tongerät, das von Blinkenberg (a. O. 16 f.) hiehin bezogen wird; dagegen beansprucht die apulische Vase aus Ruvo, von ihm S. 18 angeführt, jedenfalls unsre Aufmerksamkeit. Im Hades selbst erblickt man einen Gegenstand, der wenigstens einem aus dem Boden hervorragendem Pithos sehr ähnlich ist, und vielleicht mit B. als Eingang zum tieferliegenden Tartaros zu deuten wäre; dem steht gegenüber, dass das Gefäß einen durchlöcherten Deckel zu haben scheint (Furtwängler-Reichhold, I 50), der sich schwer erklären lässt.

² B. Ph. W. XXXVII (1917) 1501-3; vgl. Blinkenberg 17 f. Zur Autorschaft vgl. F. Jacoby, Ausg. 25.

Frühere Erklärer haben wegen δειρή̄ an einen Berg gedacht; Aly¹ deutete das Wort zuerst auf den Hals eines Gefäßes, und Rossbach, mit dem auch Maron² übereinstimmt, betont richtig, dass der tiefe Schlund des Tartaros einem Berge unmöglich gleichgesetzt werden kann; wir bemerken dazu, dass fast unmittelbar darauf (740) der Tartaros χάλκεος ἔρχος heisst. «Der mächtige Hohlraum wird also... als ein Fass gedacht und sein Eingang mit dessen Hals verglichen»³. Aus diesem gewaltigen Pithos gehen die Wurzeln der Erde und des Meeres aus, d. h. «die sichtbare Oberwelt erhebt sich über ihm und wächst aus ihm heraus wie Pflanzen aus einem Topfe». Hier versucht also, so fügen wir hinzu, die antike Phantasie die Fruchtbarkeit spendende Kraft der chthonischen Mächte zu versinnbildlichen. «Jetzt wird auch klar, was unter dem χάλκεος ἔρχος zu verstehen ist, das sich um den Tartaros herumzieht, nichts anderes als die Erzwand des Gefäßes selbst»⁴.

Man kann u. E. nicht zweifeln: die δειρή̄ Ταρτάρου ist das *collum Orci* (vgl. *collum orcae* bei Persius, oben S. 43 Anm. 16).

* * *

Wir dürfen unsre Erörterung nicht schliessen, ohne die Frage auch von der sprachlichen Seite her betrachtet zu haben. *Orcus* soll also als paralleles Wort zu *orca* gebildet sein: «das grosse Gefäß mit engem Hals». Ist es überhaupt denkbar, dass im lateinischen Worddoubletten auf -os (-us) und -a sich so verhalten haben, dass das Wort auf -os das Grössere, das auf -a das Kleinere bezeichnet haben? Aus grösserem Material führen wir folgende Beispiele an: *capsa* «Kasten», *capsus* «Wagenkasten» (Fest. 260, 2 L.); *porta* «Durchgang, Tür, Tor», *portus* (urspr.

¹ Oben S. 61 Anm. 1.

² Hes. Theog., Texte ét. et trad. (Coll. des univ. de France 1928) 58, 4
«Le poète se représente le Tartare comme une sorte de jarre, terminée par un col étroit (δειρή̄), d'où sortent les «racines du monde». Celui-ci se déploie donc, avec ses terres et ses mers, au-dessus de cette bouche infernale, comme un bouquet au-dessus d'un vase».

³ Vgl. des χάλκεος κέραμος, II. V 385 (oben S. 61 Anm. 1).

⁴ Für δειρή̄ «Hals eines Gefäßes» vgl. Luc. Lex. 7 δειροκύπελλον «langhalsiger Pokal».

o - St., vgl. *angiportus*; *Nauportus* und dazu Kretschmer, Glotta XXI - 1933 - 113) « Durchgang, Strasse, Hafen »; *tuba* urspr. « Rohr », *tubus* « Wasserröhre ». Hierher u. E. auch *anima* « Atem »¹, *animus*, spez. gr. ἀνεμος « Wind ». Im griechischen begegnet dieselbe Erscheinung noch viel häufiger; wir beschränken uns auch hier auf einige Belege: θαλάμη « Lager, Versteck », θάλαμος « Gemach, Schlafzimmer »; καλάμη « Stoppel », κάλαμος « Halm »; μύλη « Handmühle », μύλος « (grosse) Mühle »; ράφανη « Rettig », ράφανος « Kohl », auch « (grosser) Rettig »; πόλη « Tor », πόλος « Todesporte »².

Es ist hier nicht der Platz, diesen Punkt breiter auszuführen. Nur sei noch nebenbei bemerkt, dass wir hier vielleicht an den Ursprung, wenigstens an einen Ursprung der geschlechtlichen Differenzierung der Nennwörter röhren. Wenn nämlich ursprünglich ein *ā* - Suffix das Kleine und Schwache, ein *o* - Suffix (denn

¹ *anima* ist also u. E. kein Kollektivum. Es ist auch nie « Wind », höchstens synonym mit *aura* (vgl. Aetna 311 ‘impellique animas, hinc crescere ventos’). Für *aura* × *ventus* vgl. Plin. Ep. V 6, 5.

² Καρνή « Biegung, lat. *campus* « Niederung » gehört nicht höher: *campus* gehört zum Typus der durativen Verbälnomina. Dagegen scheint erwägenswert, ob nicht οὐρανή « Nachtopf », οὐρανός « Himmel » wohl zu vergleichen sind, wenigstens wenn sie wirklich, wie z. B. F. Müller will (Griech. Wb. s. v.), beide von der Wz. *ver-s* (« befeuchten ») abgeleitet sind und « οὐρανός also morphol. Masc. zu οὐρανή » ist. Man könnte zweifeln, ob der südliche Himmel, der so oft als γάλκεος, αἰθήρεος bezeichnet wird, gerade nach dem Regen benannt sein kann. Dagegen begegnet immer wieder nicht nur die Eiform der Welt, sondern auch die Vorstellung des Himmels als eines umgekehrten Kessels (Brede Kristensen, a. O.; Müller, Meded. Kon. Akad. Afd Lett. dl. 74 B n° 7, 25). Mein Kollege C. W. Vollgraff erinnert mich an Aristh. At. 1000 f. (vgl. Nub. 95 ff. u. Pax 190), Alexis fr. *incert.* 1 (Meineke, Fragn. com. gr. III p. 502) 6 f.; seinem Hinweis verdanke ich auch die Stelle im persischen Rubaiyat des Omar Khayyám, wo es (Strophe LXXXIII in englischer Uebersetzung) heisst:

And that inverted Bowl we call the Sky,
whereunder crawling coop'd we live and die,
lift not your hands to It for help — for It
as impONENTLY rolls as you or I.

Siehe schliesslich Dieterich, M. E.³ 15, 2: « Merkwürdiges erwähnt Frobenius Weltanschauung der Naturvölker 350 von den Yoruba: in den Tempeln stelle man die Vereinigung des Himmelsgottes und der Erdgöttin durch zwei untertassenförmige, eng aneinander geschmiegte Kalebassen dar. Die obere sei der Himmel, die untere die Erde. Ist es undenkbar, dass ebenso in primitiven Zeiten der οὐρανός mit einer umgekehrten οὐρανή verglichen wurde ?

das Schluss - *s* ist sekundär) das Große und Starke bezeichnet hat, so würden auf diese Weise zunächst auch die Dubletten auf - *os* (- *us*) und - *a* als Bezeichnung für männliche und weibliche Personen sich deuten lassen. Soweit mir bekannt ist (ich übersehe aber den Stoff nicht), ist dies auf indogermanischem Gebiet noch nicht bemerkt worden, dagegen öfters im Bereich anderer Sprachgruppen¹. So schreibt Raoul de la Grasserie²: « L'objet doué de force, d'intensité, de mouvement, d'éclat, acquerra le genre masculin; celui plus faible, de vie moins intense, de moindre éclat, sera du genre féminin... ». Die Wörter *filius*, *filia* z. B. bezeichneten bekanntlich ursprünglich kein Familienverhältnis, sondern bedeuteten « Säugling »; die idg. Bezeichnungen dagegen für « Sohn », « Tochter » sind im italischen verloren gegangen³. Wenn also dem damaligen Vorfahren des Römers ein Kind geboren würde, wird man es entweder mit dem Wort *fili-ō-(s)* « ein Säugling, ein starker » oder mit *fili-ā* « ein Säugling, ein schwacher » bezeichnet haben. Wie sich dann weiter die geschlechtliche Differenzierung mittels Analogiewirkung entwickelt hat, das kann hier nicht ausgeführt werden.

Utrecht.

H. WAGENVOORT

¹ Vgl. Gerlach Royen O. F. M. Die nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde, Anthropos Bd. IV (1929) passim (Register s. v. Feminin.).

² De la catégorie du genre (1906), s. S. 165-187, 209-223 (angef. von Royen, a. O. 132).

³ Dazu Hofmann, Glotta XXV (1936) 120. Wurden vielleicht *liber* und *libera* gebraucht, uns nur als Götternamen überliefert? (Dazu Müller, a. O. — oben S. 63 Anm. 2 — S. 39 ff.). Jedenfalls deutet *liberi* ganz besonders auf ein Familienverhältnis.

TAGESANBRUCH UND WELTENTSTEHUNG¹

Erst am vierten Tag lässt der mosaische Schöpfungsbericht (Gen. I) Sonne und Mond ins Dasein gerufen werden, nachdem Tag und Nacht, über die sie doch herrschen sollen, schon vor ihnen geschaffen worden sind. Denn ins Dunkel des anfänglichen Chaos bringt Gott das Licht und scheidet darauf zwischen diesem und jenem; da wird Abend und Morgen: der erste Tag. Hier erscheinen also Licht und Dunkel, Tag und Nacht als selbständige Wesenheiten; und das Licht der Tages ist von dem der Sonne unabhängig.

Ein modernes Handbuch bemerkt dazu: «Sehr auffallend ist nach modernen Begriffen, dass das Licht lange vor den Lichtkörpern V. 14 ff. entsteht. Dieser Umstand, von modernen 'Apologeten' viel behandelt, macht dem Antiken keine Schwierigkeit: er denkt sich das Licht als ein selbständiges Ding, als einen feinen Stoff, er fragt, wo das Licht wohne Job 38,19 ff., oder wie schwer es sein möge; wie niemand der Irdischen den Ton sehen kann, so kann auch kein Mensch und nur Gott das Feuer wägen IV Esra 4,5; 5,37. Danach erscheint es dem Antiken sehr plausibel, dass das Licht älter als die Gestirne ist». (I, p. 105).

Jedoch ist leicht ersichtlich, dass damit nicht erklärt wird, auf welchem Wege der «Antike» zu seiner Vorstellung vom Licht als einem selbständigen Ding, das den Gestirnen der Zeit nach vorangeht, gekommen ist. Handelt es sich um das Ergebnis einer Abstraktion, indem von den leuchtenden Himmelskörpern die Qualität des Lichtes abgesondert wurde? Für ein Denken, das noch so naturnahe ist, dass ihm auch die Dunkelheit und die

¹ Herrn Prof. Dr. Carl Clemen, Bonn a. Rh., der die Güte hatte, die Originalfassung dieser Arbeit einer Durchsicht zu unterziehen, bin ich für wertvolle Ratschläge zu herzlichstem Dank verbunden.

Nacht als selbständige Substanzen gelten, nicht als blosse Abwesenheit von Licht und Sonne, ist das wenig wahrscheinlich. Wer die Vorstellung vom selbständigen Licht auf Abstraktionen zurückführt, darf ihr kein hohes Alter zuschreiben; darum äussert sich z. B. Th. Gomperz (2, I, p. 76) über die Kosmogonie der Orphiker: »... dass der Licht- und Feuerstoff (Aether) schon auf einer früheren Stufe des Weltprozesses auftritt als Phanes, der vom Leuchten benannte Erstgeborene der Götter, erscheint, wenn nicht als Widerspruch, so doch als etwas, was der ursprünglichen Sagenbildung kaum zuzutrauen ist«. Wie verträgt sich damit die Tatsache, dass solche Vorstellungen nachweisbar in ein sehr hohes Alter zurückgehen, und sich auch bei primitiven Völkern finden, die sich niemals zur Höhe abstrakter Spekulationen aufgeschwungen haben? Im altertümlichsten Weltsystem der Chinesen, dem Kai-t'ien System — es soll schon in der Schang-Zeit (1766-1122 v. Chr.) bekannt gewesen sein, und lehrte, dass die Erde nicht rund, sondern viereckig sei, eine Anschauung, die sich bei manchen Indianern, z. B. den Tlingit (3, p. 320) und Miwok (4, p. 203) wiederfindet — «nahm man an, dass die Sonne am Morgen aus dem hellen Yang-Fluidum hervorkomme und am Abend im dunklen Yin-Fluidum verschwinde. Danach würden Yin und Yang selbständige Existenzen haben und nicht vom Sonnenlicht abhängen». Ausser der Sonne gibt es also noch ein selbständiges Tageslicht (yang) und ein selbständiges Nachtdunkel (yin), deren Wechsel Tag und Nacht bewirkt. (5, p. 94, 104). — Die Kosmogonie der Katschin (Birma) lässt alles, was existiert, durch die Aufeinanderfolge einer Anzahl von Generationen, die letztengrunds auf das erste Paar «Nebel, männliches Prinzip» und «weibliches Prinzip» zurückgehen, in Erscheinung treten. Als Kinder eines und desselben Elternpaares entstehen auf der einen Seite Sonne und Mond, auf der anderen Licht und Dunkel; dass diese Vorstellungen von Licht und Dunkel kaum auf abstraktes Denken zurückgehen, ergibt sich daraus, dass im späteren Verlauf der Mythe ersteres sich in den Vogel verwandelt, der den Morgen zuerst erblickt und die Morgenbrise sendet, während das Dunkel zu dem entsprechenden Abendvogel wird. (6, p. 675 ff.).

Das primitive Denken, in dessen Rahmen, schon nach dem bisher beigebrachten Material, die von uns untersuchten Vorstel-

lungen entstanden sind, beruht auf Anschauung der Natur, überlässt sich optischen Eindrücken, ohne durch Abstraktionen gehemmt zu werden. Die Vorstellung, dass das Licht älter als die Sonne und von ihr unabhängig sei, wurzelt im Erlebnis des Tagwerdens. Der Primitive, der das Aufdämmern des weissen Morgens lange vor Sonnenaufgang beobachtet, und von unserer Erklärung des Vorganges keine Ahnung hat, gewinnt den Eindruck, dass dieses Morgen- und Tageslicht mit dem der erst später aufgehenden Sonne nichts zu tun haben kann. Ausserdem wird die Welt auf einmal hell, während die Sonne nur aus einer Richtung kommt. Der Tag selbst bestärkt den Primitiven in seiner Meinung. Er weiss natürlich, dass die Sonne Licht und Wärme spendet; aber sie schwimmt nur wie ein kleines Pünktchen in der allgemein leuchtenden Luft; und das Licht bleibt, auch wenn Wolken über die Sonne ziehen.

Den Widerspruch zwischen den Aussagen der Genesis über Licht und Sonne und dem herrschenden System der griechischen Astronomie auszugleichen, empfand schon das frühe Christentum als Notwendigkeit, zumal Gegner, wie Celsus, hier mit ihrer Kritik einhakten (*Orig. c. Cels.*, vgl. 7, Bd. 52, p. 165, 177). Es ist interessant, dass eine Erklärung, die den Kern der Frage trifft und im wesentlichen die unsere ist, bereits im 4. Jahrhundert n. Chr. vorgebracht wurde. Ambrosius von Mailand schreibt, indem er von seinem so oft benützten Vorbild -Basilius- einmal gründlich abweicht, in seinem Hexameron wie folgt:

Advertimus itaque quod lucis ortus ante quam solis diem videatur aperire: principia enim diei noctis exitum cludunt finisque temporis et status limes nocti et diei videtur esse praescriptus. diem sol clarificat, lux facit. frequenter caelum nubibus textitur, ut sol tegatur nec ullus radius eius appareat; lux tamen diem monstrat, tenebras abscondit (I, 9, 35; vgl. 8, p. 37). So sehen wir, wie augenscheinlich der Aufgang des Lichtes vor dem der Sonne den Tag eröffnet: der anbrechende Tag beschliesst die endende Nacht, und eine bestimmte Zeitgrenze und beschränkte Dauer des Bestehens ist, wie man sieht, der Nacht und dem Tag gesetzt. Dem Tag gibt die Sonne den Glanz, das Licht aber macht ihn. Oft ist der Himmel mit Wolken überzogen, sodass die Sonne bedeckt ist und kein Strahl derselben sichtbar wird,

dennnoch zeigt das Licht den Tag an und verscheucht die Finsternis.

Anterior brucus quam sol, antiquior herba quam luna... tres dies transacti sunt; et solem nemo quaequivit et luminis claritas abundavit. habet enim et dies suam lucem, quae praecessor est solis (IV, 1,1; vgl. 8, p. 111). — Früher als die Sonne war der Käfer, älter als der Mond der Grashalm... Schon drei Tage sind vorübergegangen, und niemand hat nach der Sonne gefragt, und doch war es strahlend hell; denn auch der Tag hat sein ihm eigenes Licht, welches der Vorläufer der Sonne ist.

Sed consideremus quia aliud est lumen diei, aliud lumen solis... eo quod sol ipse radiis suis fulgorem diurno lumini videatur adiungere, quod vel ortus diei potest prodere vel occasus. nam ante solem lucet quidam, sed non refulget dies, quia amplius quoque meridiano sole resplendet (IV, 3,8; vgl. 8, p. 116) Doch bedenken wir, dass das Licht des Tages etwas anderes ist als das Licht der Sonne... denn die Sonne verleiht mit ihren Strahlen dem Tageslicht nur grössere Helligkeit; ein Vorgang, den Anbruch wie Ende des Tages deutlich ersehen lassen. Denn zwar leuchtet der Tag schon vor der Sonne, aber noch nicht in strahlendem Schein, weil er heller erst im Glanz der Mittagsonne schimmert.

Nam ubi occiderit sol, manet tamen adhuc aliquid reliquiarum diei, donec tenebrae terram operiant... (IV, 3,9; vgl. 8, p. 116). — Denn auch nachdem die Sonne untergegangen ist, bleibt immer noch ein Rest des Tages übrig, so lang bis Dunkelheit die Erde bedeckt.

Während Basilius im Anschluss an die griechische Astronomie gelehrt hatte «Heutzutage, nach der Entstehung der Sonne, ist Tag die von der Sonne erleuchtete Luft und Nacht ist der Schatten der Erde» (9, Sp. 48, 20 C), vertrat Ambrosius den Standpunkt, dass auch heute noch Tageslicht und Sonnenlicht verschiedene Substanzen seien, wie der Augenschein zeige. Nach seiner Meinung vollzieht sich der ewige Wechsel von Tag und Nacht unabhängig von der Sonne, die sich in ihrem Lauf vielmehr dieser Ordnung anzupassen hat. Darum übersetzt er den Psalmvers 135,8 nicht so, wie er gemeint ist «Er machte die Sonne, damit sie über den Tag herrsche», sondern umgekehrt

« Er machte die Sonne, damit sie dem Tag untertan sei ». (IV, 2.7; vgl. 8, p. 114). Sein Verdienst war, dass er, gegen die herrschende Anschauung, es wagte, sich auf das Zeugnis seiner Augen zu berufen; sein Fehler, dass er Augenschein und Wirklichkeit verwechselte.

Indem wir nunmehr dazu übergehen, weitere Belege für die hier behandelten Vorstellungen aus der Anschauungswelt der Naturvölker beizubringen, wollen wir mit Mexico und den im Norden angrenzenden Gebieten beginnen. In diesem « Land von Licht, Luft und Farbe » sind besonders eigenartige Dämmerungserscheinungen zu beobachten, welche die Spekulationen über Tageslicht und Sonnenlicht mächtig anregen mussten. Ein Forscher schildert, wie er in Quitoac am 9. Dezember den Sonnenschein schon 27 Minuten vor Sonnenaufgang beobachten konnte. Gleichzeitig zeigte sich im Osten eine intensive Glut, tanagerrot und orangegelb von Farbe; sie umhüllte die über dem Horizont schwimmenden Nimbuswolken, liess aber einen Raum von 10 oder 12 Gradern über dem Horizont frei. « Die ungewöhnliche Glut erregte meine Aufmerksamkeit. Es war jetzt 6,25 morgens, und ich fand die Hügel spitzen in Sonnenschein liegen, so wie wenn die Sonne eben im Aufgang begriffen wäre. Das Licht auf den Gipfeln, erst rosa, dann weiss, kroch allmählich auf die Ebene hinab und schien 10 Minuten später in mein Zelt hinein, etwas schwach zwar, aber ganz deutlich. Dann verschwand es langsam, bis es nur mehr auf den höchsten Spitzen der niedrigen Bergketten glänzte. Allmählich wurde auch das intensiv rötliche Licht im Osten orangefarben und schwächer, während der leere Raum sich nach und nach mit Stratuswolken bedeckte, bis dicht über dem Horizont, über dem die Sonne um 6.52 zu erscheinen begann... Das Phänomen erregte Aufmerksamkeit sogar unter den paar hier lebenden Mexicanern ». (10, p. 185,6). Derselbe Beobachter schildert anderswo (10, p. 158) eine rote Nachdämmerung, die 15 Minuten nach Sonnenuntergang zu erscheinen begann und 5 Minuten später verblasste.

Wie Prof. K. Th. Preuss festgestellt hat, sind Sonnenlicht und Tageslicht für den Huichol-Indianer nicht identisch, denn da die Welt auf einmal hell wird, meint er, dass das Licht von allen vier Himmelsrichtungen zugleich in die Welt hinein-

flutet¹. (11, p. 23 ff.). Nach Meinung der Tarahumara gab es einst eine Zeit, wo Sonne und Mond zwar schon existierten, aber noch dunkel waren. Nur der Morgenstern gab damals der Erde Licht. (12, p. 297 ff.). Das heisst in der Sprache des Mythus: Bevor die Sonne aufgeht, existiert schon das durch den Morgenstern verkörperte Morgenlicht, das von der Sonne unabhängig ist.

Nach altmexicanischer Auffassung war das Feuer da, bevor noch die Lichtkörper existierten; darum ist der Feuergott der älteste der Götter, (13, p. 4). Als die Urväter der Navajo aus dem Leib der Erde in die vierte Welt hinaufstiegen, gab es noch keine Sonne und keinen Mond; aber Hastsézini, der Gott des Feuers, liess seine Stimme schon geheimnisvoll aus dem Osten hören (14, p. 68). Die aus der Unterwelt heraufgekommenen Ahnen der Hopi tasteten in Kälte und Finsternis, denn es gab weder Sonne noch Mond noch Sterne; da sahen sie einen Lichtschein in der Ferne und fanden, dem Schein folgend, den Feuergott Masauuu; er trug vier Strähnen von Türkisen um seinen Hals und Türkisgehänge schmückten seine Ohren; er gab ihnen das Feuer. (15, p. 12 ff.). Nach der Ueberlieferung der Quiche brannte das Feuer bereits, bevor noch die Väter vom Berg Chi Pixab aus das erste Hellwerden des Tages gewahrten. (13, p. 136). Dieser zeitliche Vorrang des Feuers vor der Sonne erklärt sich, wenn man weiss, dass der Indianer die Morgenröte, das himmlische Feuer, mit dem irdischen Feuer gleichsetzt. So wie jeden Morgen das himmlische Feuer vor dem Aufgang der Sonne flammt, so brannte im Anfang der Zeit das irdische Feuer vor der Entstehung der Sonne.

Aus dem Popol Vuh der Quiche kennt man die Gestalt des Vukub cakix, der schon existierte, als das Antlitz von Sonne und Mond noch verhüllt war. Er brüstete sich und sprach: «Ich bin mehr als alle geschaffenen Wesen, ich bin ihre Sonne, ich bin auch ihr Mond; gross ist mein Glanz, ich bin der, durch dessen Macht die Menschen auf Erden ihre Wege gehen, denn

¹ Prof. K. Th. Preuss betont, dass diese «Auffassung vom Licht nun sicher nicht als augenblickliche naturwissenschaftliche Erkenntnis zu bewerten sei, sondern als mythisch durch die Urzeit beglaubigt», zumal sich der Gedanke auch in einer Kulthandlung verkörpert findet (34, p. 13).

aus Gold sind meine Augäpfel, sie glitzern von blauen Edelsteinen, und auch meine Zähne schimmern blau von eingelegten Türkisen, wie das Antlitz des Himmels. Und mein Schnabel sendet Lichtstrahlen in die Ferne gleich dem Mond; golden ist mein Thron; und Licht überflutet das Antlitz der Erde, sobald ich vor meinen Thron trete. Darum bin ich Sonne und Mond für die Kinder der Dämmerung». Wir haben es hier mit einem Feuer- und Morgenlichtgott zu tun, wie sein Türkisschmuck zeigt; er entspricht dem Feuergott der Hopi, Masauuu, und dem der alten Azteken, dessen Name Xiuhtecutli (Herr der Türkise) ist. Die blauen Edelsteine symbolisieren den schwachen Schein, den der Morgenstern vor der hellen Sonne in der Dunkelheit verbreitet; ein weiteres Symbol für Morgenrot steckt im Namen selbst, denn Vukub cakix bedeutet «7 Arara». Rote Federn sind überall der mythische Ausdruck für Morgenröte, Feuer, auch Sonnenglanz; wenn die Hopi warmes Wetter in magischer Weise erzielen wollen, benützen sie die Federn des feuerroten Vogels iráhoya (15, p. 14); als Hunahpu und Xbalanque die Wächter der Unterwelt täuschen wollten, steckten sie Ararafedern auf Fackeln; da glaubten die Wächter, die Fackeln wären angezündet (13, p. 179). Wenn der Sonnengott der Cochiti-Indianer den roten Morgenglanz erzeugen will, steckt er sich eine Papageienfeder ins Haar (16, p. 25). Die Prahlgerei des Vukub cakix und seine darauf folgende Besiegung sind der mythische Ausdruck dafür, dass der Morgen -und sein Repräsentant, der Morgenstern- zwar eigenes Licht besitzt, es kann sich aber mit dem der Sonne nicht messen; wenn diese aufgeht, wird der prahlereische Lucifer von seinem Thron gestürzt.

In einer Version der Navajo-Mythe von den Kriegsgöttern, die ihren Vater, den Sonnengott, in seinem Haus aufsuchen, heisst es: Nach einem Erlebnis mit einem Wasserungeheuer kommen sie zu Hayolkal (Tageslicht), das sich wie ein grosses Gebirge vor ihnen erhebt. Sie singen Lieder: Da erhebt sich Tageslicht vom Boden und lässt sie unter sich durchgehen. Darauf kommen sie zu Tsalyel (Dunkelheit). Der Wind flüstert ihnen zu, welche Lieder sie singen sollen. Nach diesen Liedern erhebt sich Dunkelheit und lässt sie unter sich durchgehen. Darauf überschreiten sie Wasser — den Okeanos — und erreichen das Haus

ihres Vaters; also ist die Sonne mit dem «Tageslicht» nicht identisch (14, p. 232).

In der Ursprungsmythe desselben Stammes steigen die Menschen durch vier übereinanderliegende Räume aus dem Leib der Erde empor, bis sie schliesslich die fünfte Welt — unsere Erde — erreichen. Obgleich Sonne und Mond erst in unserer Welt gemacht werden (14, p. 80), gibt es Tageslicht und Nachtdunkel schon in den unteren Etagen. «In Tobilhaskidi, in der Mitte der ersten Welt, stieg Weiss im Osten auf, und es war für sie Tag, und sie gingen umher; Gelb stieg im Westen auf und zeigte, dass Abend gekommen war; darauf stieg Dunkel im Norden auf, und sie legten sich nieder und schliefen» (14, p. 63). — «In der ersten Welt dauerten Weiss, Blau, Gelb und Schwarz jeden Tag gleich an; in der zweiten Welt besassen Blau und Schwarz eine etwas längere Dauer als die beiden anderen Farben; in der dritten Welt hatte ihre Dauer noch mehr zugenommen; in der vierten Welt gab es nur mehr wenig Weiss und Gelb, meist überwogen Blau und Schwarz. Und immer noch gab es weder Sonne, noch Mond, noch Sterne». (14, p. 67). — «In der fünften Welt hatte man immer noch die «drei Lichter» (Weiss, Gelb, Blau) und die Dunkelheit (Schwarz), wie in den unteren Welten. Aber Erster Mann und Erste Frau bedachten, ob sie nicht einige Lichter machen könnten, um die Welt heller zu machen...» (14, p. 80). So schufen sie die Gestirne.

Vorstehende Mythe trennt den Tag und sein Licht von der Sonne völlig los; Weiss, Blau und Gelb sind die Farben, die der Tag in seinem Verlauf vom Morgen bis zum Abend zeigt; und sie werden, als von der Sonne unabhängig, zusammen mit der schwarzen Farbe der Nacht an den Anfang aller Zeit zurückversetzt, bevor es noch Sonne gab. Dies entspricht aber nur zum Teil der ursprünglichen Auffassung, wie ein Vergleich mit anderen Varianten der Erzählung bei den Navajo und ihren Nachbarn erkennen lässt. Die Mythe will den Anfang der Welt, den Morgen der Zeit, nach der Art des Morgens schildern, der heute noch jeden einzelnen Tag heraufführt; so wie jetzt noch im Nachtdunkel das selbständige Morgenlicht vor der Sonne aufdämmt, so gab es damals schon, im Dunkel der sonnenlosen Zeit, eine schwache Helle, die, als Morgenlicht, mit der Farbe Weiss

zu bezeichnen wäre. Nun sind aber die drei Farben des Tages und die der Nacht zugleich die Farben der vier Kardinalpunkte: Weiss ist Osten, Blau Süden, Gelb Westen, Schwarz Norden (14, p. 215). Bei der grossen Bedeutung, die diese Symbolik für Denken und Ritualwesen der Navajo besitzt, versteht man, dass im behandelten Spezialfall nicht nur die weisse Farbe, sondern auch die drei anderen vor das erste Aufleuchten der Sonne zurückversetzt werden.

Die vier erwähnten Farben erscheinen sonst in den Navajo-Mythen als vier «Himmelsdecken» (14, p. 92; 17, p. 95). Nach einer Schilderung (14, p. 111) befinden sie sich im Haus des Sonnengottes; damit soll offenbar gesagt werden, dass die Farben des Tages auf die Sonne zurückgehen. Aus diesem Beispiel — dem sich zahlreiche andere anreihen liessen — ersehen wir, dass die Ansichten über das Verhältnis von Tageslicht und Sonne oft bei demselben Stamm auseinandergehen; in Kreisen, für welche der Sonnengott hohe wirtschaftliche und religiöse Bedeutung besass, lag die Versuchung nahe, ihn in Funktionen einrücken zu lassen, die ihm ursprünglich fremd gewesen waren.

Eine Parallele zu der Navajo-Meinung, dass der Himmel selbst, unabhängig von der Sonne, im Lauf des Tages nacheinander in weissem, blauem und gelbem Licht erstrahlt, findet sich bei den Uitoto in Kolumbien, Südamerika. Nach Meinung dieser Indianer ist die Welt aus fünf übereinanderliegenden Teilen zusammengesetzt; unter der Welt der Menschen liegen zwei Unterwelten, über ihr zwei Himmel. Deren erster «wird als 'blauer' und 'weisser' Himmel unterschieden (18, I, p. 167), doch wurden andererseits drei Teile dieses Himmels genannt, nämlich als Hauptache Husiniamui ibirei, Husiniamui's, des Sonnengottes, Welt, darüber der Lichthimmel (rēredeiko, wohl von reia, gelbe Farbe), der scharf von dem Aufenthalt Husiniamui's getrennt wird, und darunter hiarereiko, wohl der rote Himmel, von hiarei, rot. Letzterer ist der unterste Himmel, den wir sehen, und ihm haben wir es zu danken, dass die Sonne nicht so stark wärmt. Im andern Falle würden wir alle verbrennen. Der Lichthimmel über der Sonne ist immer hell. Wenn man in die Sonne sieht, ist sie wie Glas, durch das man hindurchsieht», (18, I, p. 49). Hier ist die Sonne also anscheinend eine Art Linse, die das Feuer

eines Lichthimmels empfängt und weitergibt. Dies erinnert an gewisse Anschauungen, die aus der Frühgeschichte der griechischen Philosophie überliefert sind: Der Pythagoräer Philolaos erklärte die Sonne für einen glasartigen Körper, der den Widerschein des Feuers im Kosmos aufnehme, uns aber das Licht und die Wärme übermittelte. (19, p. 481). Beeinflusst durch solche Spekulationen, sprach auch Empedokles von einer «eisartigen Sonne», die das Feuer des äusseren Kosmos reflektiere (19, p. 210).

Ein selbständiges Himmelslicht kennt auch die Weltanschauung der Onondaga (20, p. 141 ff.). Lange bevor unsere Erde mit den sie erleuchtenden Himmelskörpern geschaffen war, wohnten auf der von uns abgewendeten Seite des Himmels die Urwesen und Urbilder der später hier existierenden Dinge und Kräfte. In der Liste dieser «oñgwe» erscheinen — neben Nahrungspflanzen Jagdtieren — das Tageslicht (háthek) und die Sonne (gaă'gwā), als verschiedene Substanzen; die Dunkelheit tritt in zwei Formen auf: a'soñ'he (Nacht, Abend) und soñdā'ig̃ (schwarzes Dunkel). Neben dem Haus des Himmelshäuptlings Haon'hwěñdjiäwā'g̃i («er hält die Erde») steht der Baum ono'djä («Zahn»); seine Blüten strahlen das Licht aus, das diese Welt erleuchtet, und auch den oñgwe Licht gibt, die dort wohnen. Damit soll das gelbe Hundszahnveilchen, *Erythronium americanum*, gemeint sein; in der Mohawk-Version heisst der leuchtende Baum der Himmelsleute o'rā'ton (wilder Kirschenbaum (20, p. 255 ff.). Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine grossartige Zusammenschau der geheimnisvoll am Nachthimmel flimmernden, um den Stamm der Milchstrasse angeordneten Sterne in einen Weltbaum mit feurigen Ranken.

Wir wollen nun zu anderen, für unser Thema aufschlussreichen Mythen übergehen. Aus einer mir nicht zugänglichen Quelle (W. S. Phillips, *Indian Fairy Tales*, Chicago o. J., p. 213 ff.) führt Dähnhardt (21, III, p. 116 ff.) eine leider nicht ganz originalgerechte Mythe an, die offenbar aus der Gegend stammt, in welcher der Chinook-Jargon gesprochen wurde; denn die in der Geschichte vorkommende Bezeichnung des Himmelshäuptlings («grosser Tah-mah-na-wis») ist Chinook oder Chinook-Jargon (it! amā'noas Wesen, das mit übernatürlicher Kraft begabt ist). Darin heisst es: «Als Spe-ow alles, was er wollte, erlangt hatte,

warf er die Sonne jeden Abend in die Höhe, und allnächtlich fiel sie ins grosse Wasser. Dann pflegt Spe-ow das Tageslicht in die Schachtel zu sperren und Nacht zu machen, damit niemand sehen kann, wie er geht und die Sonne zurückholt. Wenn er zurückkommt, öffnet er die Tageslichtschachtel, um wieder Morgen zu machen, und wirft die Sonne in die Höhe. Das tut er bis auf den heutigen Tag ».

Es liegt hier ein Spezialfall der so bekannten Mythe vom Diebstahl der Himmelslichter durch den Kulturheros vor. Neben Mythen, in denen Gestirne und Tageslicht geraubt werden, stehen solche, in denen nur von den Gestirnen oder nur vom Tageslicht die Rede ist. Wir müssen uns hier nur mit ganz wenigen Hinweisen begnügen. Bei den Lillooet (und ähnlich bei den Snavainimuq, 3, p. 55) wird die Kiste mit dem Tageslicht zerbrochen, dieses verbreitet sich über die Welt und kann nicht mehr eingesammelt werden, so entsteht der Tag (23, p. 300 ff.). Bei den Tlingit (3, p. 311 ff.) bewahrt ein mächtiger Häuptling Tageslicht, Sonne und Mond in einer Kiste auf, die der Rabe raubt. In den entsprechenden Fassungen der Tschuktschen (24, p. 301, 298) wird zuerst die Morgendämmerung befreit, hernach erst die Sonne geholt. Bei den Wintun (25, p. 119 ff., 26, p. 291 ff.) wird ein gefährliches Wesen an den Himmel geschleudert, wobei es zerbricht: die eine Hälfte wird zur Sonne, die andere zum Mond. Aber die Morgendämmerung wird vom Blauhäher (26, p. 300), das Tageslicht vom Ground Squirrel (26, p. 301) gestohlen; für Morgendämmerung und Tageslicht wird dasselbe Wort gebraucht (26, p. 398). In einer anderen Geschichte (25, p. 209 ff.) werden zwei Bündel mit «Dunkel» und «Tageslicht» geraubt. Bei den Miwok stiehlt Coyote einerseits die Sonne (1, p. 35 ff.), andererseits den Morgen, der, wie wir sahen, mit dem Tageslicht identisch ist. Bei den Pomo verschafft sich Coyote einerseits die Sonne (28, p. 44 ff.), andererseits werden Tageslicht und Nachtdunkel als besondere Substanzen erschaffen (29, p. 476 ff.). «Im Osten benannte Coyote drei Personen: Tageslichtmann, Tageslichtfrau, Feuermann. Letzterem trug er auf, über Tageslicht und Hitze zu wachen; den beiden ersten wurde befohlen, Tageslicht und Nacht von gleicher Länge zu machen». (29, p. 481).

«Als es noch Nacht war (so erzählten die Chibcha-Muisca),

war das Licht in einem grossen Etwas verschlossen, das man Chiminigagua nennt, und aus dem es hernach hervorkam. Dieses Etwas oder Chiminigagua — sie verstehen darunter das, was wir Gott nennen — hub an, hell zu werden und das Licht, das es in sich barg, zum Vorschein kommen zu lassen. Dann begann es, im Schein des ersten Lichtes die Dinge zu erschaffen. Zuerst schuf es grosse schwarze Vögel und befahl ihnen, in dem Augenblick, da sie Gestalt angenommen hatten, durch die ganze Welt zu fliegen und aus ihren Schnäbeln den Hauch ausströmen zu lassen, der reine, strahlende Helle war. Und als die Vögel getan, was ihnen befohlen war, wurde die ganze Welt so hell und licht, wie sie heute ist ». (13, p. 219). Nach einer anderen Lesart ist Chiminigagua (*gagua* = Sonne) nicht ein Ding (*cosa*), sondern ein Haus (*casa*) (13, p. 375). War es das Haus, in dem Licht und Sonne am Anfang der Dinge eingesperrt waren? Sicher ist nur, dass hier das Licht von den Gestirnen unabhängig ist.

Die Bakairi erzählen: «Der rote Geier öffnete den Tapir mit seinem Schnabel und in diesem Augenblick ergriff ihn Keri, ihn so fest packend, dass er fast starb. Nur wenn er die Sonne hergabe, solle er am Leben bleiben. Da schickte der Königsgeier seinen Bruder den weissen Geier, die Sonne zu holen. Dieser brachte die Morgenröte. Ist das recht? fragte Kame Keri, der festhalten musste. Nein, nicht die Morgenröte, erwiderte Keri. Da brachte der weisse Urubu' den Mond. Ist das recht? fragte Kame. Ach was! erwiderte Keri, nun brachte der weisse Urubu' die Sonne ». (22, p. 375 ff.).

Abbate Philippo Salvatore Gilii, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Stämme im Orinoko-Gebiet missionierte, gibt seiner Verwunderung Ausdruck über die «Uebereinstimmung, welche sich unter den Erzählungen der Maipurier über die Entstehung der Menschen, und den Mosaischen Geschichten trifft. Sie sagen nämlich: Purrunaminari erschuf zuerst einen Mann, und als dieser schlief, nahm er eine seiner Rippen und bildete daraus das Weib. Darauf weckte er ihn auf, und sagte zu ihm: Siehe das Weib an. Wie bewundernswürdig mir dieses war, kann man sich leicht vorstellen, und nicht weniger erstaunte ich, als sie mir sagten, Purrunaminari habe das Licht vor der

Sonne erschaffen, welches vollkommen mit der in der Bibel enthaltenen Erzählung übereinstimmt ». (27, p. 441 ff.). Tylor hat darin einen klaren Fall von europäisch-missionarischer Beeinflussung sehen wollen (30, p. 288). Ob dies für das Verhältnis von Licht und Sonne zutrifft, kann nach unseren bisherigen Ausführungen zweifelhaft erscheinen; eine sichere Entscheidung ist unmöglich, da Gilii genauere Einzelheiten aus der von ihm nur ganz summarisch wiedergegebenen Mythe nicht anführt.

Gunkel (1, p. 105) betont: « Charakteristisch für die Erzählung [Gen. I] ist, dass sie so blass redet, aber mit keinem Wort andeutet, wie der regelmässige Wechsel von Licht und Finsternis, den Gott ordnet, eigentlich vor sich gehe ». Es dürfte mehr darüber in der ursprünglichen Fassung gestanden sein, aber auch die Primitiven geben auf diese Frage keine Antwort. Häufig stellt man sich die Sache so vor, dass Licht und Dunkel aus Behältern abwechselnd herausgelassen und in sie wieder zurückgebracht werden; darauf läuft die angeführte Mythe von Spe-ow hinaus. In anderen Fällen behilft man sich damit, den Rythmus, in dem Tag und Nacht abwechseln, symbolhaft zu veranschaulichen. So erzählen noch die modernen Penobscot-Indianer von einem Adler, der den Wechsel von Tag und Nacht erzeugt. « Er hatte die Kraft, die Erde mit Dunkelheit zu erfüllen, und dies tat er jede Nacht. Wenn er bei Tag müde wurde und seine Schwingen sinken liess, wurde das Wetter bewölkt. Solange als der Adler seine Flügel aufrecht hielt, war es Tageslicht, wenn er sie zusammenfaltete, wurde es dunkel ». (31, p. 74, 22, 10). Dieser mythische Vogel scheint eine Weiterentwicklung der viel älteren und weiter verbreiteten Vorstellung vom Vogel zu sein, der mit seinen Flügeln den Wind macht (31, p. 40/1); zugrunde liegt aber jedenfalls eine Betrachtung, für welche Tag und Nacht und deren Dauer vom Sonnenlauf nicht bestimmt war.

Was kein Auge gesehen hat, die erste Entstehung aller Dinge, das schildert der Primitive in Bildern, die er der täglichen Umwelt, der Natur entnehmen muss. Nach den Vorlagen, die als Muster dienen, lassen sich viele Typen unterscheiden: Manche polynesische Mythen stellen sich die Erdentstehung nach dem Muster einer Riffbildung vor; in ausgesprochenen Hackbaukulturen lässt man die Menschen — nach dem Bild keimender Pflanzen — aus

dem Leib der Erde hervorgehen, die Vater Himmel geschwängert hat; die Kosmogonie der Uitoto arbeitet mit Vorstellungen, die vom gestorbenen, nicht vorhandenen und sich wieder neu schaffenden Mond hergenommen sind (18, I, p. 166 ff., 27 ff.). Besonders häufig aber—vor allem dann, wenn die Welt aus einem anfänglichen Dunkel, der Nacht, sich bildet—spielt das Morgen-Erlebnis in die Schöpfungs-und Entstehungsmythen hinein, und malt den Weltmorgen mit den Farben eines Tagesanbruchs.

Die Wichita erzählen (32, p. 25 ff.; 33, p. 215 ff.): « Anfangs, als weder Sonne noch Sterne, noch sonst etwas von dem vorhanden war, was jetzt da ist, da war Kinnekasus ('der Mann, der auf Erden nie gekannt wurde') das einzige Wesen, das existierte. Und er war es, der alle Dinge schuf... Dunkel herrschte, und er schuf einen Mann — Kiarsidia, 'er hat die Macht, das Licht zu bringen'; und eine Frau — 'die Hell-Leuchtende'. Es gefiel Kiarsidia — er wusste nicht, woher ihm der Gedanke kam—nach Osten zu gehen; er fand ein Grashaus. Der Mann, der es bewohnte, sprach zu ihm: 'Ich war es, der dir den Gedanken eingab, mich zu besuchen. Ich will dir von kommenden Dingen erzählen. Das Wesen, das mich und dich geschaffen hat, rüstet sich zu neuen Taten, die unsere Lage bedeutend verbessern sollen. ' Während sie noch redeten, liess sich eine Stimme vom Osten her vernehmen: Beeilt euch, ihr Leute vom Grashaus! Kommt heraus mit Pfeil und Bogen und schiesst auf die Hirsche, die soeben beginnen, gegen euer Ufer über das Wasser zu schwimmen!' Während sie mit der Erzeugung der Waffen beschäftigt waren, drang die Stimme ein zweitesmal herüber: 'Rasch, denn die Hirsche wurden gleich an eurem Ufer landen. Schiesst aber nicht auf den weissen Hirsch und nicht auf den schwarzen Hirsch, sondern auf den letzten, der halb weiss, halb schwarz ist. Als sie endlich bereit waren, mahnte die Stimme neuerlich: 'Die Hirsche landen schon!' Da traten sie vor die Hütte, und der Mann, dem sie gehörte, schoss auf den halb weiss, halb schwarz gefärbten Hirsch, der getroffen emporsprang. Da rief eine Stimme von oben herab, das wäre gut getan gewesen. Dies bedeute, dass nunmehr sich alles bewegen würde, dass die Sonne aufgehen würde, die Sterne sich bewegen würden, und dass Dunkelheit und Licht sich immer hintereinander herbewegen würden... Der

weiss und schwarz gefärbte Hirsch hatte bedeutet, dass Tage und Nächte sein würden... Als bald sah Kiarsidia die Sonne aufgehen. Der Mann, der vom Osten her gerufen hatte, hatte sich in sie verwandelt, nachdem der weisschwarze Hirsch geschossen worden war. Nun hatte Kiarsidia Licht; er wanderte umher, und fand, dass Licht besser ist als Dunkelheit. Als der Abend kam, sah er drei Sterne aufgehen, von einem einzelnen Stern gefolgt: das waren die drei Hirsche, und ihr Verfolger war der Mann aus dem Grashaus, der sich in den 'Stern, der sich stets bewegt', verwandelt hatte. — Kiarsidia selbst wurde, nachdem er die alsbald entstehenden Menschen unterrichtet hatte, zum Morgenstern ('Stern, der zuerst erblickt wird, wenn das Dunkel vorbei ist'), seine Frau hatte sich schon vorher in den Mond verwandelt».

Hier ist wohl ganz deutlich, dass sich der Wichita die Welt so entstanden denkt, wie er sie jeden Morgen neu entstehen sieht. Seine Welt—der Gesamtkomplex seiner Wahrnehmungen und Tätigkeiten—bildet sich täglich neu, wenn er vom todähnlichen Schlaf sich erhebt; die Association der nächtlichen Dunkelheit mit Ruhe, Leblosigkeit, Unsichtbarkeit, Nichtvorhandensein zwingt ihn, sie auch an den Anfang alles Geschehens und Lebens zu setzen. So wie heute jeder Tagesanbruch die Wesen gleichsam vom Tode erweckt und zu reger Tätigkeit auseinandertreibt, so war es der erste Morgen, der Leben und Tätigkeit in die uranfängliche Nacht brachte. Und so wie heutzutage jeder Tagesanbruch mit einer gewaltigen Jagd am Himmel verbunden ist — die Sterne, die himmlischen Hirsche, werden gehetzt und zur Strecke gebracht — so steht auch der erste Morgen, das erste Aufgehen der Sonne mit einer analogen Hirschjagd, deren astraler Charakter unzweideutig ist, in Zusammenhang.

Wie der Tagesanbruch der Urzeit seine Farben schenkt, so ist auch, in der Geographie des Mythus, das Land des Tagwerdens, der Osten, die Heimat der Väter. Die Höhle, aus der die ersten Uitoto aus der Unterwelt auf die Erde gestiegen sind, liegt im Osten, am «Fluss des Tagens» (*moneidye*), der in den Mythen als siedend heiß geschildert wird; er ist daher nicht, wie die Uitoto heute sagen, der Amazonas, sondern der Fluss am Rande der Welt, eigentlich der als Wasser gedachte Nachthimmel, der sich jeden Morgen in der Dämmerung glühend rot färbt und

durch die Strahlen der aufgehenden Sonne erhitzt wird. (Man sehe die erschöpfenden Darlegungen von Prof. K. Th. Preuss zu dieser Frage an, vgl. 18, besonders p. 34 ff., p. 68, 70, 259). Und die Schilderung von Aztlan, der jenseits des Wassers gelegenen Urheimat der Azteken, ist zwar, wie Prof. E. Seler gezeigt hat, durch den späteren geschichtlichen Wohnsitz des Volkes im See von Mexico beeinflusst; aber nach dem Ausweis der Etymologie war es ursprünglich ein «Land des Weissen», ein «Land des Tagwerdens». Mehr kann über dieses Thema, dessen volle Behandlung den Rahmen unserer Arbeit völlig sprengen würde, hier nicht gesagt werden.

Es wird heute ziemlich allgemein angenommen, dass der mosaische Schöpfungsbericht — um zu diesem zurückzukehren — eine Gliederung in sechs Tage, mit anschliessendem Ruhetag, ursprünglich nicht kannte; diese zeitliche Einteilung wurde erst vorgenommen, als man es für notwendig fand, die Heiligkeit des Sabbat zu steigern, indem man ihn und die Woche bis an den Anfang der Dinge setzte. (1, p. 106, 118). Der ursprüngliche Bericht begann also mit dem Dunkel des Chaos; darauf wurde das Licht geschaffen und hernach die Gestirne. Dass dies eigentlich die Schilderung eines Tagesanbruchs ist, bei dem das selbstständige Tageslicht noch vor der Sonne und unabhängig von ihr in die dunkle Welt hineinbricht, ist nach unseren Ausführungen sehr wahrscheinlich.

Wien.

R. DANGEL

LITERATUR:

- 1) Herm. Gunkel, *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, I. Abt., 1. Band, *Genesis*, Göttingen 1910.
- 2) Theodor Comperz, *Griechische Denker*, 3 vols., Leipzig 1896-1909.
- 3) Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.
- 4) C. Hart Merriam, *The Dawn of the World*, Cleveland 1910.
- 5) Alfred Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*. (Handbuch der Philosophie), München und Berlin 1927.
- 6) P. Ch. Gilhodes, *Mythologie et Religion des Katchins (Birmanie)*, Anthropos, vol. 3, 1908, p. 672-99.
- 7) Bibliothek der Kirchenväter, Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, München ab 1911.

- 8) Corpus Scriptorum Eccles. Lat. XXXII, S. Ambrosii Opera, pt. I, p. 1 ff., ed. C. Schenkl, Wien 1896.
- 9) Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, XXIX, S. Basilius, ed. J.-P. Migne, Paris 1857.
- 10) Carl Lumholtz, *New Trails in Mexico*, London 1912.
- 11) K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, Leipzig und Berlin 1912, Bd. I.
- 12) Carl Lumholtz, *Unknown Mexico*, London 1903.
- 13) W. Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*, Jena 1928.
- 14) Washington Matthews, *Navaho Legends*, Mem. Am. F. L. Soc. 5, 1897.
- 15) H. R. Voth, *The Traditions of the Hopi*, Anthropol. Ser. of the Field Col. Mus. VIII, 1905.
- 16) Ruth Benedict, *Tales of the Cochiti Indians*, Smiths. Inst. Bull. 98, Washington 1931.
- 17) A. M. Stephen, *Navajo Origin Legend*, Journ. Am. F. L. 43, p. 88 ff.
- 18) Konrad Theodor Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vols., Göttingen 1921, 1923.
- 19) Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Leipzig 1935.
- 20) J. N. B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology*, An. Rep. Bur. Ethn. 21, p. 127 ff.
- 21) Oskar Dühnhardt, *Natursgagen*, 4 vols., Leipzig und Berlin 1907-12.
- 22) Karl v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, Berlin 1894.
- 23) J. Teit, *Traditions of the Lillooet Indians of Brit. Columbia*, Journ. Am. F. L. 25, 1912, p. 287 ff.
- 24) W. Bogoras, *Chuckchee Tales*, Journ. Am. F. L. 41, 1928, p. 297 ff.
- 25) Jeremiah Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, Boston 1898.
- 26) Cora Du Bois u. Dorothy Demetracopoulou, *Winter Myths*, Un. Cal. Publ., vol. 28, Nr. 5, p. 279-403.
- 27) Philip Salvator Gilli, *Nachrichten vom Lande Guiana, dem Orinocofluss, und den dortigen Wilden*, Hamburg 1785 (Auszugsweise Uebersetzung).
- 28) S. A. Barrett, *A Composite Myth of the Pomo Indians*, Journ. Am. F. L. 19, p. 37 ff.
- 29) Edwin M. Loeb, *The Creator Concept among the Indians of North Central California*, Am. Anthropologist, 28 (N. Ser.), 1926, p. 467 ff.
- 30) Edward B. Tylor, *On the Limits of Savage Religion*, Journ. Royal Anthropol. Inst. Gr. Brit. a. Ireld. 21, p. 283 ff.
- 31) Frank G. Speck, *Penobscot Tales and Religious Beliefs*, Journ. Am. F. L. 48, p. 1 ff.
- 32) George A. Dorsey, *The Mythology of the Wichita*, Publ. Carnegie Inst. Washington 1904.
- 33) — — *Wichita Tales 1, Origin*, Journ. Am. F. L. 15, p. 215 ff.
- 34) K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 162), Berlin 1933.

SUL TESTO HITTITA

'I DOVERI DEGLI ADDETTI AI TEMPLI'

Recentemente è stato pubblicato da parte di E. H. Sturtevant in traslitterazione e in versione inglese un testo redatto in lingua hittita, che era stato trovato, scritto in caratteri cuneiformi, in alcune tavolette di Ḫattuša (Boğazköy) e reso pubblico in varie copie nelle *Keilschriftkunden aus Boghazköi*¹. Il testo tratta dei doveri che incombono agli 'addetti ai templi degli dèi' hittiti ossia agli 'uomini della casa del dio', e getta molta luce sopra alcuni aspetti della religione hittita che le altre numerose fonti a nostra disposizione non illuminano quasi affatto. Non farò perciò opera vana se nelle pagine che seguono cercherò di metter in chiaro quanto sa dirci il testo in merito. Premetto che parlerò del testo in primo luogo dal punto di vista della religione e che non intendo quindi entrare che di straforo nella disamina e trattazione delle molte, purtroppo molte, difficoltà di carattere filologico e semantico sollevate da non pochi passi del testo. Si tratta, in altre parole, di uno scritto difficile, nel quale ricorrono spesso termini ancora del tutto ignoti, il cui significato dobbiamo cercar di indovinare dal contesto stesso. Crediamo sia nostro dovere di avvertire il let-

¹ E. H. Sturtevant, *A Hittite text on the duties of priests and temple servants*, Journal of the American Oriental Society, LIV, 363-406. L'articolo è stato pubblicato anche in un opuscolo dallo stesso titolo, che forma il numero quarto delle Publications of the American Oriental Society, Offprint Series, Philadelphia 1934. In *A Hittite chrestomathy*, Philadelphia 1935, pubblicata in collaborazione con G. Bechtel, lo Sturtevant ha pubblicato il testo in caratteri cuneiformi, in traslitterazione e in versione inglese, 127-174, sotto il titolo *Instructions for temple officials*, corredandolo di abbondanti note di carattere quasi esclusivamente filologico. Degli argomenti più importanti dello scritto ho toccato nel mio libro *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936, 389-391, e in altri luoghi.

tore dell' incertezza e provvisorietà dell' interpretazione ogni qual volta c'imbatteremo in qualche termine o in qualche frase dal significato ignoto o incerto. Illustreremo il contenuto dello scritto con quanto già sappiamo della religione degli Hittiti, spesso però ricorreremo ai lumi che in proposito può darci la religione dei Babilonesi e Assiri, così affine per molti aspetti a quella dei primi.

*
* *

L'edizione del testo da parte dello Sturtevant si basa su sette tavole, delle quali sei sono state pubblicate da H. Ehelolf in KUB, XIII, 4-6 e 17-19, ed una, che è molto frammentaria, è stata trascritta da A. Götze in KUB, XXVI, 31. La tavola principale A è KUB, XIII, 4, tavola conservata bene, se la si confronta cogli altri testi delle tavole di Boğazköy, poichè non mancano che alcune righe della prima colonna e una parte (maggiore, purtroppo) della seconda. Essendo questa tavola la più completa, lo Sturtevant la ha posta giustamente a base della sua edizione. In questa tavola tutto il testo è disposto in quattro colonne, delle quali due stanno nel diritto e due nel verso. Essendo mutilo il principio della prima colonna, non sappiamo quale titolo portasse la tavola. Alla fine della quarta colonna si legge però che questa è 'la prima tavola dei doveri di tutti gli addetti ai templi, dei cucinieri degli dèi, dei contadini degli dèi, dei mandriani degli dèi, dei pastori degli dèi. Finito'. È certo che l'iscrizione a principio della prima colonna diceva lo stesso, senza indicare però che si trattava della prima tavola¹. Da questo accenno alla prima tavola emerge che abbiamo a che fare con una serie di tavole, le quali tutte si occupano dei doveri dei vari addetti ai templi, serie della quale però, almeno finora, soltanto la prima tavola è pervenuta fino a noi. Può darsi che nel titolo della tavola e della serie si sia fatto menzione anche del nome del suo autore, di quel sacerdote cioè che la ha composta e scritta, come si rileva spesso nel titolo di altri testi rituali². Il testo è diviso da linee trasversali in brani, come è il caso frequen-

¹ Le prime due righe del testo, v. Sturtevant, *Text*, 304, non portavano però il titolo.

² Sulle iscrizioni dei testi rituali hittiti si v. Furlani, *Religione*, 229-230.

temente di altri testi hittiti, segnatamente religiosi, ma di contenuto diverso, linee che dinotano un cambiamento del contenuto, il passaggio da un capitolo ad un altro o meglio da un articolo ad un altro. In qualche caso però due brani susseguentisi trattano dello stesso argomento. Ciò vuol dire che noi giudichiamo con criteri diversi da quelli degli Hittiti alcune questioni letterarie e di composizione, come si può vedere anche dalla divisione in articoli delle disposizioni giuridiche delle raccolte di leggi dell'Asia occidentale antica. Lo Sturtevant ha numerato nella sua edizione i singoli brani da I a XIX, ed io seguirò la sua numerazione, indicando sempre l'articolo e la riga. Tra la numerazione delle righe nel primo testo, edito dall'Ehelolf, e quello traslitterato e tradotto dallo Sturtevant si riscontra una certa discrepanza, perchè quest'ultimo ha inserito nella seconda colonna alcune righe supplitegli da un'altra tavola. Comunque, io seguo sempre, come già detto, l'edizione dell'hittitologo americano. Il secondo testo, KUB, XIII, 5, non contiene che la seconda e terza colonna, alquanto frammentariamente. Più mutilo del testo precedente è anche KUB, XIII, 6. Soltanto piccoli frammenti, con poche righe incomplete sono KUB, XIII, 17-19. Un miserrimo frammento è KUB, XXVI, 31. Lo Sturtevant ha dato un testo composito ed ha annotato nel margine le tavole alle quali ha attinto la numerazione delle righe, almeno nella prima sua edizione, uscita nel JAOS. Nelle citazioni mi sono attenuto all'edizione inserita nella *Chrestomathy*. Per alcune emendazioni e qualche suggerimento di carattere semasiologico è da vedere la recensione del Götze in Language, XI (1935), 268-270.

* *

Il nostro testo ha per argomento 'i doveri degli addetti ai templi', cioè gli *išhiulāš* degli uomini dei templi degli dèi, XIX, 78 e 81. Il significato esatto del plurale hittita *išhiulāš* è ben noto da altri testi¹. Il singolare *išhiulaš* corrisponde, come risulta da un vocabolario accàdo-hittita², al termine accàdo *riksu*, che ha i si-

¹ V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, Leipzig 1931, 27-31.

² KBo, I, 38, rov., 1, 3, 5, trascritto dal Korošec, l. c., 28.

gnificati di 'legamento', 'obbligazione' e 'contratto'. Infatti nei trattati internazionali e coi vassalli conclusi dai re di Hatti i singoli obblighi derivanti ai primi dal trattato, le clausole del testo e il trattato stesso sono chiamati *išhiul*. Nel nostro testo la parola va resa dunque con 'obblighi' o 'doveri'. Lo stesso termine infatti si adoperava presso gli Hittiti per gli obblighi che verso il re e verso lo stato incombevano ai funzionari di corte o di stato¹, e quindi anche, come emerge dal nostro testo stesso, ai sacerdoti dello stato, e agli altri addetti ai templi verso gli dèi e verso il re. Mentre dunque gli obblighi dei funzionari dello stato, nell'accezione più vasta del termine, facevano parte del diritto pubblico, gli *išhiulāš* degli addetti ai templi rientravano nelle molte e minuziose disposizioni del diritto sacro². Il testo ci illumina dunque su di un lato molto importante del diritto sacro degli Hittiti e rischiara quindi un campo notevole della vita religiosa hittita, facendoci conoscere in pari tempo alcuni caratteri peculiari dell'atteggiamento religioso dell'Hittita verso le divinità. È un gran peccato che non sia conservata che la sola prima tavola di questa serie concernente il diritto sacro hittita.

Il testo è diviso in diciannove brani o articoli. Non bisogna credere però che tutti questi articoli trattino di argomenti diversi. Gli articoli II e III hanno per argomento la purità rituale, e il contenuto di III è il seguito di II. Dello stesso argomento parla ancora l'articolo XIV. Al servizio e alla vigilanza nel tempio sono dedicati i due articoli X e XI. Argomento molto affine, se non addirittura identico, hanno gli articoli IV, XII ed anche VI. Proibiscono il cambiamento degli elementi sacrificali gli articoli VII e XIX. Inoltre rappresentano due doppioni gli articoli II e XIV. Non sono però doppioni perfetti, perché alcune frasi sono diverse. Questo dimostra che l'autore del testo deve aver attinto a redazioni in parte quasi eguali di almeno un articolo. Anche lui deve aver avuto dunque tra mani testi più antichi, che ha cercato di amalgamare

¹ Korošec, I. c., 29. I testi hittiti con istruzioni per diverse specie di funzionari sono stati pubblicati dal Götze in KUB, XXVI, Berlin 1933, Nr. 1-19. Si tratta di istruzioni di servizio per militari, per *hasimnu*, per signori e figli del re.

² Finora non si è trovato in Mesopotamia nessun testo simile babilonese o assiro, quantunque da vari testi mesopotamici possiamo attingere notizie sul diritto canonico dei Babilonesi e Assiri.

e fondere insieme in un testo unico, adducendo magari due volte lo stesso testo, secondo il buon principio *melius abundare quam deficere*, principio che si trova messo in atto così spesso, segnatamente quando si tratta di raccogliere testi religiosi e tramandarli alla posterità¹.

La maggioranza degli articoli concerne gli elementi sacrificali oppure quelle cose che vanno fornite al tempio ovverossia al dio, e dalle quali i sacerdoti scelgono gli elementi che essi offriranno poi in pasto alla divinità². Si capisce perciò senz'altro che gli articoli II e III abbiano per argomento il pane da dare al dio e i vasi per la libazione ed anche altri arnesi sacri. Gli articoli IV e XII concernono il caso che non tutto il sacrificio sia offerto al dio, e l'articolo V parla del caso affine che i sacerdoti non offrano il sacrificio ossia il pasto al dio, ma tengano per sè le vivande e le consumino loro stessi. Il seguente articolo, il VI, tratta del caso che non tutto il pane, la birra e il vino siano dati alla divinità. Lo stesso articolo tocca ancora il caso che i sacerdoti mangino il sacrificio. Due articoli, VII e XIX, concernono il cambiamento degli elementi sacrificali o di quelle cose dalle quali si offrono gli elementi. Forse anche l'articolo XIII, che statuisce le norme per lo spengimento dei fuochi nel tempio, va messo in rapporto col sacrificio, poichè esso parla del piccolo fornello portatile senza il quale non si concepiva un vero sacrificio presso gli Hittiti. Rapporti più chiari col sacrificio hanno gli articoli XV sulla consegna tempestiva delle frutta al tempio, XVI e XVII sulla coltivazione del grano del tempio, ossia del dio, sull'allevamento del bestiame della divinità, XVIII sulla tempestiva consegna dei piccoli, e XIX sul divieto di cambiare gli animali destinati al tempio. Diretta-

¹ Furlani, *Religione*, 230.

² Nell'accezione più larga della parola anche questa seconda specie di oggetti può esser detta sacrificio, ma per motivi di chiarezza e di distinzione nella ricerca scientifica è necessario distinguere nettamente tra quegli oggetti che vanno posti sul tavolo del dio e sono quindi incorporati e consumati da questo e gli altri che vanno forniti in genere al tempio e quindi vanno consumati in primo luogo dai sacerdoti e addetti al tempio. Ciò che mangiano e consumano i sacerdoti e gli addetti non è naturalmente un sacrificio nell'accezione più esatta del termine. Vedremo però che il nostro testo non sempre fa questa distinzione. Si veda per la necessità di tale distinzione quanto ho osservato in *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e di Assiria*, Memorie dei Lincei, VI, IV, III, Roma 1932, 106 e 281.

mente o indirettamente tutti questi articoli concernono dunque il sacrificio ossia il pasto del dio. Siccome nelle feste e ceremonie hanno una parte molto cospicua i sacrifici, si potrebbe far rientrare in questa categoria di articoli anche il IX sulla celebrazione tempestiva delle feste e ceremonie. Non possono entrare invece in questa categoria gli articoli VIII, X-XII, sulla proprietà degli arnesi del dio, rispettivamente su quella degli oggetti e così via dei sacerdoti, sul servizio e sulla vigilanza nel tempio e sui casi di ubbriachezza e di alterco. Per quali motivi il testo tratti anche di queste disposizioni del diritto canonico proprio in questo luogo non sappiamo. Esiste però qualche rapporto tra la vigilanza nel tempio e i casi di ubbriachezza e alterco.

*
* *

Prima di entrare nell'esame particolareggiato dei singoli articoli sarà opportuno vedere quali persone tra i numerosi addetti ai templi concerna il nostro testo.

La soscrizione alla tavola dice così: 'tutti gli addetti ai templi, i cucinieri degli dèi, i contadini degli dèi, i mandriani del dio e i pastori del dio'. Non sappiamo se il testo voglia fare qui esplicita distinzione tra gli addetti ai templi e i cucinieri, mandriani e pastori, come se questi tre ultimi non fossero addetti ai templi. Sembra di sì. Infatti IV, 48, si rivolge agli addetti ai templi e li esorta a non accettare nulla in pagamento da 'quelli che dànno' le vivande e bevande. Ora 'quelli che dànno' non possono essere che o i contadini, mandriani e pastori, i quali hanno l'obbligo legale di fare certe forniture di bestiame e prodotti agricoli al tempio, o gli offerenti occasionali di qualche sacrificio ossia pasto al dio. In questo articolo s'inculca agli addetti al tempio di non lasciarsi corrompere dai fornitori legali del tempio o dai fedeli che offrono un sacrificio. È molto verosimile quindi che bisogni far distinzione tra gli addetti al tempio, i LÚ. MES ē DINGIR-LIM, come suona l'ideogramma sumero-accàdo per questo concetto¹, e

¹ Letteralmente tradotto questo ideogramma vorrebbe dire 'gli uomini della casa del dio'. Casa del dio è naturalmente, come in tutte le religioni dell'Oriente antico, il palazzo del dio ossia quello che latinamente si chiama tempio.

i mandriani, pastori e contadini del tempio, i quali lavorano ed esplicano la loro attività fuori del tempio, quantunque a profitto di questo.

Chi sono dunque gli addetti al tempio? Il testo menziona le categorie seguenti di 'uomini della casa del dio'¹:

1) i sacerdoti, tra i quali si distinguono i SAN^GA ossia i sacerdoti più alti, IX, 64, gli IM.ME, sacerdoti di categoria più bassa, IX, 64, le AMA. DINGIR-LIM ossia Madri del dio o Madri divine, che erano le sacerdotesse, IX, 64. In X, 3, si fa invece distinzione tra i SAN^GA GAL GAL e i SAN^GA DUMU DUMU, cioè 'i grandi sacerdoti' e 'i piccoli sacerdoti', i quali sono seguiti dai sacerdoti IM.ME. I grandi e i piccoli sacerdoti sembrano essere dunque una sottodivisione dei SAN^GA. Comunque gli IM.ME non appartengono ai SAN^GA. Nello stesso articolo, 12, ricorre un SAN^GA GAL, che è senza dubbio identico ai grandi sacerdoti dell'articolo già menzionato. L'articolo XII, 35-36, nomina dopo i SAN^GA, gli IM.ME e le AMA DINGIR-LIM ancora gli addetti al tempio, come se questi ultimi formassero una categoria a parte, diversa dai sacerdoti. Cosicchè si dovrebbe dunque distinguere tra i sacerdoti, gli addetti ai templi, che sono tutte quelle persone che adempiono a qualche mansione nel tempio senza essere sacerdoti, e i contadini, mandriani e pastori del tempio, i quali lavorano per il tempio fuori dell'edificio sacro.

2) I portieri, X, 4, e X, 14, la cui funzione è già indicata dal loro nome. Il testo li chiama 'coloro che aprono la porta degli dèi', X, 4, oppure 'quello della porta della casa del dio', *ku-iš ŠA KÁ* È DINGIR-LIM, X, 14. Quest'ultimo appartiene però ai SAN^GA, X, 13; il testo lo dice espressamente: 'tra coloro che sono SAN^GA, uno sia portiere del tempio'. Cosicchè bisogna di nuovo far distinzione tra colui 'che apre la porta del dio', il quale non sarà stato affatto un sacerdote, e colui 'che fa custodia alla porta del tempio' ed è un vero sacerdote. Quanto alla frase 'aprire la porta del dio' vogliamo osservare già fin d' ora che essa ha ancora un altro significato, diverso da quello di aprire fisicamente i battenti

¹ Sui sacerdoti e gli addetti hittiti del tempio si v. Furlani, *Religione*, 380-397.

della porta del tempio alla mattina. Ma di ciò parleremo diffusamente più avanti.

3) È ora la volta di due addetti molto affini tra loro nelle mansioni affidate, i *wehiškatallēš* e i *haliyatallēš*. I primi sono una specie di pattuglie che vanno su e giù per i locali del tempio durante la notte, X, 7, e X, 12¹. Essi hanno la guardia per così dire interna del tempio. I *wehiškatallēš* sono comandati da un SANGA GAL, X, 12, ogni notte da un altro SANGA, X, 12. Nella parte esterna del tempio invece, ossia in quella che i testi chiamano *hali* della casa del dio², fanno buona guardia durante la notte i *haliyatallēš*, X, 9; XI, 22, 23, 29. Il loro posto è sempre il *hali* del tempio, XI, 24. Essi non possono quindi rifiutarsi di andarvi, col pretesto che sono addetti alla sorveglianza del tempio del proprio dio (?), XI, 25. Questo passo è d'interpretazione molto dubbia. I guardiani o custodi notturni dei templi hittiti erano dunque o *wehiškatallēš*, i quali facevano guardia nel tempio stesso, o *haliyatallēš*, i quali sorvegliavano invece i locali e i cortili esterni e forse anche un tratto del territorio circostante.

4) Orefici, VIII, 33. I LÚ.MES URUD.DA — questo è l'ideogramma sumero col quale gli Hittiti designavano questi artefici³ — appartenevano alla lunga schiera di artisti o artieri addetti ai templi per la produzione delle statue degli dèi, dei simboli che si trovavano nei templi, degli arnesi sacri e degli ornamenti che portavano i simulacri delle divinità. Sappiamo dalle tavolette babilonesi e assire che anche in Mesopotamia ogni grande tempio aveva i suoi propri artieri, che lavoravano in un locale speciale chiamato *bit mummu*, e che andavano dagli scultori in legno e pietra agli orefici e cesellatori⁴. Gli artieri menzionati dal nostro testo erano i lavoratori in oro, argento ed in altri metalli. Il testo ne fa parola parlando degli oggetti in argento, in oro, degli abiti e degli utensili in bronzo appartenenti alla divinità, VIII.

5) I camerieri, XIV, 56. Questo termine è scritto coll'ideogramma sumero LÚ (GIŠ) BANSUR, che vorrebbe dire 'uomo del

¹ Lo Sturtevant dà loro il nome di *patrolmen*.

² Non sappiamo con esattezza quale parte del tempio fosse il *hali*. V. Furlani, *Religione*, 406-416, e sul *hali* in ispecie, 408.

³ L'ideogramma vuol dire 'gli uomini di bronzo'.

⁴ Furlani, *La relig. babilonese e assira*, II, Bologna 1929, 174, 176, 256, 302.

tavolo'. Si tratta dunque esattamente di quei camerieri che servono il dio a tavola, quando prende i suoi pasti, consuma cioè il sacrificio offertogli. Il sacrificio o pasto era servito alla divinità tanto in Mesopotamia quanto presso gli Hittiti sopra un tavolo, coperto di solito da una tovaglia, e l'offerta dei cibi e delle bevande avveniva da parte di un sacerdote¹. Il sacerdote sacrificante va tenuto distinto dal cameriere vero e proprio. Questo avrà aiutato il sacerdote nel servizio della tavola. Il sacerdote avrà cioè dato al cameriere le istruzioni per collocare nell'ordine e nella posizione giusta le vivande e le bevande sulla tavola e così via. Non sarà inopportuno ricordare che, per quanto concerne il sacrificio, una parte importante vi aveva anche il fedele, il quale faceva dono al dio delle vivande e bevande, il 'signore del sacrificio', come dicono i testi babilonesi e hittiti, per conto e a beneficio del quale il sacerdote celebra il sacrificio e il cameriere lo serve.

6) Affine a quella del cameriere, anzi quasi una sua sottospecie, era la mansione del coppiere, (LÚ) QA.SU.DU_s.A, XIV, 56. Il suo compito consisteva nel recare al dio seduto al tavolo sacrificale le coppe e i vasi di vino e delle altre bevande che facevano parte del sacrificio. Non sembra però che egli abbia eseguito l'atto di libazione, poichè questo era di competenza del sacerdote, trattandosi del vero atto di offerta al dio.

7) I cantinieri erano addetti alle cantine del tempio, XIV, 56, e incombeva loro la conservazione del vino o delle altre bevande che si tenevano nelle cantine stesse. Il loro nome è scritto coll'ideogramma (LÚ) TIN. NA. Questo ideogramma potrebbe avere anche il significato di 'oste' e 'bettoliere' oppure di 'vendemmiatore'². Questi due ultimi significati mi sembrano però qui esclusi. Infatti le bettole o osterie dei templi, semmai si avevano simili locali di vendita nei recinti dei templi hittiti, non servivano certamente al dio, ma erano destinate alla vendita dei vini o di altre bevande, prodotte dalle vigne e così via del tempio, ai privati, come al giorno d'oggi in certi conventi cristiani si vendono in spacci speciali liquori e vini, di solito squisiti, delle vigne convenzionali. Quanto ai vendemmiatori, questi non abitavano nel tem-

¹ Sul sacrificio presso gli Hittiti v. Furlani, *Religione*, 292-346.

² Sturtevant, *A Hittite glossary*, Second Edition, Philadelphia 1936, 160.

pio e non erano suoi addetti nel vero senso della parola e perciò qui non possono entrare in discussione. Il termine in questione dovrebbe quindi designare proprio i cantinieri.

8) Col termine di cucinieri, EN.MEŠ UTÚL, XIV, 55, 66; XIX, 79, sono chiamati tutti coloro che avevano a che fare cogli UTÚL ossia colle marmitte, colle pignatte e colle teglie del tempio, insomma colla cucina. EN.MEŠ UTÚL vuol dire veramente 'signori della marmitta'. Nei templi mesopotamici e hittiti erano vaste cucine che preparavano i cibi destinati alla tavola del dio. Gli dèi mesopotamici e micrasiatici erano di gusto molto raffinato ed esigevano vivande preparate secondo i dettami della cucina sacra. Essi non mangiavano cibi appena cotti e non si contentavano di carni crude o di animali appena sgozzati, ma tutto doveva corrispondere a quanto di meglio sapeva produrre l'arte culinaria di quei tempi. L'attività degli addetti alle cucine era protetta da severissimi interdetti concernenti la loro purezza cultuale, come emerge dagli articoli II e XIV.

9) Tra i cucinieri emergono i cuochi, (LÚ) MU, XIV, 56. Cuciniere è dunque termine più vasto di quello di cuoco.

10) I panettieri, (LÚ) NINDA.DÙ.DÙ, II, 14, 18; XIV, 56. L'ideogramma sumero col quale gli Hittiti usavano scrivere il loro nome significa letteralmente 'produttori di pane'. I pani erano un elemento sacrificale assolutamente indispensabile. Anzi, chi non poteva offrire al dio un pasto con molte portate si doveva limitare a dargli un pane e un boccale di birra. Si può dire che senza pane non si aveva sacrificio presso gli Hittiti. Anche l'attività dei panettieri o fornai sacri hittiti era difesa da parecchi interdetti di purità rituale dei quali discorrono gli articoli II e XIV del nostro testo.

Questi erano gli addetti al tempio nel senso esatto della parola. Ma il testo menziona ancora alcune classi di persone che servivano il tempio fuori del recinto sacro. Questi erano i contadini, i mandriani e i pastori. Tanto in Mesopotamia quanto presso gli Hittiti, ed anche tra le altre nazioni dell'Oriente antico, segnatamente in Egitto, i templi erano proprietari di molto terreno coltivato, le cui rendite erano destinate al mantenimento del dio, dei suoi servi, cioè sacerdoti ed addetti, in parte legati all'amministrazione templaria mediante altri contratti di conduzione e loca-

zione, e il bestiame era affidato alle cure di mandriani e pastori. Il nostro testo fa menzione appunto dei contadini, dei mandriani e dei pastori del tempio ossia del dio.

11) I contadini, XV, 3, 16, 19, 79. Il loro nome è espresso dall'ideogramma sumero (LÚ) APIN. LAL, che vorrebbe dire 'uomo dell'aratro'. Il termine significa dunque anzitutto l'aratore e poi anche il contadino in genere, il quale va distinto dall'allevatore del bestiame e dal pastore.

12) I mandriani, XVIII, 34; XIX, 58, 61, 80. Il compito di questa categoria di addetti al servizio del tempio è designato chiaramente dall'ideogramma col quale è scritto il loro nome. (LÚ) SIPAD GUD vuol dire 'pastore del bove'. Essi sono dunque i pastori del bestiame grosso.

13) I pastori, XVIII, 34, 58, 80, invece sono i guardiani del bestiame minuto, in modo speciale delle pecore. Perciò il loro ideogramma dice (LÚ) SIPAD UDU, 'pastore delle pecore'.

Queste sono le persone direttamente o indirettamente addette ai templi hittiti, alle quali il nostro testo detta norme — bisognerebbe dire veramente *alcune* norme — per il loro comportamento e per la loro attività.

* * *

Purità rituale dei panettieri.

Dell'articolo I non restano che poche parole di alcune righe mutile¹. Passiamo perciò all'articolo II, che tratta della purità fisica e cultuale dei panettieri del tempio. Le norme dettate a questo proposito dal testo, II, 14-20, sono seguite da una lunga disquisizione sui rapporti tra il dio e l'uomo, la quale abbraccia anche tutto l'articolo III. Le righe 14-20 dell'articolo II hanno un doppione nelle righe 55-62 dell'articolo XIV. Di questa disquisizione di carattere generale parlerò più avanti.

L'articolo stabilisce anzitutto, rivolgendosi a coloro che preparono ogni giorno il pane per gli dèi, vale a dire il pane che va

¹ Da quanto si legge ancora resulta che l'articolo aveva per argomento la fabbricazione del pane quotidiano. Ve ne era di grandezze diverse. Il pane quotidiano poteva esser fatto con una manciata o due manciate di farina. L'argomento di questo articolo è dunque simile a quello dell'articolo seguente.

offerto agli dèi ogni giorno nei sacrifici regolari ossia nei pasti quotidiani, forse quattro di numero, come in Babilonia, di essere puri, *pár-ku-wa-iš*, 14, e di essere ben lavati e puliti, 15. Inoltre essi non devono avere i capelli lunghi oppure non devono avere capelli affatto — il significato della frase è in questo punto incerto — e devono tagliarsi le unghie, 16. Inoltre devono vestire soltanto abiti puri e netti. Se i panettieri non sono puri come lo prescrivono queste norme non possono fare il pane per le divinità, 17. Chi non obbedisce a queste norme dimostra di non avere il riguardo necessario per il dio e per i suoi comandi e di non essere adatto quindi a questa bisogna, 17. In Sumeria alcuni sacerdoti erano nudi o coperti soltanto parzialmente da qualche leggero vestito e avevano il capo rasato quando eseguivano la cerimonia del sacrificio. È probabile che anche presso gli Hittiti si imponesse per lo meno ai panettieri del tempio di radersi del tutto i capelli per non render impuro il pane destinato agli dèi con qualche cappello che cadesse nella pasta durante la lavorazione. È noto che presso gli Hittiti, ed anche presso i Mesopotamici, i capelli erano riguardati quale cosa impura, che può render impura per esempio l'acqua che il re ha da bere¹ o che si lascia volentieri al nemico. L'osservazione della r. 17 andava certamente ripetuta anche per tutti gli altri addetti ai templi: l'infrazione alle norme del diritto sacro dinota una mente poco riguardosa verso la maestà divina, e chi infrange le leggi divine non è dunque adatto a servire gli dèi nei loro templi².

Non soltanto però le persone che preparano il pane devono esser fisicamente e religiosamente pure, ma lo deve essere anche il locale o la casa, che fa naturalmente parte del tempio, nella quale avviene la lavorazione del pane. Sarà cioè necessario spazzare accuratamente il pavimento del locale e poi spruzzare tanto il suolo quanto le pareti con acqua santa, 18. Il testo fa qui uso di due parole per 'spazzare' e 'spruzzare' dal significato ancora incerto³, ma

¹ Furlani, *Religione*, 235. Le disposizioni del nostro testo riguardanti la purezza dei panettieri vanno confrontate con quelle dello scritto KUB, XIII, 3, da me riassunto in *Religione*, 233-235. Esso concerne il re e non i sacerdoti.

² Per l'interpretazione di questa riga si v. inoltre più avanti alle pp. 127-128.

³ *Sa-an-ja-an* e *jur-nu-wa-an*. Gli stessi significati per i due termini lo Sturtevant dà in *Glossary*, 52 e 132, riferendosi alle deduzioni dell'Ebeloff.

in vista del fatto che in Mesopotamia prima di offrire al dio il sacrificio il suolo andava spazzato e spruzzato con acqua benedetta¹ dobbiamo ritenere che questo sia il loro significato esatto. Il locale potrebbe contrarre impurità per il contatto con qualche animale immondo, come sarebbero i cani e i maiali. Perciò si starà bene attenti acchè nessun maiale o nessun cane si avvicini alla 'porta del luogo del (pane) spezzato', 20. Perchè qui si specifichi che si tratta proprio del pane spezzato, cioè del pane in briciole, non sappiamo. Agli dèi si dava da mangiare anche pane in briciole².

Qui comincia la lunga esposizione dei rapporti tra il dio e l'uomo che si estende anche a tutto l'articolo III. Ne parlerò distesamente a parte verso la fine di questo lavoro.

L'articolo XIV contiene nelle righe 58-62 un doppione delle righe 14-20 dell'articolo II. I due testi combinano molto tra loro, non però anche nei singoli termini. Non può trattarsi dunque dello stesso testo, inserito dall'autore dello scritto in due luoghi diversi, ma piuttosto dello stesso contenuto espresso in modo, in qualche particolare, diverso. Nella r. 58 si accenna non soltanto al pane ordinario NINDA *harši* — quest'ultimo termine è la parola hittita per l'ideogramma sumero KUR₄.RA, che ricorre invece nella r. 14 di II — ma anche al vaso *išpantuzzi* ossia al vaso di libazione³, che non è invece menzionato nell'art. II. Comunque, nella r. 59 il testo parla soltanto del 'pane spezzato' e stabilisce che il suo posto deve esser spazzato e spruzzato e che nessun cane o maiale deve 'aprire la porta'. Nella r. 61 si aggiunge: 'voi dovete esser lavati e mettete vestiti netti'. Nella riga seguente il testo ingiunge loro di tagliarsi i capelli e le unghie. In fondo dunque i due testi sono del tutto paralleli per quanto concerne le norme che statuiscono.

Purità degli arnesi di cucina.

Lo stesso articolo XIV prosegue in materia di purità religiosa e detta norme per la purità degli arnesi di cucina, 64-67. Le per-

¹ Furlani, *Sacrificio*, 349.

² Furlani, *Religione*, 298. Si avevano ancora altre specie di pane destinato agli dèi.

³ Furlani, *Religione*, 295.

sone in causa sono gli addetti alla cucina, EN UTÚL, 66, del tempio. Se un maiale o un cane insudicia¹ arnesi di legno o di asfalto della cucina i cucinieri devono gettarli via. Se non li gettano via, ma danno da mangiare agli dèi proprio in questi vasi sporchi, essi dèi daranno loro da mangiare e bere urina e sterco, 64-67. Non sappiamo se lo sterco e l'urina, che dovrà mangiare il cuciniere che avrà trasgredito a questa norma, si riferiscono a questo mondo oppure alla vita nell'al di là. Siccome, secondo la dottrina babilonese e assira, tutti i defunti, anche quelli che hanno menato una vita esemplare, mangiano sterco e bevono urina nell'*arallū*², e simile sarà stata, con grande probabilità, anche la dottrina hittita sulla vita futura, è molto probabile che il testo intenda dire che in punizione della trasgressione gli dèi infliggeranno al colpevole una vita molto grama e abietta, da povero, ancora prima della sua morte. Egli diventerà così povero e misero da esser costretto a bere urina e mangiar sterco. Se invece questo genere di punizione si riferisse alla vita dopo morte, nell'al di là, avremmo in questo passo la conferma che anche secondo gli Hittiti la vita nell'inferno era alquanto grama e l'uomo in punizione dei suoi falli doveva contentarsi di sterco per suo cibo e di urina per sua bevanda. Questa punizione è nel nostro caso una vera pena del talione: il cuciniere ha fatto mangiare e bere agli dèi sterco e urina, ebbene, gli dèi faranno mangiare anche a lui le stesse cose.

Impurità derivante dal coito.

Nello stesso articolo XIV il testo prosegue con una nuova norma riguardante la purità dei sacerdoti, dopo il coito questa volta, 68-83. Non vi si fa bensì menzione espressamente del sacerdote del dio, ma il testo dice 'quando eseguisce un rito', ūklaš, 'degli dèi (e) offre al dio da mangiare e da bere', 69³. Soltanto un

¹ Il testo dice *an-da ū-a-li-qa*, che potrebbe avere il valore di toccare, almeno secondo il Sommer, citato dallo Sturtevant, *Chrestomathy*, 173, 3, 165. Basta già il contatto con una cosa impura per contrarre impurità.

² Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna, 1929, 340.

³ ūklaš è termine tecnico hittita per 'rito, cerimonia', Furlani, *Religione*, 161, ma non sappiamo quale rito specifico s'intendesse designare con questa parola. Lo stesso termine ricorre ancora in XI, 21 e XVIII, 36.

sacerdote poteva dare al dio un sacrificio durante un rito religioso¹. Il testo intende parlare dunque proprio dei sacerdoti.

Il testo in qualche punto non è molto chiaro, ma il senso delle norme dovrebbe essere su per giù il seguente. La riga 68 statuisce che un sacerdote può giacere con una donna senz'altro dopo aver eseguito il rito². Però dopo il coito egli non può senz'altro riprendere le sue funzioni nel tempio. Col coito egli contrae impurità e prima di avvicinare di nuovo la divinità deve purificarsi, per togliersi da dosso tutto ciò che il coito gli ha trasmesso d'impuro. Alla mattina, prima di arrivare al tempio, egli deve fare un bagno, appena spunta il sole, e poi recarsi al tempio senza indugio, per essere pronto all'offerta del primo pasto giornaliero della divinità³, 71-72. Se egli non fa così, trascura dunque di prendere un bagno oppure non arriva in tempo per il primo sacrificio, commette un peccato, *wašṭul*, 73.

Se poi egli deliberatamente, senza dover cedere a forza maggiore⁴, non fa il bagno ma si presenta al tempio in istato d'impurità e così offre al dio il pasto, ossia il pane e la bevanda, e quindi rende impuri gli elementi sacrificali, la pena sancita per questa gravissima trasgressione è quella di morte, 78-83.

L'articolo stabilisce ancora che, se dopo il coito i superiori del sacerdote, i quali senza dubbio subodorano qualche cosa di anomale, lo interrogano e lo premono con domande inquisitorie⁵, il colpevole, il quale cioè non ha fatto il bagno prescritto, deve rispondere la verità, 75-76. Se egli però non osasse dire la verità

¹ Può offrire un sacrificio anche il re, ma in quanto è sacerdote.

² Bisognerebbe sapere quale esatta determinazione temporale implichi in questa riga la preposizione *mah̄an*, che vale 'se, quando, subito dopo che'. Siccome non lo sappiamo, il significato della riga è alquanto incerto. Lo Sturtevant fa dire al testo che il sacerdote può andare dalla donna ritualmente puro come esce dalla cerimonia.

³ 'Quando il dio mangia', dice il testo.

⁴ Questa è una mia aggiunta esplicativa, che dovrebbe esser esatta, ma non ne sono assolutamente certo. Il testo dice *še-ik-kán-tí-it-ma ZI-it*, 'con animo sciente', ma che lo Sturtevant rende con *malice*, 161, o *with knowing will*, 173, probabilmente andando oltre le intenzioni dell'ignoto autore. Si v. più giù alla p. 128. Comunque, varie cose in tutto questo passo sono dubbie.

⁵ *Ta-ma-aṣ-zi*, dal significato incerto, si cfr. Sturtevant, *Glossary*, 149, il quale basandosi su deduzioni proprie e di altri studiosi annota i valori di 'premere, opprimere, rinchiudere', cioè mettere in prigione. Naturalmente allo scopo di fargli confessare quanto ha fatto.

ai suoi superiori, non avesse dunque il coraggio di confessare il suo peccato ai suoi superiori, egli può dire come stanno le cose almeno a qualcuno dei suoi compagni, 78. Mi sembra che colla confessione ai suoi superiori o anche magari soltanto ai suoi compagni egli si libera in certo senso dall'impurità contratta col coito¹. Ho detto in certo senso, perchè la liberazione non sembra essere completa e totale. Infatti la legge stabilisce che anche in questo caso egli deve purificarsi mediante un bagno, 77. Ma un certo effetto liberatorio o purificatorio la partecipazione di ciò che è accaduto ai superiori o ai suoi compagni ha certamente. Può darsi il caso che qualcuno dei suoi compagni sappia che egli ha avuto rapporti carnali durante la notte con una donna e per un senso di pietà verso il suo amico non osi denunciarlo ai superiori, 81-82. Questo dimostra che i sacerdoti sono obbligati a denunciare ai loro superiori le trasgressioni dei compagni delle quali venissero a conoscenza. Se dunque il suo compagno nasconde quanto ha appreso e con tutto ciò il fatto diviene poi pubblico, tutti e due, il trasgressore principale e il suo compagno che ha tacito, sono passibili della pena di morte, 83.

Dalle righe 73-77 si potrebbe forse dedurre che i sacerdoti che durante la notte avevano avuto rapporti con qualche donna erano obbligati a farlo sapere alla mattina ai loro superiori, anche se questi non facevano loro delle domande in merito. Potrebbe darsi quindi che ogni mattina i sacerdoti — e forse anche gli altri addetti ai templi — dovessero annunciarsi a rapporto presso i superiori e comunicare loro tutte le circostanze accadute durante la notte atte a menomare la loro purità rituale. Così si poteva poi esser certi di esser in grado di eliminare mediante un bagno le conseguenze della polluzione. Dalla riga 75 emerge che i superiori investigavano severamente tutto ciò che il sacerdote aveva fatto fuori del tempio, ma che talvolta accadeva che il sacerdote, che aveva contratto polluzione, per un motivo o per l'altro non osava dire ciò che era accaduto. Con tutto ciò egli era obbligato a fare naturalmente il bagno, poichè questo era l'essenziale: eliminare mediante questo atto eminentemente lustratorio le conseguenze della polluzione.

¹ Sull'effetto liberatorio della confessione rimando ai tre volumi pubblicati recentemente da R. Pettazzoni su *La confessione dei peccati*, Bologna 1929, 1935 e 1936, nonché Furlani, *Religione*, 359-360.

La confessione, o meglio la pubblicazione, del coito o di qualche altro atto pollutorio non era indispensabile. Ho detto pubblicazione, perchè di confessione non si può veramente parlare che quando si tratta di un peccato. Ma il coito di un sacerdote con una donna non costituiva peccato, *waštul*. Il peccato sorgeva solo quando il sacerdote dopo il coito non faceva il bagno prescritto. Certamente, era opportuno parlare della cosa ai superiori o almeno ai compagni, perchè così anzitutto non si poteva dimenticare di fare il bagno e poi la comunicazione o pubblicazione del coito aveva un certo effetto liberatorio. L'omissione consapevole e senza motivo apparente del bagno costituiva una trasgressione gravissima.

Non posso far a meno di rilevare che secondo questa norma del diritto sacro chi commette un peccato con piena coscienza, senza nessuna attenuante, va punito più severamente di colui che lo commette in modo diverso.

Un accenno al coito si trova ancora nell'art. X, che tratta della guardia del tempio durante la notte. Nelle righe 82 e 83 si dice che gli addetti al tempio, quando non siano destinati per quella notte alla guardia nel tempio stesso, possono scendere alla sera in città, e là mangiare e bere e anche avere rapporti con donne. Nello stesso articolo la r. 15 stabilisce bensì che nessuno debba passare la notte nella sua casa con sua moglie, ma questo divieto si riferisce a quegli addetti al tempio e sacerdoti che sono destinati alla guardia del tempio. Si capisce quindi che se un addetto invece di stare nei locali a fare la guardia, scende in città per passarvi la notte in casa propria, commette una gravissima trasgressione ed è passibile della pena di morte, 16.

Passiamo ora a quegli articoli che direttamente o indirettamente hanno attinenza col sacrificio.

Quando non si offre tutto il sacrificio.

L'art. IV comincia con una lunga lista di feste, EZEN, del dio, che è la più lunga lista di feste hittite che per ora si conosca¹. Se ne enumerano ben diciotto. L'ideogramma sumero per festa

¹ Sulle feste nella religione degli Hittiti v. Furlani, Religione, 243-258.

EZEN (o EZENxSE)¹ è seguito da una parola determinativa che ci dà il titolo della festa. In alcuni casi tale nome è hittita e di etimologia ancora ignota. Le feste sono le seguenti:

Festa del mese. Il nome è scritto coll'ideogramma sumero ITU.KAM per mese.

Festa dell'anno. L'ideogramma del nome di questa festa è sumero-accàdo: MU-TI.

Festa di *ayali*. La parola *ayali*, se è hittita, potrebbe essere un dativo. Se è invece un ideogramma accàdo, andrebbe tradotta con 'del montone', Sturtevant, *Chrestomathy*, 169. *Ayali* hittita dovrebbe avere il significato di qualche divisione del tempo, poichè questa festa è menzionata tra l'anno e l'autunno. Se è parola hitita, il nominativo dovrebbe suonare *ayalaš*. Si cfr. Sommer, *Aḥhijavā-Urkunden*, 50.

Festa dell'autunno, *zenandaš*.

Festa della primavera, *hamešhandāš*.

Festa del tuono, *tethešnāš*.

Festa della pioggia, *biyarāš*².

Festa di *pūdahāš*. Il significato di questa parola è ignoto.

Festa di *išuwāš*. Anche di questo termine non conosciamo il significato. Potrebbe darsi che abbia il significato di 'recinto per gli animali, il bestiame', Sturtevant, *Glossary*, 65.

Festa di *išalāš*. Significato ignoto.

Festa di *BI-IB-RI*, del Corno da bere. *BIBRI* è il genitivo della parola accada *bibru*, che qui funge da ideogramma per un termine hittita ignoto. *Bibru* ha probabilmente il significato di 'corno da bere', e dinota comunque un oggetto, sembra, d'argento. Questo oggetto è senza dubbio un arnese sacro del quale si fa uso nelle ceremonie religiose³. È quindi probabile che i termini delle feste precedenti dinotino pure oggetti o arnesi del culto.

Feste dei Sacerdoti santi, *šuppayāš* (LÚ)SANGA-aš. Vi erano delle feste religiose presso gli Hittiti dedicate alle tre più impor-

¹ L'ideogramma per 'festa' in uso presso gli Hittiti non è veramente del tutto identico a quello che troviamo presso i Sumeri e i Babilonesi, Furlani, *Religione*, 244.

² Secondo lo Sturtevant *hi-ya-ra-aš*, 169, 1, 40, sarebbe un nominativo, e la nostra interpretazione non sarebbe quindi possibile.

³ C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, Heidelberg 1926, 88: 'oggetto d'argento (*kaspu*)'.

tanti gerarchie di sacerdoti. Quella in parola porta il nome della prima classe di sacerdoti, dei SANGA¹.

Feste delle Vecchie, (LÚ.MEŠ) SÚ.GI. L'ideogramma dice veramente Vecchi, ma nei testi hittiti ricorre tante volte il nome delle Vecchie, che erano sacerdotesse, che bisogna assumere un errore, per sbadataggine, dell'autore o meglio del copiatore, il quale invece di SAL ha scritto LÚ nel determinativo di SÚ.GI².

Feste delle Madri del Dio, AMA DINGIR-LIM. Le Madri del Dio erano una categoria di sacerdotesse.

Festa di *dahiš*. Il significato del termine è ignoto.

Feste degli Uomini dell'Oriente, LÚ.MEŠ ú-pa-ti-ya-aš. Non sappiamo chi fossero gli Uomini dell'Oriente, Sturtevant, *Glossary*, 169, forse una classe di sacerdoti.

Feste di *pūlaš*. Se *pūlaš* sta per *pullaš*, dovrebbe trattarsi di una specie di vaso, pur mancando il determinativo DUG, che gli Hittiti solevano premettere ai nomi di vasi, Sturtevant, *Glossary*, 126.

Festa di *haṛatar*. Termine dal significato ignoto.

Infine il testo chiude questa lista di feste specifiche coll'osservazione generale 'quali che siano feste per Ḫattušaš', intendendo con ciò tutte le feste che si celebrano per la città dell'impero e per l'impero stesso, feste nazionali insomma, 45³.

Durante queste feste si fanno agli dèi parecchi sacrifici, si offrono cioè alle divinità parecchi pasti, che constano di bovi, peccore, pane, birra e vino, 46. Se dunque gli addetti al tempio non celebrano queste feste con tutti gli elementi or ora ricordati, senza omettere nessuno, e defraudano quindi, sottraendo qualche elemento, la divinità, facendosi consegnare magari del denaro da colui nel cui interesse le feste sono celebrate e facendogli così risparmiare qualche grosso importo (guadagnano in questo caso tanto colui che fa celebrare la festa quanto il sacerdote o addetto che si presta a questo imbroglio), essi mancano di riguardo e rispetto alla divinità e ne pagheranno conseguentemente il fio. Il testo non indica esattamente la pena. Non è lecito dunque dare

¹ Sui SANGA v. Furlani, *Religione*, 381-383.

² Sulle mansioni delle Vecchie cfr. Furlani, *Religione*, 385.

³ È certo che il nostro testo si riferisce anzitutto ai sacerdoti della capitale, poiché questo non è il solo luogo in cui si faccia menzione di Ḫattušaš.

agli dèi, per quanto riguarda i pasti, meno di quanto la legge sacra stabilisce per i sacrifici durante le grandi feste nazionali. Per dire che gli addetti accettano denari il testo si serve dell'espressione 'se fate (o prendete) commercio', Sturtevant, *Glossary*, 42. Il Götze, *Language*, XI, 268, vede in *happar* il termine per 'prezzo', *purchase money*. Il mercimonio cogli elementi sacrificali è dunque proibito. Anche altri articoli parlano a lungo del commercio che gli addetti al tempio facevano colle cose sacre. Questo significa che i sacerdoti hittiti non erano proprio stinchi di santi e cercavano spesso di trarre guadagni illeciti dalla loro professione. Della frase 'mancare di riguardo' o 'rispetto' alla divinità parlo più avanti¹.

Nell'art. XII, dedicato agli alterchi e alle ubbriacature che avvenissero nel tempio, si raccomanda di nuovo di celebrare le feste cogli elementi sacrificali completi, coi bovi, le pecore, il pane e la birra destinati e preparati per la festa, anzi il testo inculca di non omettere neppure il pane sottile², 39-40. Un sacrificio incompleto non è un vero sacrificio e costituisce una vera offesa per la divinità. Commette perciò un grave peccato colui che non fa la festa con tutti gli elementi richiesti. La festa non può avere il benefico effetto che il celebrante si riprometteva e perciò va ripetuta, 42. Il testo adopera per il concetto di elemento sacrificale o elementi sacrificali destinati o stabiliti e preparati quindi per una festa la frase *šarā tiyanda*, che vorrebbe dire letteralmente 'posto sopra', *set up*. Nella r. 41 il testo dice perciò EZEN *ša-ra-a ti-ya-an-da-an*, 'la festa preparata' (del tutto, completamente). È molto verosimile che la frase hittita *šarā day-* corrisponda al verbo accàdo *šakānu*, 'porre, fare, preparare'. In IV, 47, perciò le parole *hu-ma-an-da-az ša-ra-a ti-ya-an-ta-aš* hanno il valore di 'tutto ciò che (per la festa) è destinato, preparato'. In V, 50, *ša-ra-a ti-ya-an-da* vuol dire 'ciò che è destinato e preparato (per la festa ossia il sacrificio durante la festa)'. In XII, 39, si dice che 'egli celebra la festa preparata coi bovi, le pecore, il pane, la birra', EZEN

¹ Osservo però già fin d'ora che lo Sturtevant, 151, traduce il verbo in questione con *to fall short of the desire of the god*. Il testo dice *wa-ak-ši-ya-nu-ut-te-ni*.

² NINDA SIG, cfr. Furlani, *Religione*, 298. Il pane sottile sarà forse una specie di pizza ed era dunque indispensabile.

QA-DU GUD UDU NINDA KAŠ ša-ra-a ti-ya-an-da-an¹. Díremo dunque che ciò che è *šarā tiyanda* comprende gli elementi del sacrificio, cioè quelle cose che sono state destinate a questo o quel sacrificio che ha da esser fatto durante questa o quella festa e non quelle cose che vanno fornite in genere al tempio e che possono anche non esser affatto destinate ai pasti della divinità, ma possono servire ad altri scopi meno sacri, ma pur sempre in intimo nesso colla vita del tempio. Questo significato della frase discussa va tenuto bene in mente: più avanti avremo a che fare anche con quelle cose che sono destinate in genere al tempio, senza che si possa dire che sono già destinate proprio alla tavola del dio. Dal confronto delle frasi adoperate dal nostro testo per designare da un lato gli elementi sacrificali e dall' altro gli altri oggetti dall'accezione più larga ci resulterà però che l'autore del testo non è sempre molto esatto nella sua terminologia e spesso usa anche modi di dire comuni. Ciò che egli intende dire in ogni singolo caso non si può perciò rilevare che dal contesto².

Anche l'art. VI si occupa, nelle righe 60-66, del caso che qualcuno non dia al dio tutto il pane, la birra, e il vino per il sacrificio. La r. 60 prescrive di portare nella casa del dio, cioè nel tempio, il pane, la birra e il vino completi, e che nessuno ometta di fare ciò, lasci cioè fuori del tempio qualcuno di questi elementi, senza dubbio coll'intenzione di appropriarsene, 61. Si fa menzione a questo proposito tanto del pane ordinario, *NINDA KUR₄*, RA quanto del pane sottile, *NINDA SIG*, 61. Nessuno deve

¹ Su questo modo di dire si cfr. Sturtevant, *Glossary*, 147.

² Il nostro testo si serve in proposito delle frasi seguenti: 'portare nel tempio', VI, 60; 'portare al dio', XV, 3 e XIX, 57; 'portare davanti al dio', XVIII, 48; 'portare dentro al dio', XIX, 60; 'portare da mangiare al dio', VII, 12; 'dedicare al dio', VI, 62; 'dar da mangiare e bere al dio', XIV, 68, 69, 70; 'al tempo del pasto degli dèi', XIV, 72; 'togliere dalla bocca del dio', VII, 23; 'prendre via dagli occhi del dio', VII, 27. Queste due ultime frasi sono negative. Come ho già osservato, il senso esatto di ciascuna di queste frasi emerge dal contesto e soltanto dal contesto. Sarebbe erroneo credere, a titolo d'esempio, che 'portare nel tempio' voglia sempre dire 'dare in vero e buono sacrificio al dio'. Neanche presso gli antichi Mesopotamici 'porre davanti al dio qualcosa' voleva sempre dire fargli un vero sacrificio, ma si ponevano davanti alla divinità anche cose che non erano in ultima analisi destinate al dio stesso, cfr. Furlani, *Sacrificio*, 281, n. 4.

poi versare dal calice o dal vaso di libazione del dio, vino o birra per se stesso, ma tutto va offerto alla divinità¹, 62. Potrebbe darsi però che qualcuno avesse preso qualcosa degli elementi sacrificali senza che il sacerdote sacrificante se ne fosse accorto. In questo caso il testo gli prescrive di lanciare, quando sacrifica gli elementi al dio, una maledizione contro colui che si fosse impossessato di qualche cosa, dicendo così: 'qualsiasi persona abbia preso alcunchè del tuo pane ordinario divino o dal vaso di libazione, che il dio, il mio signore, a sua volta lo distrugga e ribalti la sua casa'. Per significare gli elementi del sacrificio il testo si serve nel nostro passo della frase 'portare il pane, la birra e il vino nel tempio'. Sono d'avviso che si tratti qui proprio degli elementi sacrificali e non soltanto del pane, della birra e del vino che andavano forniti al tempio e dai quali i sacerdoti potevano prelevare gli elementi².

Diremo dunque che secondo l'art. VI tutto il pane, tutta la birra e tutto il vino destinati al sacrificio vanno offerti alla divinità e che nessuno deve trattenerli alcunchè. Se qualcuno si appropria alcunchè degli elementi, subirà per lo meno, secondo il nostro articolo, gli effetti di una forte maledizione lanciatagli contro dal sacerdote sacrificatore.

Chi può mangiare gli elementi sacrificali.

Lo stesso art. VI contiene alcune importantissime norme sulla sorte riserbata agli elementi sacrificali dopo che siano stati offerti alla divinità, siano stati dunque posti sul tavolo sacrificale e la divinità ne abbia gustato in modo misterioso bensì ed inspiegabile agli uomini, ma non perciò meno reale ed effettivo³. Le righe 1-4 dicono così: 'Se potete mangiare e bere in quel giorno tutto, mangiatelo e bevetelo; se però non potete, mangiatelo e bevetelo per

¹ È molto verosimile che queste parole vadano prese in senso figurato, cioè che nessuno debba prendere le bevande destinate al dio.

² Si osservi la diffidenza che il testo dimostra verso i sacerdoti. Erano noti, pare, i sacerdoti di Hatti per la poca scrupolosità nel distinguere ciò che era loro da ciò che apparteneva al dio. Più giù c'imbarteremo di nuovo nella stessa disposizione verso i fornitori di bestiame e frutta al tempio.

³ Si v. in argomento Furlani, *Sacrificio*, 286.

tre giorni¹, e fatelo mangiare e bere anche alle vostre mogli, ai vostri figli e alla vostra servitù'.

Che qui il testo continua a parlare degli elementi sacrificali, dei quali ha discorso nelle righe precedenti da noi or ora addotte, non mi pare che si possa mettere in dubbio. Si tratta ancor sempre dunque degli elementi, offerti al dio sul tavolo sacrificale. Sulla sorte delle cose mangereccie e delle bevande offerte alla divinità nessun testo babilonese o assiro in caratteri cuneiformi parla in termini chiari ed inequivocabili, cosicchè finora siamo quasi del tutto al buio su ciò che in Mesopotamia succedeva cogli elementi del sacrificio dopo che gli dèi ne avevano gustato². Questa disposizione del diritto canonico hittita non ci lascia in dubbio alcuno sulla sorte degli elementi presso gli Hittiti: i sacerdoti li mangiavano, e non soltanto i sacerdoti stessi ma anche le loro famiglie, ossia le mogli, i figli e la loro servitù. Cadrebbe certamente in errore chi volesse vedere però in queste consumazioni degli elementi sacrificali qualche banchetto sacro o qualche cosa di simile. Il testo non accenna minimamente ad un supposto carattere sacro di tali pasti. Esso permette ai sacerdoti di consumare gli elementi completamente nel giorno stesso in cui sono stati offerti alla divinità oppure di continuare a consumarli per tre giorni in tutto³. È chiaro che, dopo passati i tre giorni, i sacerdoti non devono più gustarne. Per quale motivo sia proibito loro di mangiare gli elementi dopo tre giorni dal sacrificio non sappiamo. Le carni non saranno state certamente più mangiabili, ma erano certamente ancora bevibili le bevande.

Erano però soltanto i sacerdoti del tempio autorizzati a mangiare gli elementi. Infatti la riga seguente, 5, proibisce alle altre persone di 'aprire la porta degli dèi'⁴. Questa frase non può significare in questo contesto altro che 'gustare' o 'consumare gli

¹ Il testo scrive ideograficamente *I-NA UD III. KAM*, che potrebbe valere anche 'nel terzo giorno'. Ma questa interpretazione è esclusa dal contesto.

² V. Furlani, *Sacrificio*, 285-287.

³ In altre religioni antiche gli elementi, dopo gustati e consumati dalla divinità, venivano o bruciati o sotterrati o dati ai poveri e così via oppure erano i sacerdoti a mangiarli.

⁴ SA DINGIR.MES-ma (GIS) *ká-ta-lu-u-zí li-e-pít ta-ma-iš ìar-ra-at-ta*.

elementi sacrificali' ossia mangiare dalla tavola del dio, consumare ciò che il dio non ha del tutto mangiato del suo pasto. Il consumatore non è in questo caso vero commensale del dio, poichè non si asside al tavolo della divinità in compagnia di questa¹, ma consuma ciò che il dio ha lasciato, gli avanzi del pasto divino.

Vi deve esser stata però tra gli Hittiti una certa categoria di cittadini che non sappiamo ancora come si chiamasse e chi veramente fosse, la quale godeva di un importante privilegio. Questo consisteva nel poter mangiare gli avanzi della tavola del dio, come facevano dunque i sacerdoti. Nell'art. VI è contemplato appunto questo caso. 'Se un Ú-BA-RUM, — termine accado che funge qui da ideogramma e ha il significato di "cittadino" — viene da qualcuno ed ha il privilegio di salire al tempio ed apre anche la porta del re, che questo si conduca su (nel tempio) e che mangi e beva!'. Vi erano dunque tra gli Hittiti dei cittadini che godevano il privilegio di poter mangiare gli elementi sacrificali dopo che questi erano stati offerti alla divinità, cittadini i quali avevano ancora un altro privilegio importantissimo, quello cioè di mangiare i rimesugli della tavola del re². Infatti la frase 'aprire la porta del dio' o 'aprire la porta del re' in questo articolo riveste il significato di 'mangiare dalla tavola del dio' o 'del re'. Lo stesso significato specifico ha in questo contesto anche il modo di dire 'salire al tempio'. Questo privilegio era concesso naturalmente dal re. Il cittadino che può vantarsi di godere questo diritto può dun-

¹ Che colui che offre un sacrificio al dio non è suo commensale si vede da vari rilievi hittiti e neohittiti con scene sacrificali: il sacrificante sta in piedi davanti al dio seduto di fronte al tavolo imbandito e lo serve durante il pasto, non sta dunque seduto assieme al dio allo stesso tavolo. Si v. a titolo d'esempio i due rilievi di Fraktin, Furlani, *Scene sacrificali hittite*, 319-323; *Religione*, 326-327. Non vi era dunque comunione di tavolo e di vitto tra il sacrificante e il dio presso gli Hittiti.

² Nell'art. 47 A delle Leggi Hittite si parla di uno cui il re dà pane della sua propria tavola. Questo privilegiato che vive a spese del re ossia mangia dalla tavola di Palazzo potrebbe essere lo stesso del quale il nostro testo dice che 'apre la porta del re'. Nelle Leggi Hittite si tratta di colui che ha avuto da parte del re campi in dono e non fa il servizio di questi. Sembra che il re concedesse questo privilegio a persone che in qualche modo si erano rese benemerite verso lui stesso o lo stato. Al giorno d'oggi gli si concederebbe una pensione sul bilancio dello stato.

que senz'altro consumare alle stesse condizioni dei sacerdoti, ossia fino a tre giorni dopo l'offerta del sacrificio, gli elementi.

La legge era molto gelosa di questo privilegio. Guai a colui che essendo straniero e non Hittita osasse gustare gli elementi sacrificali: la sua pena sarà la morte! E morrà non soltanto colui che ha mangiato, ma anche quel sacerdote o addetto al tempio che lo avesse ammesso a gustare quanto gli dèi avevano lasciato sulla loro tavola, 9-11. Commette un gravissimo furto chi in qualsiasi modo porta via agli dèi ciò che loro appartiene, furto tanto più grave in quanto si tratta della sottrazione di cose sacre, consacrate alla divinità. Non è da meravigliarsi quindi che il diritto canonico sancisca per questi casi la pena di morte.

Quando si cambiano gli elementi sacrificali.

Del cambiamento fraudolento degli elementi sacrificali trattano gli articoli VII e XIX, il primo degli elementi veri e propri, il secondo degli animali che vanno forniti in genere al tempio.

Nell'art. VII sono presi di mira tra gli elementi i bovi e le pecore¹. Se qualcuno porta qualche bove grasso o qualche pecora grassa al tempio per la tavola del dio — DINGIR-LIM-ni *a-da-an-na*, 'per il dio da mangiare', dice letteralmente il testo, e non lascia quindi alcun dubbio sulla circostanza che gli animali devono servire proprio per il pasto del dio — e qualche sacerdote o qualche altro addetto al tempio prende per sè l'animale grasso e lo sostituisce con un animale magro della stessa specie, e così defrauda il dio di quanto gli è stato destinato in pasto, la pena sarà certamente quella di morte, quantunque il testo non accenni veramente neppure alla punizione, ma ne parla esplicitamente l'art. XIX, che in parecchi tratti è parallelo all'articolo in discussione. Commette questo delitto colui che sostituisce all'animale grasso un animale magro, che, a titolo d'esempio, abbia proprio allora mattato per sè stesso, poi lo mangia, 14, oppure lo mette nella propria stalla o nel recinto oppure lo aggioga al proprio carro, 15-17, oppure pone la pecora tolta con imbroglio al dio nel suo recinto o la matta,

¹ Queste due parole sono scritte cogli ideogrammi sumeri GUD e UDU.

ed inoltre a questo punto l'articolo accenna all'animo di colui che fa questa sostituzione con una frase dal significato molto incerto¹.

Però l'articolo contempla ancora un altro caso. Può darsi che il sacerdote venda l'animale destinato al dio e intaschi il prezzo ricevuto.

Tutti questi casi diversi sono presi in considerazione dalla legge sacrale, ed in tutti è manifesta nel trasgressore della norma sacra la volontà di sottrarre al dio una parte della sua proprietà e quindi di defraudarlo. L'autore del testo rivolge a questo punto a sè stesso una domanda che esprime quasi il suo stupore che possano avvenire simili fatti abbonimevoli tra i sacerdoti, 23-24. 'Perchè mai' — dice egli — 'sottraggono essi la carne alla bocca del dio e la prendono per sè stessi oppure la danno ad altri?'. Come mai essi adducono qualche volta ancora delle scuse e dicono per esempio: 'Poichè è un dio, non dirà nulla e non ci farà nulla?', 24-25. Si vede da queste righe che l'autore conosceva molto bene la mentalità della gente e dei sacerdoti — certamente non di tutti — di allora. Quando sottraevano qualcosa al possesso del dio pensavano che questo non ridirà affatto sul loro modo di agire e che quindi non li punirà, perchè è un dio, il quale è così ricco e così misericordioso che neppure s'accorge se gli si sottrae qualche bove o qualche pecora e lascia correre trasgressioni leggere, secondo il loro modo di vedere, come queste. Questi sentimenti saranno stati certamente quelli di molti di coloro che nel modo ora descritto defraudavano la divinità. Però l'autore esprime qui la sua meraviglia per questa scusa ed esclama, rivolto al dio, 27. 'Guarda un po' quest'individuo, che ti prende via dagli occhi la tua buona carne'. Egli ammonisce ancora che l'ira del dio è lenta a venire quantunque sia forte². 'Quando però prende ed afferra il trasgressore, non lo molla più. Perciò abbiate riguardo all'animo adirato della divinità', 31. Va notato qui l'accenno che la sottra-

¹ ZI.HILA-KU-NU SIG-*m*, letteralmente 'i vostri animi sono buoni' o 'contenti' o 'soddisfatti'. Lo Sturtevant traduce invece, interpretando il passo molto liberamente, con (*if*) *your wishes (are) gratified*.

² Il testo non parla esplicitamente dell'ira della divinità, poichè dice soltanto dello ZI ossia dell'animo degli dèi, che lo Sturtevantverte con 'volontà'. ma il senso è certamente quello da me ora riferito. Sui significati dell'ideogramma sumero ZI nel nostro testo si veda più avanti.

zione avviene proprio quasi sotto il naso del dio, ed è quindi tanto più riprovevole. Inoltre non tralasceremo di rilevare l'affermazione che la punizione del dio qualche volta è lenta a venire ma una volta messa in moto non si arresta ed afferra il colpevole inesorabilmente¹.

*
* *

Nel nostro testo si trova un gruppo di articoli, dal XV al XIX, che concernono vari oggetti, che non sono elementi sacrificali nel vero senso della parola ma comunque vanno consegnati al tempio per gli usi e bisogni del tempio e degli addetti, e dei quali alcuni, se trovati adatti, possono certamente finire sulla tavola del dio. Questi articoli hanno per argomento la consegna tempestiva delle frutta al tempio, dei piccoli, e infine il divieto di cambiare gli animali da consegnare al tempio. Poichè quest'ultima disposizione è molto affine a quella dell'art. VII, da noi or ora trattato, parleremo prima dell'art. XIX, che è l'ultimo del testo.

Divieto di cambiare gli animali per il tempio.

Il divieto di questo articolo concerne i mandriani e i pastori, 58. Quando questi castrano² gli animali, 56, o meglio dopo averli castrati ed ingrassati e quindi approntati per la consegna al tempio — i mandriani e pastori sono naturalmente mandriani e pastori che lavorano per il tempio e mediante contratto si sono obbligati a fornire ogni anno nei giorni stabiliti una certa quantità di bovi e di pecore, in buono stato, determinato meglio dalle clausole del contratto, secondo certe disposizioni contrattuali che erano in voga anche nella Mesopotamia, dove la figura dell'allevatore mandriano e pastore era una figura giuridica ben nota —, essi devono portarli al tempio tali quali erano stati castrati, senza inducere³ e senza fare cambiamenti per strada, 56-60. Si capisce che

¹ Si v. anche Furlani, *Religione*, 355-356.

² *Karaš-te-ni*, è di significato incerto. Cfr. Sturtevant, *Chrestomathy*, 174, 4, 57, e *Glossary*, 53.

³ Cioè EGIR....li-e, 'non più tardi'. Inoltre il testo dice QA-TAM-MA, 'proprio così', cfr. Sturtevant, *Glossary*, 75.

anche i mandriani e pastori dei templi solevano imbrogliare le amministrazioni templarie, cambiando all'ultimo momento, proprio durante il cammino dalla stalla o dal recinto, *ha-li-ya-az a-ša-u-na-az*, 59, gli animali grassi con animali magri a proprio profitto pecunionario.

Poteva darsi il caso che il pastore cambiasse un bove o una pecora grassi con animali magri e poi vendesse i primi, facendo dunque commercio colle cose destinate al tempio, 63, oppure che egli mattasse gli animali grassi e li mangiasse e al loro posto mettesse poi animali magri, 64-65. Questa è una trasgressione capitale, punta cioè colla morte, perchè, come dice il testo, 'il pastore ha preso la carne migliore che piace tanto alle divinità'¹, 67. La legge stabilisce che si darà loro la pena di morte se il fatto è palese, diventa cioè di dominio pubblico, è manifesto a tutti e non lascia quindi nessun dubbio, 66. Nel caso però che nessuno abbia visto nulla o non abbia sentito nulla di pretesi imbrogli dei pastori e quindi in tutti i casi di forniture normali di animali da parte degli allevatori, questi devono sottomettersi al momento della consegna al tempio ad una specie di ordale, mediante il quale invocano, facendo una cerimonia con un arnese sacro² chiamato, pare, la Coppa divina di Vita, *BI-JB-RU DINGER-LIM ZI-TI*, la maledizione del dio sopra sè stessi per il caso che avessero cambiato in qualche modo qualcuno degli animali con un altro di qualità inferiore. Essi devono cioè pronunciare le seguenti parole solenni al momento della consegna: 'Se abbiamo tolto per noi stessi la miglior carne dalla bocca delle divinità e l'abbiamo presa per noi stessi oppure l'abbiamo venduta per noi stessi oppure abbiamo accettato un pagamento e preso un prezzo per noi e messo in suo luogo un animale magro, allora, tu, dio, perséguiscaci assieme alle nostre mogli e i nostri bambini, per la carne di tuo agrado', 71-77.

Sembra che le amministrazioni templarie del paese di Hatti non disponessero di organi di controllo sufficienti per sventare gli

¹ Letteralmente 'dell'animo degli déi', *DINGIR.MES-aš-kdn ZI-aš-ša-aš*. Lo Sturtevant traduce liberamente *of the gods' desire*.

² Pare che togliessero il *bibrum* dal (GIS) *ištananaš*, cioè verosimilmente da qualche portavasi o *stand*, come vede lo Sturtevant. Per *ištananaš* cfr. Sturtevant, *Glossary*, 64: egli proporrebbe anche il significato di 'altare'.

imbrogli dei loro pastori e allevatori di bestiame, se si vedevano costrette a ricorrere a queste automaledizioni, le quali saranno state efficaci soltanto fino a un certo punto, fino là dove arrivava cioè il fervore e la genuinità del sentimento religioso dei pastori stessi. Sarebbe stato molto più opportuno far controllare l'allevamento da qualche addetto al tempio, per evitare di esser ingannati e truffati da parte dei mandriani e pastori. Vedremo tra breve che invece per la coltivazione delle campagne le amministrazioni del dio avevano al proprio servizio controllori speciali.

Divieto di cambiare i manzi da lavoro del tempio.

L'art. XVII concerne un argomento affine a quello trattato nell'art. XIX. I templi avevano grande quantità di campi, che in parte facevano coltivare a grano. Era specialmente adibito all'amministrazione dei campi il granaio del tempio, il KISLAH, il quale forniva ai contadini addetti alla coltivazione anche i manzi per l'aratura, i GUD APIN.LAL, 25. I contadini non avevano affatto il diritto di vendere gli animali o di far commercio con essi. Il nostro articolo statuisce alcune norme appunto in questo argomento.

Se il contadino che ha in custodia¹ i manzi ne vende qualcuno oppure ne matta qualcuno e ne mangia la carne e, per nascondere all'amministrazione del tempio, rispettivamente al dio, come sono andate le cose, giura che l'animale è morto di debolezza oppure che era diventato pericoloso perchè rompeva le cose che incontrava oppure che era scappato oppure che un toro lo aveva infilzato, ma invece ne mangia la carne, e poi tutto diventa pubblico, egli è obbligato a rimpiazzare il manzo sottratto in tal modo alla proprietà del dio, 25-30. Sembra che anche per i contadini l'amministrazione ricorresse al giuramento di maledizione. Se tutto andava liscio per il contadino, allora egli era libero, se però le conseguenze del falso giuramento si facevano sentire in qualche modo e così a tutti era manifesta la colpa del contadino, questo era possibile della pena di morte, 32-33. Le disposizioni di questo articolo sono del tutto parallele a quelle dell'art. XIX.

¹ Il testo dice veramente KIN-te-wi, ideogramma che corrisponde all'hittita *ansiya-* col significato di 'lavorare', Sturtevant, *Glossary*, 79. Sarà da tradurre dunque: 'voi che regolate i bovi per l'aratura'.

La consegna tempestiva dei piccoli e delle frutta.

Di questo argomento tratta l'art. XVIII. Esso concerne i mandriani e i pastori del tempio, 34, e quei contadini che lavoravano negli orti dell'amministrazione templaria e dovevano fornire al tempio le frutta, segnatamente le primizie.

L'articolo menziona anzitutto l'obbligo di questi dipendenti dal tempio di fornire a questo, al tempo dei piccoli¹, nei giorni di celebrazione di qualche rito, šaklaiš, o un vitello o un agnello o un capretto o qualche altro piccolo, 34-36. Il pastore deve portare i piccoli al tempio esattamente al tempo stabilito e non deve indugiare, lasciando così il dio ad aspettare, 37-38, ciò che dimostrerebbe poco riguardo verso la divinità. I piccoli da fornire al tempio vanno recati dunque al dio tempestivamente, proprio nel giorno fissato per la consegna².

Inoltre i coltivatori degli orti del tempio devono portare al dio le primizie delle frutta³, prima che nessun altro ne gusti, 39. Essi devono darli al dio subito, senza indugiare.

Lo stesso è da dire rispetto alla bevanda che si offre al dio durante la Festa della Coppa del dio⁴. Il coltivatore deve preparare per quel giorno la bevanda, 41-42.

Se invece il contadino mangia prima le primizie delle frutta e non le porta al dio, oppure le dà in regalo al suo superiore, stima dunque il suo superiore maggiormente degno delle primizie e quindi, posponendo la divinità ad un uomo, le reca gravissima offesa, sarà passibile della pena di morte, se il suo atto è palese, 43-45. Comunque, quando il contadino porta le primizie al dio, deve dimostrare mediante una maledizione di sé stesso che si tratta proprio delle primizie, che egli non ha tenuto per sé le prime e migliori frutta. Al momento della consegna egli dirà solennemente le seguenti parole: 'Se abbiamo anzitutto preso queste pri-

¹ *Ha-aš-ša-an-na-aš me-e-hu-u-ni*. Il sostantivo *haššatar*, del quale *haššanaš* è il genitivo, vale 'parto, famiglia, parentela', Sturtevant, *Glossary*, 46.

² Il giorno esatto della consegna sarà stato stabilito nel contratto tra l'amministrazione del tempio e il contadino.

³ *Hwelpiš* ha il valore di 'primizie', Sturtevant, *Glossary*, 55, secondo le deduzioni dell'Ehelolf.

⁴ Il testo dice 'se vi è per il dio una qualsiasi festa del vaso, quando pubblicono', *Jař-pi-eš-kdn-zl*, 'il vaso'.

mizie per noi stessi oppure per i nostri superiori oppure per le nostre mogli e i nostri figli oppure per un altro uomo, abbiamo offeso l'animo degli dèi', 49-51. Dette queste parole, il contadino fa una cerimonia colla Coppa di Vita¹, 52. Se è innocente, tutto andrà bene per lui, ma se è colpevole, saranno distrutti lui stesso e tutta la sua famiglia, 53-55.

L'art. XV è un doppione quasi esatto dell'art. XVIII. Esso si rivolge ai contadini del dio, agli '(uomini) dell'aratro del dio', 3. e ingiunge loro di portare agli dèi le primizie delle frutta al tempo giusto e subito², poiché gli dèi non devono attendere, 4 e 6. Gli dèi devono avere le frutta prima che qualsiasi uomo ne abbia gustato, 5. Qualsiasi ritardo da parte del contadino costituisce un peccato, *waštul*; il testo non dice però se ciò costituisce un peccato capitale. Questo non sembra il caso, come emerge dalle righe seguenti, 7-10. Anche questo articolo prescrive l'ordale o la consultazione dell'oracolo, *a-ri-a-an-zi*, 'essi chiedono l'oracolo' o 'consultano l'oracolo', 8. E al contadino i giudici fanno come comanda il dio mediante la sua risposta oracolare, 9. In caso di colpevolezza del contadino gli impongono una multa di una mucca e dieci pecore e così rabboniscono l'animo della divinità, 10.

Nella pena questo articolo diverge alquanto dall'articolo XVIII. In quest'ultimo il trasgressore è punito colla morte, e non soltanto lui ma anche tutta la sua famiglia, persino nel caso che questa fosse del tutto innocente. La pena dell'art. XV, per lo stesso identico reato, è molto più mite e consiste in una semplice multa di una mucca e dieci pecore. Non sbaglieremo certamente se affermeremo che l'art. XV è posteriore nel tempo all'art. XVIII. Anche nel diritto penale sacro constatiamo dunque presso gli Hittiti una progressiva attenuazione delle pene, come la constatiamo nel diritto penale civile. Alla pena di morte dell'antico diritto rigido e severo si sostituisce una multa, una prestazione in capi di bestiame.

¹ Il testo dice: 'E poi bevete il vaso divino di vita'.

² *Hu-u-da-a-ak me-e-hu-u-na-as me-e-hu-ni*.

La coltivazione del grano del tempio.

I contadini possono cercar di approfittare a proprio vantaggio anche nella coltivazione dei campi a grano dell'amministrazione del tempio, rispettivamente del dio. Agli imbrogli che qualche volta i contadini templari hittiti mettevano in opera per ritrarre un guadagno illecito è dedicato l'art. XVI.

Sembra che un certo controllo, per lo meno sulle seminazioni, l'amministrazione esercitasse per mezzo di suoi speciali seminatori, i quali avevano l'incarico di fare essi stessi le semine del grano per i contadini che avevano preso i campi in affitto o in mezzadria dal tempio, 12. La riga 12 stabilisce infatti che nel caso che il sacerdote del tempio ossia l'amministrazione templaria non mandi dal contadino un uomo per seminare il grano¹, il primo è autorizzato a far la semina da sè stesso. In questo ultimo caso il contadino rimaneva veramente senza controllo e l'amministrazione del tempio non era certa che egli aveva adoperato per la semina tutto il grano consegnatogli a questo scopo oppure aveva adibito alla semina esattamente tutto il grano da lui indicato. Comunque, se il tempio non poteva o voleva controllare la semina, il contadino era libero di seminare da sè². Con ciò egli non trasgrediva a nessuna disposizione del diritto sacro. Se però il contadino non indicava l'ammontare esatto del grano adibito alla semina, ma ne dava un peso minore, oppure se indicava un importo superiore, oppure se egli, essendo il campo del dio più fertile del suo proprio, di sua esclusiva proprietà, — qui si suppone dunque che un contadino con campi propri abbia preso in affitto o mezzadria anche qualche campo del tempio che egli coltiva assieme al proprio — faceva passare il suo proprio campo per campo del dio e quest'ultimo invece per suo, oppure se egli, quando depositava il grano nel granaio pubblico o in quello del tempio, in realtà faceva il deposito soltanto della metà del grano prodotto e con ciò si tratteneva per se metà del grano, e poi lo

¹ Questo uomo è detto (all'accusativo) UKU-an EGIR-an, cioè un 'uomo che (va) dietro', cammina dietro il vero seminatore e lo controlla dunque. Non mi sembra che le interpretazioni dello Sturtevant, *a man back*, e di Götze-Pedersen, addotti dal primo nella p. 173, siano esatte.

² Il contratto tra l'amministrazione del tempio e il contadino deve aver contenuto anche una clausola sul controllore della semina.

vendeva o se lo divideva con gli altri contadini, e se questi raggiro poi si scoprono, il contadino commette un peccato. La pena sembra essere molto mite in questo caso: pare che l'amministrazione del tempio si limitasse a confiscare a beneficio del dio tutto il grano del contadino, cioè anche quello che aveva prodotto sul suo campo stesso¹, 14-24.

La cosa che il contadino sottrae al dio in questo caso non è un elemento sacrificale nel senso esatto della parola. Certamente, anche colla farina fornita al tempio in ultima analisi dai contadini, perchè ritratta dal grano prodotto sui campi del tempio, si poteva fare i pani consumati con tutti i pasti dagli dèi, ma quella serviva certamente a sfamare non soltanto le divinità ma anche i sacerdoti e gli addetti.

Vogliamo rilevare un'osservazione che di passata fa l'autore del nostro testo prima di statuire che l'azione fraudolenta del contadino costituisce un peccato, 21-23. Egli dice che si può — ossia che l'uomo può — nascondere agli uomini ciò che fa di fraudolento, ma che non può nasconderlo al dio. In altre parole: il dio vede tutto e conosce perfettamente tutte le azioni degli uomini, anche se queste restino nascoste agli uomini².

* * *

Tutti gli articoli finora esaminati hanno per oggetto o gli elementi sacrificali stessi o altre cose che vanno fornite al dio o al tempio, ma che non sono elementi sacrificali nel senso vero del termine. Ora parleremo di alcune altre disposizioni del testo che riguardano cose ed azioni che non stanno in nessun rapporto col sacrificio.

¹ Essi prendono via tutto il grano e lo mettono nei granai, KISLAH.MES, degli dèi. Non si dice in realtà che si confisca anche il grano del contadino ossia quello prodotto nei campi del contadino stesso.

² Presso gli Hittiti questa prerogativa, di vedere tutto ciò che fanno gli uomini, spettava anzitutto al dio del sole, Furlani, *Religione*, 38-39.

La celebrazione tempestiva delle feste
e delle ceremonie.

Della celebrazione tempestiva delle feste e ceremonie tratta l'art. IX. Ogni festa e ogni cerimonia deve esser celebrata esattamente nel giorno o nei giorni che le sono fissati dal calendario sacro. Se non la si celebra nei tempi stabiliti si offende il dio, dando a divedere di mancargli di rispetto, e si è quindi passibili di punizione.

L'articolo contempla anzitutto il caso che gli addetti non celebrino le feste, EZEN.MES, al tempo delle feste, 59-60, che a titolo d'esempio, essi celebrino la Festa della Primavera in autunno oppure la Festa d'Autunno in primavera. Può darsi che essi siano indotti a fare questo spostamento dalle preghiere di colui che vuol far celebrare la festa per suo conto¹. Egli potrebbe eccitare gli addetti a celebrarla più tardi affermando che ora, proprio durante i giorni della sua celebrazione, ha da fare la messa oppure che deve prender moglie o che qualche membro della sua famiglia ha da celebrare il matrimonio oppure che ha da fare un viaggio o da fare qualche altra cosa importante, e che quindi desidererebbe fare la festa dopo aver fatto ciò che ha da fare, 61-69. I sacerdoti e addetti al tempio non devono lasciarsi indurre a trasgredire le disposizioni del diritto canonico da queste parole dell'individuo nel cui interesse e per cui incarico essi hanno da celebrare la festa. Guai se gli addetti si lasciassero impietosire dalle preghiere dell'uomo o se accettassero da lui denaro per venir meno ai loro doveri! La punizione della divinità verrà più tardi e colpirà non soltanto l'addetto che avrà ceduto alle insistenze del fedele poco rispettoso verso la divinità, ma anche la sua famiglia, la moglie, i figli e gli schiavi, 70-75. Il testo fa a questo punto ancora alcune considerazioni di carattere generale delle quali parleremo più tardi².

Il calendario sacro va dunque rispettato scrupolosamente. È

¹ Il testo lo designa colle parole: *na-an i-ya-zi ku-iš*, 'colui che la fa', vale a dire la festa. In realtà sono i sacerdoti che fanno ossia celebrano le feste, spesso però per incarico di qualche fedele.

² OSServo già ora che queste righe, 70-73, sono suscettibili di varie interpretazioni, si cfr. il Götze nella recensione citata sopra alla p. 84.

punito dagli dèi non soltanto colui che trascura di fare le feste prescritte, ma anche colui che le fa celebrare in tempi che non sono loro assegnati dal calendario sacro.

Proprietà del dio e proprietà dei sacerdoti.

Il tempio con tutto ciò che si trova nei suoi locali è proprietà del dio che vi è adorato, poiché il tempio è la dimora del dio, il suo palazzo. Ed erano di proprietà del dio anche tutti gli arnesi del culto e in genere tutto ciò che si trovava nel tempio. Dalle disposizioni e considerazioni dell'art. VIII emerge anzi in modo indubbio che presso gli Hittiti vi era una presunzione legale in favore della proprietà del dio di tutti gli oggetti che si trovavano nel tempio. Il diritto sacro enunciava cioè la presunzione giuridica che tutto fosse proprietà del dio. Chi quindi era proprietario di qualche oggetto che si trovava nel tempio aveva l'obbligo della prova della sua proprietà: in linea di principio l'oggetto apparteneva al dio e non a questo o quel sacerdote o a questo o quell'addetto. E per fornire la prova richiesta non bastavano i soliti mezzi di prova, ammessi e riconosciuti per validi dal diritto hitita civile¹, ma il diritto sacro richiedeva mezzi del tutto straordinari, speciali, stabiliti con grande esattezza e rigorosità dal nostro articolo.

Esso comincia con una enunciazione generale in favore del diritto di proprietà del dio: tutto l'argento ed oro, tutti gli abiti e tutti gli arnesi di bronzo che si trovano nel tempio appartengono al dio, 32-33. Nulla di tutto ciò appartiene ai sacerdoti o addetti al tempio, 34. Neppure ciò che si trova nella corte del tempio, *parna*, dunque non nei locali abitati dal dio nel significato esatto della parola. Gli addetti non devono avere quindi l'oro o l'argento del tempio, essi non devono portarselo a casa propria e farne ornamenti per le loro mogli o i loro figli, 36-38.

Può darsi però il caso che qualche addetto sia del tutto legittimamente in possesso di qualche oggetto di oro o d'argento o di bronzo o di abiti preziosi. Si tratterà senza dubbio di oggetti donatigli dal re. In questo caso si richiede però, affinché il dono sia

¹ Esso ci è però ignoto per questo lato.

legittimo e questi oggetti non cadano sotto la presunzione in favore della proprietà del dio, che il re consegni al sacerdote donatario un documento¹ sulla donazione stessa ossia una tavoletta vergata in scrittura con caratteri cuneiformi, documento che deve contenere alcune indicazioni o clausole assolutamente indispensabili. Anzitutto si richiede la dichiarazione che il re ha dato all'addetto o sacerdote tal dei tali questo o quell'oggetto, che deve esser brevemente specificato. Inoltre si richiede l'indicazione del peso dell'oggetto. Sarà pure da indicare l'occasione e il tempo quando il re gli ha fatto questo dono, per esempio durante la celebrazione di questa o quella festa. Come per tutti i documenti giuridici tra due parti, dovranno esser presenti all'atto della sua stesura alcuni testimoni i cui nomi dovranno esser indicati, 39-44.

Gli oggetti donati dal re ai sacerdoti colla redazione di un documento giuridico di contenuto eguale a quello or ora descritto trasferiscono nel donatario la piena proprietà e quindi anche il diritto di disporre dell'oggetto stesso in favore di chi meglio gli aggrada, 45. Egli potrà tenerlo a casa propria oppure potrà anche venderlo a chi vorrà². In quest'ultimo caso però egli dovrà osservare alcune regole per la vendita, che sono prescritte dal nostro articolo. Egli non può vendere l'oggetto segretamente ossia, per specificare più esattamente, la vendita deve avvenire pubblicamente davanti alle autorità, davanti ai Signori di Hatti³, i quali funzioneranno quasi da testimoni ufficiali. Sulla vendita avvenuta si redigerà un documento giuridico⁴, il quale dovrà contenere tra l'altro anche l'esatta descrizione degli oggetti che passano in pro-

¹ Il testo non accenna veramente già qui al documento o alla tavola, ma si limita a dire *na-at lam-ni-ya-an e-eš-du*, 'essi siano nominati', cioè designati col loro nome, e questo non può esser fatto che in un documento. Alcune righe più giù però l'accenno al documento è chiarissimo.

² La r. 45 dice letteralmente così: 'e poi egli non lo lasci in casa, ma lo offra in vendita', 46. Vale a dire, egli può se vuole tenere per sé, a casa propria, l'oggetto donatogli, o, se preferisce, può venderlo. In altre parole, egli ne ha la piena disponibilità.

³ EN.MES (URU) HA-AT-TI, 'signori della città di Hatti'. I Signori, in lingua hittita *ibhēš*, erano vassalli dipendenti dal re, una specie di cavalieri, i quali in caso di guerra e di radunata dell'esercito dovevano colle loro truppe aggregarsi ai soldati del re. V. Götze, *Kleinasiens*, München 1933, 97 e 115-116. Qui però essi hanno altre funzioni, sembra.

⁴ L'ideogramma usato dal testo è (GIS) HAR.

prietà dell'acquirente e il sigillo del venditore, del compratore e dei Signori presenti all'atto, 46-49. Ma questo non è ancora tutto. La legge è molto rigorosa in questo punto. Essa esige altresì il sigillo reale sul documento giuridico¹, 50-51.

Il diritto sacro cerca con mezzi molto precisi di impedire i sotterfugi e gli imbrogli da parte degli addetti e sacerdoti che essi solevano mettere in opera per appropriarsi gli oggetti di proprietà del dio. E perciò circonda, allo scopo di preservare intatta la presunzione di proprietà in favore della divinità, con molti atti cautelari il trapasso di oggetti simili a quelli del tempio nella proprietà del sacerdote. Tutto ciò che concerne i suoi propri oggetti egli deve fare alla luce del giorno, controllato per qualsiasi passo dai poteri dello stato. Anche da queste disposizioni del nostro testo si vede che tra i sacerdoti hittiti non mancavano certamente i mariuoli.

La legge è molto formale circa le disposizioni citate per le vendite: chi tra gli addetti o sacerdoti non si attiene strettamente a tali disposizioni e vende gli oggetti avuti in dono dal re senza formalità alcuna, incorre nella pena di morte, 52. Egualmente severa è, come è da aspettarsi, per quel sacerdote che non vende oggetti datigli in dono dal re, ma vende oro, argento, oggetti di bronzo o abiti del dio senza far constatare dal tribunale del re² che si tratta di cose del dio e che egli è autorizzato dall'amministrazione del tempio a fare la vendita: anche questo sarà punito colla morte. Sono passibili della stessa pena chi li acquista o li nasconde³, 55-57.

¹ Il testo dice testualmente così: 'quando il re viene su a Ḫattušaš, egli (cioè il sacerdote) lo prenda avanti al Palazzo, *pa-ra-a e-ip-du*, ed essi glielo sigillino'. Lo Sturtevant traduce la frase da noi addotta in lingua hittita con *let him take it directly*. Lo Sturtevant a proposito del sigillo del re — secondo la mia opinione — chiede a p. 170 se erano i Signori che dovevano sigillare di nuovo il documento per provare l'autenticità dei sigilli già impressi nella tavola. Io sono invece d'avviso che questa andasse munita ancora del sigillo reale, perché proprio del re parla il testo nella riga precedente ed è logico che il re, il quale ha donato l'oggetto, ne attestò ora il nuovo trapasso legittimo. Non può trattarsi dunque di sigillazioni dei Signori. La terza persona plurale del verbo va quindi tradotta 'si sigillì'.

² 'e non lo porta alla soglia reale', LUGAL-an a-aš-ka. La soglia reale è naturalmente il Palazzo.

³ L'ultima parte della riga 57 è mutila. V. Sturtevant, 171.

Servizio e vigilanza nel tempio.

Due articoli, X e XI, regolano la materia del servizio e della vigilanza nel tempio stesso e al suo esterno da parte degli addetti e dei sacerdoti¹.

Il servizio dei sacerdoti e degli addetti nel tempio durava fino alla sera, al sopraggiungere della notte, quando si chiudeva il tempio e nel suo interno non restavano che alcuni guardiani o custodi. Finita la loro giornata, gli addetti scendevano in città e passavano la notte nelle loro case o si davano a sollazzi e divertimenti, mangiavano, bevevano e dormivano anche con qualche donna, se ne avevano la voglia², 82-1. Vi erano però alcuni tra i sacerdoti e gli addetti che erano destinati a passare la notte a scopo di guardia nel tempio, 2-4. Questi dovevano salire, quando cominciava il loro turno, al tempio assieme ad un portiere che vigilava la porta ed un certo numero di altri addetti ai quali incombeva la vera guardia e custodia dell'edificio durante la notte, 5-6.

Il testo distingue, per quanto riguarda la custodia notturna del tempio, l'interno dell'edificio dall'esterno. Nel *hali*, che è la parte esterna del tempio, forse tutti quei locali cioè che stanno attorno al santissimo³, che sarebbe invece la parte interna, fanno guardia i *haliyattalēš*, dentro invece, ossia nel santissimo e nei locali che con questo stanno immediatamente in rapporto, fanno buona

¹ La prima riga dell'art. X inculca agli addetti al tempio di esser molto cauti per quanto riguarda il *hali* del tempio. Lo Sturtevant traduce *ha-li-ya-aš ud-da-ni-i* con *reputation of the precinct*. Ma questa versione va molto al di là delle intenzioni dello scrittore.

² Lo scritto dice che essi possono stare là fino a tanto che KUŠ.HLA SIG, che lo Sturtevant verte con *the omens are favorable*. Questa traduzione si attiene strettamente alle parole citate, scritte tutte ideograficamente. KUŠ vorrebbe dire 'pelle, carne, carne per la mantica', e quindi *omen*, 'predizione'. Ma quale è il significato della frase? A quali *omina* si allude qui? Forse a quelli che saranno stati presi verosimilmente ogni giorno per conto dello stato. Se questi *omina* predicevano qualche cosa di poco favorevole, qualche disgrazia o disastro, i sacerdoti dovevano rientrare al tempio, per poter prendere subito tutti i provvedimenti necessari in caso la disgrazia si avverasse in realtà, provvedimenti che potevano consistere in qualche funzione propiziatoria colla quale essi si rivolgevano alla divinità pregandola di stornare da Hatti il disastro imminente.

³ Il significato preciso di *hali* ci è ancora ignoto. Cfr. Furlani, *Religione*, 408, e la letteratura ivi citata. Sul significato probabile della radice di *hali* v. Sturtevant, 172, 3, 9.

guardia tutta la notte gli addetti del tempio, i LÚ.MES É DIN-GIR.LIM, ed essi non devono naturalmente dormire, 9-11. Questi hanno il nome di *wehiškatallēš*, 12. A capo¹ di questi sta un SANZA GAL, un gran sacerdote, ed ogni notte uno diverso, 12. Guardiano della porta deve essere durante la notte un sacerdote, SANZA, 13-14.

Dei sacerdoti e degli addetti destinati alla guardia del tempio durante la notte nessuno deve azzardarsi di scendere in città e passare la notte nella propria casa in compagnia di sua moglie, perchè chiunque fosse trovato durante la notte nella sua casa sarebbe passibile della pena di morte, 15-16.

Il testo stabilisce inoltre che l'esterno dell'edificio, il *hali*, sia diviso in varie sezioni e che a ciascuna di queste sia assegnato un guardiano speciale: così si potrà facilmente stabilire nella sezione di quale guardiano si sia verificata qualche grave trasgressione² e punire il colpevole colla morte, 18-20.

Anche per la vigilanza poco severa dei guardiani il diritto sacro aveva pronta la sanzione capitale. Perciò esso inculca loro di fare buona guardia dei templi e di non dormire, 17.

L'articolo seguente, XI, è forse il più difficile di tutto lo scritto. Segnatamente le righe riguardanti il nemico penetrato nella città di Hattušaš sembrano sfidare per ora qualsiasi interpretazione plausibile. Ci limiteremo a riassumere quello che ci sembra essere il contenuto dell'articolo senza entrare in discussioni sul senso di questa o quella riga.

Durante una cerimonia religiosa³ a Hattušaš per conto di qualche fedele si possono ammettere⁴ nel tempio i sacerdoti SANZA e gli IM.ME, nonchè i guardiani *haliyattalēš*, 21-22. Sembra risultare da queste righe che colui che fa eseguire una cerimonia avesse il diritto di ammettervi altre persone oppure di escluderle. Egli poteva ammettervi i sacerdoti e guardiani oppure non ammetterli.

¹ Il testo dice: 'un SANZA GAL sia marciante davanti', *pi-ra-an hu-u-ya-an-za*, 'ai *wehiškatallēš*'.

² *Waštul*. Io intendo una trasgressione a quanto stabilisce questo articolo, dunque alle norme sulla sorveglianza dei locali del tempio, e non un peccato in genere.

³ Il termine per cerimonia è anche qui *saklaiš*.

⁴ *Tar-ni-eš-ki-iz-zī*, 'ammette'. V. Sturtevant, *Glossary*, 153-154, s. v. *tarma-*

Se, forse durante una sua visita al tempio, un fedele si è visto assegnare un guardiano, questo deve accompagnarlo anche nel *hali* e non può rifiutarsi di andarvi pretestando che egli guardiano ha veramente ora la custodia della parte interna del tempio, 23-25¹.

Se nella città di Ḫattušaḥ sta per penetrare o è già penetrato il nemico, i guardiani *ḥalyattallēš* devono andare a far la guardia nel tempio e passarvi la notte. Se essi non vi vanno, devono esser puniti o di morte o per lo meno va loro inflitta qualche pena umiliante, come sarebbe il portare, completamente ignudi, tre volte acqua per la cisterna del re², 26-34.

Alterchi e ubbriachezza.

Si verificavano qualche volta nei templi degli Hittiti casi molto incresiosi. Succedeva, per fare un esempio, che qualche partecipante laico a una cerimonia, magari colui stesso a cui spese la si celebrava³, si ubbriacava e dava in escandescenze nel tempio stesso o in qualche suo annesso, XII, 35-36. Se egli suscitava con ciò qualche alterco o qualche baruffa e quindi profanava⁴ la cerimonia che stava svolgendosi, e questa perdeva dunque il suo carattere religioso e risultava di nessun effetto, egli doveva farla ripetere e perciò fornire di nuovo al tempio i bovi, le pecore, il pane, la birra, insomma tutto ciò che si richiedeva per il sacrificio, parte integrante e indispensabile della cerimonia stessa, persino il pane sottile⁵, 38-40.

Chi insomma rende irrita una cerimonia religiosa col suo atteggiamento indegno della casa del dio e quindi non compie il rito già apprestato, nelle circostanze di rito, commette un grave peccato, *mekki waštul*, e deve ripetere la cerimonia, 42.

Attenti quindi, conclude l'articolo XII, alle baruffe e alle ubbriacature nel tempio, 43.

¹ Sono molto incerto della mia interpretazione di queste righe.

² Anche queste righe sono d'interpretazione incerta.

³ *İshaltulmeyanza*, dal significato incerto, Sturtevant, *Glossary*, 59.

⁴ *Za-ah-zi*. Il verbo potrebbe avere un altro significato. Il senso originario è 'ledere, combattere', Sturtevant, *Glossary*, 185.

⁵ Il testo dice: 'chi lede una cerimonia, sia leso', 38-39. Si tratta dunque di una specie di pena del talionе.

Render irrita una cerimonia col contegno irriverente verso la divinità è come non compierla affatto, 41-42.

Il fuoco nel tempio.

La maggior parte dei templi hittiti era costruita di legno e non di mattoni o di pietra, come è naturale in un paese così ricco di boschi come allora era l'Asia Minore. Essendo fatti per la maggior parte di legno gli edifici sacri erano sempre esposti facilmente al pericolo d'incendio. Si capisce perciò agevolmente che le precauzioni inculcate dalle leggi sacrali rispetto alla custodia dei fuochi nei focolari dei quali i sacerdoti si servivano durante il sacrificio e per le lampade¹ che si accendevano durante le ceremonie siano state molto severe. Ne tratta l'art. XIII del nostro testo, in alcune righe che in qualche punto non sono però troppo chiare, almeno per noi che ancora ignoriamo non pochi lati della vita dei templi degli Hittiti.

Se si celebra una cerimonia nel tempio, il fuoco² va tenuto sempre d'occhio, 44-45. Quando sta per avvicinarsi la notte e il tempio deve esser chiuso, il fuoco che fosse ancora rimasto nel fornello portatile³ deve esser spento con dell'acqua, per esser ben sicuri che esso è realmente spento, 46. Commetterebbe un peccato gravissimo chi non spegnesse del tutto il fuoco e lasciasse ancora per negligenza qua o là qualche tizzone o un po' di brage e vicino del legno secco, facilmente infiammabile⁴: il dio ne farebbe gravissima vendetta e punirebbe colla distruzione il sacerdote o addetto negligente, lui stesso e tutti i suoi discendenti, e non soltanto questi, ma persino tutti coloro che erano presenti nel tempio quando colui che era incaricato dello spegnimento dei fuochi ha commesso questo atto di fatale negligenza, 50-52. Gli dèi

¹ Nei templi hittiti si faceva largo uso di lampade, Furlani, *Religione*, 260: *šašannaš*.

² Scritto o coll'ideogramma sumero IZI o colla parola hittita *pahhur*.

³ GUNNI. Furlani, *Religione*, 320: 'il fornello o il focolare era un arnese indispensabile per il sacrificio.... Nel fuoco si gettavano tutte quelle cose che si volevano distruggere, come i rimosugli, le briciole, gli assaggi, le immondizie, quelle parti dell'animale sacrificale che il dio non mangiava, e qualche volta si arrostivano per il dio sul fuoco del fornello le carni e si cuocevano i cibi'.

⁴ Non saprei se ho colto bene il senso di queste righe.

non colpiranno però per questo la città di Ḫattušaḥ oppure la casa e il patrimonio del re. Quest'ultima osservazione può parere strana¹, perché non si capisce perché proprio il re e la capitale dell'impero dovrebbero esser puniti per la negligenza di un qualsiasi sacerdote, quantunque sia noto che spesso il re deve pagare il fio per i peccati commessi dal suo popolo.

Il testo inculca di nuovo ai sacerdoti di esser molto guardighi in fatto di fuochi del tempio, 54.

La pena minacciata in questo articolo è la più severa o meglio la più estesa, per così dire, che si riscontri nel nostro testo. Infatti la pena di morte o meglio la distruzione inflitta da parte degli dèi colpisce non soltanto il colpevole e tutti i suoi discendenti, ma persino coloro che si trovavano nello stesso locale nel quale il sacerdote ha commesso la sua trasgressione di negligenza. Essi non hanno assistito a un fatto positivo, ma soltanto ad un atto di omissione, e con tutto ciò sono puniti come se fossero stati essi stessi a commettere l'atto. Gli dèi hittiti erano qualche volta certamente molto crudeli.

La gravità della pena in questo caso non si può però spiegare, secondo il mio modo di vedere, soltanto col pericolo d'incendio dei templi hittiti per causa dei fuochi dei focolari, ma vi deve aver influito forse anche il carattere sacro del fuoco² o comunque, se non addirittura sacro, puro, della fiamma adoperata in servizio del dio.

* * *

Abbiamo trattato delle disposizioni dei singoli articoli. Ora parleremo di alcune questioni di carattere generale, di alcuni soggetti che non appartengono bensì al diritto sacrale ma che il nostro testo tratta o a cui accenna e che gettano nuova luce sullo spirito religioso degli Hittiti. Parleremo tra l'altro dei rapporti tra il dio e l'uomo, del significato dell'ideogramma sumero

¹ È strana, probabilmente perché non ne afferriamo bene il senso.

² Devo rilevare però che, almeno finora, non si sa nulla sul carattere sacro del fuoco presso gli Hittiti. Esso aveva però qualità catartiche, come ha d'altronde presso quasi tutte le nazioni dell'evo antico.

ZI e di quello del verbo hittita *nab̄tantēš*, che ha, secondo la nostra opinione, il senso di 'attenti, guardinghi, circospetti, reverenti', e di alcune altre questioni.

Il dio signore e l'uomo servo.

I testi hittiti adducono spesso, allo scopo di render più chiaro qualche concetto o qualche idea, delle similitudini o delle parabole, delle esemplificazioni¹, che qualche volta sono brevi e qualche volta lunghe e comprendono parecchie righe. Anche il nostro testo ne ha una alquanto lunga negli articoli II e III. Essa getta vivissima luce sul modo come gli Hittiti concepivano i rapporti del dio e dell'uomo, il primo signore e principe e il secondo suo servo e suddito. Nello stesso modo concepivano, come è noto, la posizione della divinità e dell'uomo anche le altre nazioni dell'Oriente antico, i Sumeri, i Babilonesi, gli Assiri, gli Elamiti, gli Urartei, tutti i vari popoli della Siria e della Palestina, e gli Egiziani. In nessuno scritto paleorientale questo concetto è dichiarato così chiaramente e così distesamente come nelle righe che ora tradurremo, senza attenerci però troppo strettamente al testo hittita.

L'autore vuol spiegare in un certo senso perchè dai panettieri del tempio la legge canonica esiga nettezza e purezza e l'osservanza delle disposizioni legali. 'È forse l'animo degli uomini e degli dèi in questo argomento del tutto diverso?' Con questa domanda comincia il brano in parola nella r. 21. La risposta è di no. 'Il loro animo è del tutto eguale'. Cioè tanto gli uomini quanto gli dèi pensano in questa materia nello stesso modo. La legge divina segue, in altre parole, in questa materia le stesse direttive che regolano i rapporti fra gli uomini. Ed ora, colla r. 22 comincia la vera parabola o la similitudine, se si preferisce questo ultimo termine. 'Quando un servo sta davanti al suo padrone, è

¹ Si v. su queste esemplificazioni hittite Furlani, *Mursili II e il concetto del peccato presso gli Hittiti*, SMSR, X (1934), 19-37, pp. 27-29. È notevole il fatto che nella preghiera di Mursili II contro la morta la seconda parabola ha per base il concetto della qualità di servo dell'uomo rispetto al dio. Così pure la terza. Tale concetto era dunque molto comune presso gli Hittiti, quasi un luogo comune, il quale poteva servire a spiegare altre idee, meno ovvie e chiare.

lavato e porta (abiti) netti e dà al (suo padrone) qualcosa da mangiare o gli dà qualcosa da bere. E il suo padrone mangia e beve ed è lieto e gli è grazioso. Se però il servo è restio¹ e non obbedisce (ai suoi ordini)², il suo animo verso di lui è diverso. Se però il servo dà fastidio al suo padrone, allora o lo si uccide oppure gli tagliano il naso, gli accecano gli occhi, gli mozzano gli orecchi, oppure il padrone fa scontare la pena a lui (servo) stesso e a sua moglie, ai suoi figli, a sua sorella, ai suoi affini, alla sua famiglia, si tratti di uno schiavo o di una schiava. Poi lo si vilipende in pubblico e lo si annichilisce. Se muore, non muore solo, ma la sua discendenza muore pure (III, 34). Se d'altronde qualcuno si dimostra ostile ad un dio, punisce il dio per questo lui solo? Non punisce egli per questo forse anche sua moglie, i suoi figli, la sua discendenza, la sua messe e non lo distrugge del tutto? Perciò bisogna essere molto ossequienti ai comandi del dio!».

In queste righe è chiaramente espressa l'idea che il dio è un signore e che l'uomo è il suo servo e che il rapporto tra la divinità e l'umanità è del tutto identico al rapporto intercedente tra il padrone e il suo servitore. E servitore del dio in grado eminenti è naturalmente il sacerdote o l'addetto al tempio. Perciò non è affatto da meravigliarsi che il dio punisca severamente il suo servo — sacerdote o addetto al tempio — quando non obbedisca alle sue disposizioni. Le punizioni che infligge la legge sacrale sono del tutto identiche a quelle che il padrone-uomo infligge al servo-uomo³. È notevole il fatto che la punizione dovrebbe colpire, secondo quanto dice III, 30-37, oltre che il colpevole e tutti i membri della sua famiglia, inclusi i servi dei due sessi, anche il suo bestiame e persino il suo raccolto! E che questo era il caso abbiamo rilevato dalle disposizioni penali di alcuni degli articoli trattati.

Questo brano sul rapporto fondamentale tra il dio e l'uomo potrebbe stare sul frontespizio di tutti i libri che trattano delle re-

¹ IGI-wa-an-na-an-za. Cfr. Sturtevant, 168, 1, 27.

² Ifan-ha-ni-ya-a. È parola non hittita, come si rileva dai due cunei obliqui che le sono premessi. V. Sturtevant, 168, 1, 27. Il significato è dubbio. Ricorre anche in XIV, 63.

³ Alla punizione inflitta dal padrone al servo si riferisce la terza delle parabole surricordate delle preghiere di Muršiliš II.

ligioni dell'Oriente antico. Così bene esso scolpisce la base della vita religiosa delle nazioni paleorientali.

Nahhantēš = 'ossequenti, reverenti, attenti'.

Nel nostro testo è spesso intercalata qua e là, quasi come un ritornello, una riga che ammonisce i sacerdoti e gli addetti al tempio ad essere reverenti verso gli dèi, ossequienti ai loro ordini e alle loro leggi.

Questi ammonimenti ricorrono sempre quasi colle stesse parole, con leggere varianti che non ne modificano il senso. Prendiamo per esempio tipico VII, 31: *nu-za DINGIR.MEŠ-aš ZI-ni me-ik-ki na-ah-ḥa-an-te-eš e-eš-tin*.

Quale è il senso esatto della parola *nahhantēš*? Che cosa devono essere gli addetti al tempio verso l'animo, ZI, del dio? Lo Sturtevant traduce così: *now be very much afraid of the will of the gods*¹. Secondo il mio modo di vedere bisognerebbe invece interpretare così: 'verso l'animo del dio state molto riguardosi'. *Nahhantēš* deve avere cioè il valore di 'attenti, riguardosi, ossequienti, reverenti, circospetti, guardinghi'. Ed infatti esaminiamo XIII, 44: *an-da-ma-za pa-ah-ḥu-u-e-na-aš-ša ud-da-ni-i me-ik-ki na-ah-ḥa-an-te-eš e-eš-tin*. Si tratta di esser molto guardinghi per quanto riguarda il fuoco nel tempio. Questa riga non può avere che il significato di: 'state molto guardinghi per quanto riguarda il fuoco'. Lo stesso articolo ripete nella r. 54 la stessa frase, adopera però invece di *nahhantēš* la parola *paḥšanuwantēš*, la quale è dunque sinonima, o quasi, del primo termine. Lo Sturtevant traduce qui rettamente *careful*. Oppure XII, 43: *nu-za hal-lu-wa-yā-za me-ik-ki na-ah-ḥa-an-te-eš e-eš-tin*, 'state molto guardinghi dall'alterco', cioè guardatevi molto dall'alterco. Nell'art. III, 38 si inculca di essere *nahhantēš A-NA INIM DINGIR-LIM*, di esser 'ossequienti alla parola del dio (oppure al comando del dio)'. Non andremo quindi errati se tradurremo *nahhantēš* con riguardosi o reverenti, quando si inculca nel nostro testo agli addetti al tempio di esser tali a 'ZI-ni del dio', cioè 'all'animo del dio', VII, 31. *Nahhantēš* ha dunque circa i seguenti significati: 'ossequienti, re-

¹ Si v. anche Sturtevant, *Glossary*, 105, s. v. *nahh-*.

verenti, attenti, riguardosi, scrupolosi, cauti, guardinghi, prudenti, circospetti, avveduti'. Queste sono le diverse sfumature che può assumere questo termine. Tale doveva essere dunque la disposizione d'animo dei sacerdoti ed addetti al tempio, e anche quella degli uomini, verso gli dèi.

In VIII, 36, è detto semplicemente 'siate guardinghi', o 'cautì', senza specificare verso chi o verso quale cosa, ma si tratta degli oggetti appartenenti al dio e non ai sacerdoti.

ZI = *napištum*.

Nel nostro testo si parla alcune volte dello ZI della divinità. Abbiamo visto or ora che, per citare un esempio, VII, 31, inculca di essere riguardosi o reverenti verso lo ZI del dio. Quale è l'esatto significato dell'ideogramma sumero ZI nel nostro testo, quando esso parla dello ZI del dio? ZI è sumero¹, ma gli Hittiti avevano per questo concetto un termine proprio hittita, poichè vediamo nella riga succitata che ZI porta la desinenza del dativo hittita in *ni*. In II, 17, leggiamo ZI-*an*, lo stesso termine colla desinenza dell'accusativo. Sembra che a ZI sumero corrisponda la parola hittita *ištanža*², la quale dovrebbe avere quindi più o meno tutti i significati che riveste ZI. D'altronde ZI sumero corrisponde all'accordo *napištum*, come si vede anche da III, 34 e V, 55, dove ZI ha il complemento fonetico di *TUM*. Per gli scrivani hittiti dunque ZI andava letto, in quanto ideogramma, *napištum*, poichè per loro esso era un ideogramma accàdo. Comunque, è logico assumere che *ištanža* hittita avesse gli stessi significati — o meglio almeno gli stessi significati — che avevano ZI in sumero e *napištum* in accàdo. Devo osservare di passata che per noi i significati di ZI risultano in primo luogo da quelli di *napištum*. Ora *napištum* accàdo vale 'gola, collo, vita umana, sostentamento per la vita, anima, persona, *ipse*'³. *Ištanža* dovrebbe avere dunque gli stessi significati. Esso deve avere però ancora qualche altro senso, perchè in qualche passo nessuna delle accezioni suddette appare

¹ Per i vari significati di ZI si v. A. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, segno ZI, 84.

² Sturtevant, *Glossary*, 188, s. v. ZI.

³ Bezold, *Glossar*, 203.

in armonia col contesto. Perciò lo Sturtevant traduce il termine anche in modo diverso, secondo quanto gli sembra esigere nei diversi passi il contesto. Egli vede anche 'cuore', II, 17; 'disposizione', II, 21; 'spirito', 26; 'sentimenti', III, 34; 'desiderio', IV, 49, VII, 28; 'volontà, piacere', IX, 70; 'dispiacere', XIV, 63; 'pre-meditato', XIV, 78; 'presenza', XV, 5; 'vita', XVIII, 53. Come si vede, questi significati vanno parecchio al di là di quelli usuali di ZI, rispettivamente *napištum*. È sempre corrispondente alla realtà il significato che dà alla parola lo Sturtevant? Ci sembra doveroso di esaminare questa questione, perchè si tratta quasi sempre dello ZI, ossia dell' *ištanza* della divinità.

Ci sembra che in alcuni casi nei quali lo Sturtevant vuol dare al termine significati speciali non si possa andare al di là di 'animo'. Così in II, 17, dove il nostro termine è coordinato con N1.TE¹, che come è noto, è eguale al latino *ipse*. Lo stesso è da dire per II, 21, 26, 27; III, 34; IV, 49; [VII, 20], 29-31; IX, 70, 76, 78; XIV, 57, 63, 78; XV, 11; XVIII, 52; XIX, 67, 76. In tutti questi casi va bene il significato di 'animo'. In quasi tutti gli altri ZI vuol dire senza dubbio 'stesso' o 'persona', V, 51, 55; VII, 27; VIII, 52 ('lo cambia da sè stesso', ZI-az-za-ma); IX, 75; XV, 5; XVIII, 49; XIX, 73. Così forse anche nel passo succitato II, 17.

Di due soli passi con ZI non sarei in grado di proporre un'interpretazione plausibile, XVIII, 52, e XIX, 69, nei quali si parla, secondo la versione dello Sturtevant, della 'coppa del dio di vita': DINGIR-LIM ZI-aš, rispettivamente ZI-TI. Ma chi sarebbe questo 'dio di vita' o 'della vita' e quale significato potrebbe avere la 'coppa del dio di vita'? Non si potrebbe forse meglio interpretare 'coppa divina di vita'? O forse anche 'coppa sacra di vita'²? Comunque, brancoliamo nel buio.

SE₁₂-nu-uš-kán-zi = 'consolano, rassicurano'.

In II, 18, è detto che 'facciano (il pane) coloro che SE₁₂-nu-uš-kán-zi l'animo del dio'. Lo Sturtevant traduce il verbo con

¹ Deimel, *Lexikon*, segno IM, 399, 9, 14, 185 e; Delitzsch, *Sumerisches Glossar*, Leipzig 1914, 109.

² V. sopra alla p. 109.

propitiate. Siccome ŠE₁₂ in sumero ha il significato di 'riposo' e 'quiete'¹, sarà forse meglio vertere con 'pacificano, calmano, tranquillizzano, placano, acchetano, consolano, rassicurano'. Infatti è bene adibire alla preparazione del pane quelle persone tra i panettieri che col loro contegno possano rassicurare il dio che tutto sarà fatto secondo quanto dispone la legge sacrale.

Ammonimenti e considerazioni.

Abbiamo già osservato che il nostro scritto intercala qua e là talvolta ammonimenti ai sacerdoti e addetti al tempio oppure fa alcune considerazioni di carattere generale. Di qualcuno di questi abbiamo già parlato. Vogliamo far menzione anche degli altri.

Nell'art. IX, 72-79, s'inculca agli addetti di non accettare nulla in pagamento dei servizi che rendono alla divinità. Le cose spirituali non si comperano o vendono dunque. Essi devono servire il dio soltanto per riguardo e rispetto, reverenza e adorazione di lui stesso, del suo animo, ZI, e non devono aver riguardo a nessun uomo. In caso diverso la divinità li castigherà colla morte. In altre parole: non si può trafficare colla pena di morte stabilita dagli dèi, 79.

In due articoli, XVII e XVIII, si accenna all'intervento, pare, della divinità protettrice di colui che trasgredisce a quanto stabiliscono i due articoli in parola. Si tratta dell'ordale cui deve sotmettersi ogni pastore che fornisca al tempio i bovi e gli agnelli. Se — dice il testo — uno è assolto dall'ordale, allora 'il vostro dio KAL'; se siete trovati colpevoli, 'per voi (questo è) un peccato capitale', 32-33. Considerazioni del tutto simili fa anche l'art. XVIII, 53-54. Coll'ideogramma sumero KAL (o LAMA) si designano nelle religioni dei popoli dell'Asia occidentale antica aventi scrittura cuneiforme divinità protettrici, ma anche altre specie di dèi, molto forti e prepotenti². Può darsi che qui s'intenda parlare proprio della divinità protettrice dell'addetto al tempio

¹ Deimel, *Lexikon*, segno 103 a; corrisponde all'accadico *nd̥hu*, 'calmarsi', e *pašd̥hu* collo stesso significato, oltre che a *kusšu*, 'freddo'. Cfr. anche Delitzsch, *Glossar*, 261, s. v. *Se*.

² Per il dio KAL, o LAMA nel pantheon degli Hittiti si v. Furlani, *Rellazione*, 41-42.

che si è sottoposto all'ordale. Se egli dunque, quantunque colpevole, sia stato trovato innocente da parte dell'ordale, ossia dal dio offeso, davanti al cui cospetto ha avuto luogo appunto la prova, vuol dire che qualche dio, precisamente il suo dio protettore, o in altre parole il suo dio personale, lo ha aiutato a liberarsi dalla minaccia incombente di condanna. Questo dimostrerebbe che secondo il sentimento degli Hittiti un uomo colpevole di qualche trasgressione religiosa può sfuggire alla giusta condanna, se il suo dio personale sa difenderlo abilmente davanti al tribunale celeste¹. Questa interpretazione del passo è probabilmente esatta. Ci dispiace però dover constatare anche qui che gli Hittiti la pensavano in questo argomento piuttosto materialisticamente e che ammettevano che un dio possa difendere sì bene un suo protetto da liberarlo dalla pena di morte, pur sapendo che egli ha commesso qualche trasgressione per la quale giustamente andrebbe punito nel capo. Se anche gli dèi commettono ingiustizie, e con macchinazioni e sfoggio di abilità si può calpestare persino la somma giustizia che dovrebbe essere appannaggio della divinità, allora a che serve più la religione? Gli dèi non sono allora che una mera copia degli uomini, un doppione del tutto superfluo. Non si può negare che anche gli Hittiti avessero una concezione troppo umana, troppo bassamente umana, dei loro dèi, concezione questa che, come è noto, era comune a quasi tutte le nazioni dell'Oriente antico.

Nell'art. IX, 76-77, troviamo un accenno alla vita secondo gli Hittiti felice di colui che si attiene scrupolosamente alle disposizioni delle leggi divine. Il sacerdote o addetto che compia il servizio divino con purezza d'animo e d'intenti mangerà pane, berrà acqua ed avrà una famiglia. I reprobi invece non mangeranno pane, ma sterco, non berranno acqua, ma urina, e non avranno una famiglia. Infatti nell'art. XIV, 67, è detto che il dio darà da mangiare sterco e darà da bere urina a colui che gli avrà dato un vaso sporco dal quale mangiare o bere.

R. Università di Firenze.

GIUSEPPE FURLANI

¹ Sul dio quale avvocato dei suoi devoti presso gli Hittiti v. Furlani, *Il giudizio del dio nella dottrina religiosa degli Hittiti*, Revue Hittite et Asiatique, V (1935), 30-44, specialmente alla p. 38.

RASSEGNE ED APPUNTI

In memoria di Rudolf Otto

Il 6 marzo 1937 moriva dopo lunga malattia lo storico delle religioni Prof. Dr. Rudolf Otto dell'Università di Marburg-Lahn. Nato a Peine (Hannover) il 25 settembre 1869, si era laureato a Gottinga nel 1897, e divenne professore ordinario a Breslavia nel 1914; nel 1917 fu chiamato a Marburgo, dove egli lavorò fino alla sua morte, per quanto fin dal 1929 fosse dispensato dall'insegnamento a causa della sua malattia. Il 20 giugno 1937 la Università Filippina di Marburgo organizzò una solenne commemorazione accademica dello Scomparso; i «Discorsi e le Parole d'addio» pronunziati in questa occasione sono ora pubblicati dalla Casa Editrice A. Töpelmann, Berlino, 1938.

In questo fascicolo, nel quale è riprodotta una fotografia della maschera di R. Otto, sono pubblicati, oltre il discorso commemorativo tenuto dal suo successore Prof. D. Dr. H. Frick, le parole pronunziate dal Decano di S. Paolo a Londra W. R. Matthews e i messaggi inviati dall'Arcivescovo di Canterbury e dall'Arcivescovo di Upsala. (Fu notata l'assenza di ogni parola commemorativa da parte di ecclesiastici tedeschi).

L'attuale Arcivescovo di Upsala, successore dell'indimenticabile storico delle religioni Nathan Söderblom, riconosce che «i discepoli e gli amici della Chiesa svedese hanno riportato impressioni incancellabili dai profondi scritti di R. Otto e dalla sua nobile personalità. Nella sua celebre opera «Il Sacro» egli si dimostrò maestro di squisita sensibilità, scopritore e indagatore di nascoste profondità spirituali, artista della forma letteraria. Questo libro resterà a lungo nella storia degli studi di religione fra quei pochissimi che meritano il titolo di classici nel pieno senso della parola» (fino ad oggi è stato tradotto in sette lingue: inglese, italiano, svedese, spagnolo, giapponese, francese e olandese). Particolarmente notevoli furono le parole commemorative

del rappresentante della Chiesa inglese W. R. Matthews di Londra, il quale, esprimendosi in tedesco, in forma meno concisa, disse: «Non è facile mostrare quale sia stata l'influenza esercitata da R. Otto sul pensiero religioso della Gran Bretagna. Si dice che la sua opera è meglio conosciuta in Inghilterra e in America che nella sua patria. Comunque sia, certamente il suo libro «Il Sacro» ha esercitato un'influenza profonda nel mio paese, non solamente fra i teologi, ma anche in una cerchia più ampia. Poche opere di filosofia della religione hanno avuto così larga diffusione, e si può constatare che il concetto di «numinoso» è entrato nel vocabolario di tutte le persone colte». H. Frick nel suo eloquente discorso così definisce l'opera di R. Otto: «L'essenza della religione non coincide con la definizione comune, ma si differenzia da questa». Questa affermazione apre un orizzonte completamente nuovo per tutta la scienza delle religioni. Secondo H. Frick lo scopo che R. Otto perseguì per tutta la vita consisté nel liberare la scienza comparata delle religioni dall'astrattismo e porla su una strada rigorosamente metodica. Egli non si limitò alla comparazione, alla fenomenologia, ma ebbe sempre fissa e chiara davanti agli occhi quella che è l'opera culminante della pura indagine religiosa e cioè lo studio della religione come scienza positiva. Ciò che R. Otto cerca nelle religioni dell'Oriente e dell'Occidente sono gli elementi più profondi di rivelazione e religiosità (*West-östliche Mystik*); ed è un piacere incomparabile «lasciarsi guidare da lui a delle altezze sublimi, donde si stende davanti ai nostri occhi in ampia cerchia tutto il vasto mondo delle forme religiose particolari». Con ciò R. Otto, come ha messo in rilievo G. Mensching nel suo notevole scritto «Vergleichende Religionswissenschaft» (Leipzig, 1938), ha «gettato le basi per una nuova scienza religiosa del 'comprendere', in ispecie nel suo prezioso studio «*Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*» (1930).

Nell'anniversario della morte di R. Otto il 6 marzo gli ex-colleghi della facoltà di Marburgo e i compagni di studi hanno pubblicato «per fedele ricordo» nella «Zeitschrift für Theologie und Kirche» diretta dal prof. D. H. Stephan di Lipsia (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1938, 1/2) un certo numero di studi che trattano ancora una volta della molteplice produzione del Defunto e ce lo presentano vivo davanti agli occhi. La serie degli articoli è aperta dallo studio del Prof. Dr. H. Frick (Marburgo) su «*Rud. Otto innerhalb der theologischen Situation*», che ha cercato di conci-

liare i contrari e di comprendere i veri valori religiosi nelle loro varie manifestazioni. Gg. Wünsch (Marburgo) nel suo articolo *Grundriss und Grundfragen der theologischen Ethik Rud. Ottos* fa un'esposizione per quanto è possibile completa e ricca di conclusioni, degli elementi fondamentali dell'etica di R. Otto, in base ad articoli già pubblicati e ad alcuni appunti di lezioni tuttora inediti. La vasta opera di R. Otto nel campo della storia delle religioni è esaminata in due eccellenti articoli: uno di G. van der Leeuw (Groningen, Olanda) su *Rud. Otto und die Religionsgeschichte*; l'altro del discepolo di Otto G. Mensching (Bonn) su *R. Ottos religionsgeschichtliche Arbeit*. Secondo G. van der Leeuw Otto non fu solamente uno storico delle religioni: fu un teologo sistematico, un filosofo, un profondo conoscitore di Kant e di Schleiermacher. Egli non si era specializzato in un campo solo (aveva fatto anche questo, e cioè, accanto alla storia religiosa dell'Antico e del Nuovo Testamento, aveva approfondito soprattutto l'Indologia), ma aveva studiato l'oggetto della storia delle religioni nei grandi scrittori religiosi, in Lutero, nei mistici, — e soprattutto l'aveva studiato nella sua propria esperienza di una vita profondamente religiosa. Per van der Leeuw l'importanza di R. Otto per la storia delle religioni sta essenzialmente in tre trasformazioni che questa disciplina ha in certo qual modo realizzato nella sua persona: 1. «l'orientamento psicologico» (egli ha elevato la Storia delle Religioni dalla semplice raccolta di fatti al piano di una tipologia psicologica); 2. «l'orientamento religioso in senso formale» (tutta l'opera di R. Otto è non un «Discorso sulla Religione» — nonostante tutte le suggestioni di Schleiermacher! —, ma un «Discorso dall'interno della Religione»); 3. «l'orientamento religioso in senso materiale» (nell'idea del sacro Otto ha descritto una «Religione naturale», che comprende tutte le religioni, ha riscoperto il Paganesimo come valore religioso indipendente). Infine il van der Leeuw accenna all'ultima grandiosa costruzione storico-religiosa tentata da R. Otto in *Reich Gottes und Menschensohn* (1934, 2^a ediz. 1938), dove il rapporto fra la «religione naturale» che appoggia la rivelazione, e la rivelazione che a sua volta completa e sublima la religione naturale appare come «la migliore prova dell'enorme progresso fatto dalla Storia delle Religioni dopo ed oltre la 'scuola storico-religiosa' soprattutto per opera di R. Otto».

Un'analisi delle più importanti opere di storia delle religioni di R. Otto, utile soprattutto a scopo di orientamento, offre G.

Mensching nello studio già citato, nel quale egli distingue tre gruppi di opere: 1. Le traduzioni: *Die Dīpikā des Nivāsa. Eine indische Heilslehre* (1916); *Vishnu-Nārāyana* (1917; 2^a ediz. 1923); *Siddhānta des Rāmānuja* (1918; 2^a ediz. 1923); *Der Sang des Erhabenen (Bhagavadgītā)* (1935); *Die Kātha-Upanishad* (1936); 2. ricerche di Storia delle Religioni: *Das Gefühl des Ueberweltlichen* (1932); *Gottheit und Gottheiten der Arier* (1932); *Reich Gottes und Menschensohn* (1934, 2^a ediz. 1938); 3. studi di religione comparata (*West-östliche Mystik* (1926, 2^a ediz. 1929); *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930). Questa accurata rassegna mostra in modo evidente che dall'opera di R. Otto nel campo della storia delle religioni è derivato « un orientamento completamente nuovo negli studi storico-religiosi con nuovi indirizzi nel campo dell'indagine e della comparazione religiosa ».

L'ampio articolo del Prof. Th. Siegfried (Marburgo) su *Theologie als Religionswissenschaft bei R. Otto* mostra gli sforzi fatti da R. Otto per togliere la teologia dal suo isolamento, e il Prof. Dr. H. Mulert (Kiel, Leipzig) nell'articolo *Ottos ökumenisches Interesse* mostra appunto come R. Otto abbia esaminato il problema religioso sotto tutti i suoi aspetti.

Già nel 1929 K. F. Feigel nella sua opera *Das Heilige: eine kritische Auseinandersetzung mit Rudolf Ottos gleichnamigen Buch* (pubblicata ad Haarlem e premiata) aveva discusso a fondo l'opera dell'Otto. E. Rolffs ha dedicato alla memoria di R. Otto il suo libro *Die Phantasie in der Religion, ihre gestaltende Kraft in Leben und Glauben* (Verlag H. Bott, Berlin, 1938), mentre l'olandese G. van der Leeuw nella sua opera *De primitieve Mensch en de Religie* (1937) scrive che « per quanti cambiamenti possano prodursi nel campo della storia delle religioni e in quello della metodologia e pedagogia, l'opera di R. Otto conserverà ancora a lungo la sua importanza fondamentale » (p. 170 n. 2).

Per dare alle sue ricerche di scienza delle religioni una base concreta, R. Otto, in occasione del 400^o anniversario dell'Università di Marburg, creò la « Religionskundliche Sammlung » dell'Università di Marburgo, che fu inaugurata nel 1929 nel Palazzo del Giubileo. Questa « Collezione storico-religiosa » vuol raccogliere i simboli religiosi, i rituali e gli oggetti sacri delle religioni del mondo, tanto dei popoli civili quanto dei popoli primitivi, per dare una visione concreta dei fenomeni religiosi per scopi scientifici e didattici. Il materiale che nei musei etnografici è or-

dinato dal punto di vista etnologico, in questa Collezione è per la prima volta classificato secondo un criterio fenomenologico, formando in tal modo un prezioso sussidio per gli studi di religione comparata. Così per es. in una sala sono raccolti e ordinati gli oggetti relativi allo sviluppo e alla diffusione del culto della Madonna nelle varie religioni. Molto materiale è passato alla Collezione per lascito del Prof. Dr. H. Hackmann di Amsterdam, e anche R. Otto le ha lasciato per disposizione testamentaria i suoi manoscritti e la sua biblioteca scientifica. In questo « Archivio Rudolf Otto » saranno riuniti tutti gli articoli e scritti di R. Otto sparsi in differenti pubblicazioni come pure i numerosissimi studi su R. Otto: così sarà possibile avere una visione d'insieme della sua opera nell'ambiente storico dal quale si è formata e sul quale essa ha influito.

Il nome di R. Otto storico delle religioni resterà per sempre legato alla sua scienza, alla quale egli ha aperto nuovi orizzonti. Colla sua squisita sensibilità R. Otto colse le vibrazioni dell'anima presso tutti i popoli che in una aspirazione irrazionale e trascendente cercano l'Altissimo. Nel suo discorso H. Frick espresse questo concetto con le seguenti parole: « R. Otto è stato fra noi come uno che conosceva le cime. Era consci della loro maestà, era consci anche dei pericoli che aspettano colui che sale fino alla vetta più alta. Senza lo sforzo dell'alpinista nessuno raggiunge quella sfera sublime, nè ottiene quella vista interiore che fu propria di Rudolf Otto ».

Monaco.

R. F. MERKEL

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

FRANCO LOMBARDI, *Kierkegaard*, con una scelta di passi, una bibliografia e due tavole fuori testo. *La Nuova Italia*, Firenze, 1936, pp. 324.

Questo del Lombardi è il primo libro italiano sul Kierkegaard a carattere monografico, e come tale è davvero benvenuto. Il suo pregio maggiore sta nella accurata bibliografia e nella diligenza della informazione. Un limite al valore scientifico del lavoro poteva esser presentato dal fatto che il Lombardi non conosceva a fondo la lingua del Kierkegaard; ma, — anche a prescindere dall'osservazione del Lombardi: « mi sembra d'altra parte giustificato considerare la patria tedesca come la seconda patria di Kierkegaard, non soltanto perchè egli trasse dal movimento tedesco ispirazione, ma anche perchè in Germania si è esercitata più specialmente la sua influenza ed hanno assunto diritto di cittadinanza i suoi scritti, che hanno pure cominciato ad operare, e continuano ad operare dovunque, nella loro traduzione tedesca », — le citazioni e soprattutto le traduzioni di passi riportate nell'appendice (che il Lombardi intitola pittorescamente « *Kierkegaard su Kierkegaard, Testimonianze e frammenti* ») per una settantina di pagine, sono state riscontrate dal Lombardi sull'originale danese e con l'assistenza di un filologo scandinavo (pag. 7). La nota bibliografica, veramente utile, diligente e bene ordinata com'è, comprende più di venti pagine: dunque un ottimo compagno agli studi kierkegaardiani.

Il Lombardi cerca di fondere il racconto della biografia spirituale del Kierkegaard con la esposizione del suo pensiero, articolando la sua narrazione e la sua trattazione in quattro capitoli: dopo il racconto della vita del Kierkegaard prima dell'inizio dell'attività letteraria, il Lombardi si sofferma sugli scritti in tre momenti: il « Cammino della vita », « Il concetto della religione » e « Spunti filosofici », questi due ultimi a carattere sistematico e

critico; in fine il Lombardi espone in un ultimo capitolo « L' atteggiamento morale e spirituale negli anni più tardi e l'attacco al cristianesimo » da parte del Kierkegaard.

Per un temperamento filosofico, o per una mente filosoficamente educata nell'ambito della cultura moderna, cioè critica e scientifica, è particolarmente difficile avvicinare e intendere una personalità come quella del Kierkegaard; il motivo irrazionalistico e alogico nel quale si trasforma per il filosofo la religiosità kierkegaardiana o viene respinto in quanto tale, o viene depauperato del proprio valore peculiare, religioso, e tratto fuori dallo svolgimento della religione protestante, per venire considerato in quello del pensiero filosoficamente inteso: e questo vale non solo per Kierkegaard; ma anche per ogni personalità religiosa, intimamente, profondamente, esclusivamente religiosa. Per il Lombardi questa difficoltà è aggravata dalla scarsa simpatia che in fondo egli deve avere provato per il Kierkegaard, se dice: « per il rilievo dato alla soggettività e per la intonazione vagamente morbida del suo sentimento di angoscia, per l'atteggiamento da lui tenuto di fronte al mondo, e per le conseguenze, anche politiche, che discendevano dal suo pensiero, leggere e studiare Kierkegaard significa piuttosto liberarsi da Kierkegaard; e in questo senso si potrebbe dire che il vantaggio che si trae dalla sua lettura, è dato piuttosto direttamente dal distacco, in cui si riesce anche a fissarne la figura » (pag. 51). Quand'è così, si può osservare che meglio che una interpretazione filosofica o le pagine che questi vogliono dare, sarebbe stata utile una descrizione storica del diffondersi del pensiero del Kierkegaard nel mondo tedesco postbellico, della sua efficacia sulla teologia e in generale sul movimento barthiano, da un punto di vista esplicitamente storico-religioso e non più filosofico-culturale. Il Lombardi accenna infatti spesso a questi motivi, più che altro di sfuggita, nelle note: e anche qui offre indicazioni molto utili e molto interessanti.

Vi sono certi momenti nella storia dei popoli, che presentano un estremo interesse per la loro complessità, per l'intrecciarsi della vita religiosa con quella del pensiero morale, speculativo, politico, per il compenetrarsi dei valori culturali con quello religioso, e che preludono a nuove forme di vita, anche religiosa, o al rinnovamento delle tradizionali. Il Kierkegaard, con la diffusione del suo pensiero nella Germania postbellica, ha dato il suo nome e la sua impronta a uno di questi momenti; il Lombardi ricorda che il concetto dell'angoscia (*Angst*, il Lombardi traduce *Ansia*, il

Ferlow *Angoisse e Angoscia*), assieme al concetto dell'*Augenblick*, ha esercitato forse più suggestione che non altre determinazioni e concetti della tradizione storica sulla filosofia dell'esistenza » (pagina 150). Ma il Lombardi non si ferma su questi motivi; egli parte da un interesse filosofico e cerca di intendere il Kierkegaard da una parte in funzione del pensiero hegeliano (« Il rapporto in cui K. si trova in questo rispetto e, come vedremo, in generale, verso di Hegel, è quello per cui egli comincia col riconoscere la validità della filosofia hegeliana, almeno in quanto assunta e individuata come filosofia; essa si presenterà per lui come la filosofia. Egli è dunque condizionato da essa in quanto riterrà di presentare un certo mondo concettuale, che non vorrà essere quello « della speculazione », p. 133), dall'altra entro il quadro generale del pessimismo post-romantico con frequenti richiami al Leopardi, etc. Sulla prima linea, il Lombardi viene naturalmente al frequente parallelo fra Kierkegaard e Feuerbach; sulla seconda linea stanno i passi scelti e tradotti dal Lombardi, e la considerazione della « ideale figura di Kierkegaard, di quest'uomo la cui voce si modulò per così dire su una sola corda, ma seppe raggiungere note così acute, che non è facile per chi le abbia udite di lasciarle cadere dall'animo » (p. 33).

Delio Cantimori

U. A. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano, 1937-XV, pp. x, 263. (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie prima, Scienze filosofiche, vol. XXV).

L'assunto di quest'opera è duplice: in primo luogo, porre il problema di una filosofia della religione, e risolverlo secondo il « pensiero tradizionale, scolastico-cristiano » (p. 22); in secondo luogo, seguire le vicende storiche della filosofia della religione « secondo le soluzioni principali date al problema teologico, che è il problema fondamentale della filosofia, e condizione immediata di una filosofia della religione ». Anche esteriormente l'opera del Padovani si può dividere in due parti: l'una, formata dai capitoli I e V, dove il P. intende dare la dimostrazione « che la filosofia della religione presuppone tutta una metafisica, come », secondo il pensiero neoscolastico, « tutte le altre discipline filosofiche che non siano la metafisica stessa », e che inoltre essa « rappre-

senta anche il coronamento imprescindibile della filosofia, appunto perchè solo per essa il problema della vita ha una soluzione integrale». (*Avvertenza dell'autore* p. vi); la seconda, formata dai capitoli intermedi fra il primo e l'ultimo, dove si intende dare la stessa dimostrazione, ma storicamente.

La prima trattazione, tendente a «mostrare le possibilità, i limiti, l'indole di una filosofia della religione dal punto di vista neoscolastico» va dalla constatazione dei presupposti metafisici di una filosofia della religione (alla quale fa riscontro l'affermazione che la religione è necessaria per la soluzione del problema filosofico), all'affermazione che per una storia ed una scienza integrale della religione è necessaria una filosofia dalla religione stessa (capitolo primo): il che, nel quadro delle dottrine neoscolastiche, ha un notevole valore, in quanto fa valere anche per la storia e la scienza delle religioni altrimenti trattate nell'ambito di quelle dottrine empiricamente, come dice il Padovani stesso, cioè positivisticamente, la esigenza della coscienza filosofica; nel quadro della dottrina neoscolastica, s'intende, poichè al di fuori di essa la esigenza della filosofia della religione specificamente intesa, e soprattutto quella della coscienza filosofica e metodologica alla quale essa si riduce, si è da tempo affermata. Ma proposito principale del Padovani è, ci pare, rilevare e fare intendere, attraverso la duplice trattazione filosofica e storica, «quali incrementi effettuali possano derivare alla filosofia religiosa cattolica moderna dalle moderne esigenze immanentistiche», sempre «nel quadro della filosofia scolastico-tomistica» (p. 194); e una delle più vive esigenze del pensiero moderno è appunto quella della coscienza storica e storiografica. La soluzione del problema della filosofia della religione s'identifica per il Padovani con la soluzione del problema del male, che è per lui come per il suo Schopenhauer il problema stesso della vita: la soluzione sta nella prassi ascetica del cristianesimo che conduce al «superuomo cristiano» cioè al Santo, dal quale il Padovani vuol dare (e non è il primo) tale modernissima definizione. Questa conclusione è condotta, com'è ovvio, sulla traccia della teologia cattolica, come il Padovani esplicitamente dichiara, e s'appoggia prevalentemente su passi scritturali e sui due «classici del cristianesimo», la *Imitatio* e gli *Ejercicios espirituales*, accanto ai quali il Padovani ricorda il *De Contemptu mundi* di Innocenzo III. Dei moderni, rileviamo i richiami al Fornari, e all'amico di Augusto Conti, del Lambruschini, del Capponi, al discepolo del Maine de Biran, E. Naville. Il Pa-

dovani ci sembra rialacciarsi, in certo modo, e se non altro idealmente, a quegli uomini e alla loro posizione di fronte alle due culture, tradizionale-religiosa, e laica moderna. Ma questi problemi vanno ripresi in altra sede.

La trattazione propriamente storica, che forma la parte più estesa del libro, consiste in una storia del problema religioso o teologico, a volta a volta, nella storia della filosofia europea, secondo lo schema seguente: la soluzione dualistica (classica: aristotelismo, platonismo, razionalismo; panteismo neoplatonico, misticismo religioso); la soluzione dualistica (cristiana: religione e religioni, prescolastica agostiniana, scolastica tomistica); la soluzione immanentistica (moderna, sorta dal Rinascimento e dalla Riforma che come molto giustamente il Padovani rileva hanno motivi profondi e radici lontane in comune; razionalismo ed empirismo, idealismo e positivismo, immanenza e concretezza, le cui esigenze il Padovani vuol far valere anche nel quadro delle dottrine neoscolastiche, come s'è visto). La trattazione procede per riferimenti generali alla storia del pensiero, come avverte del resto fin dal principio il Padovani; cioè, si sofferma sulle varie soluzioni del problema teologico (o dei rapporti fra pensiero filosofico e religione) da parte dei principali pensatori, valutandole o criticandole al lume dei principi suesposti, e come esemplificazioni di essi. L'uso di ricordare anche per filosofi come Cartesio, Fichte, etc. le date di nascita e di morte e le principali opere fa pensare a un lavoro sorto dalla scuola o per la scuola: e questo spiega anche molti indugi del Padovani, e il carattere espositivo prevalente nel suo utile libro.

Specialmente nella penultima parte di questa trattazione storica, dedicata all'esame delle dottrine positivistiche, si poteva forse enucleare, dal succedersi di ipotesi e di interpretazioni positivistiche, il comune equivoco di quelle dottrine, onde spesso la storia di un mito o di un rito o anche lo svolgimento di una religione vengono addotti non ad intendere la essenza di quel mito o di quella religione attraverso la loro caratteristica che è la loro storia stessa, ma a risolvere il problema filosofico della religiosità e della sua essenza, che vien confuso con quello inesistente della «origine» della religione.

Il Padovani, dal suo punto di vista neoscolastico e coi suoi presupposti teologici, non aveva certo bisogno di insistere su di questo, per rilevare e far valere la autonomia dello svolgimento dei valori religiosi nella storia; per lui aveva più interesse la po-

lemica contro il razionalismo e l'« anticristianesimo » della storiografia positivistica. Ma ne risulta spesso una discussione particolare delle innumere dottrine, che non può non essere generica e qualche volta appare incerta nei presupposti storiografici, come se l'autore finisse per porsi sullo stesso piano positivistico degli studiosi contro i quali polemizza, e avesse da opporre alla dottrina, p. es. del totemismo, un'altra dottrina altrettanto particolare ed empiricamente fondata, invece che una dottrina generale, filosoficamente e teologicamente fondata. Questo ci pare essere la conseguenza del non avere sviluppato gli accenni preliminari ai rapporti della filosofia della religione con la storia delle religioni, tenendo conto non solo delle dottrine sulla « origine » della religione, ma anche di quella storiografia delle religioni alla quale si vuole offrire il sussidio di questa « filosofia della religione »; e tenendone conto proprio in quanto storiografia e quindi anche nei suoi presupposti teorici e nelle sue interpretazioni storiche. Ma forse questo limite rientra in quelli che l'autore si è posto preliminarmente.

Delio Cantimori

- A. ALFÖLDI, *A festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*. 1 vol., in-4°, di pp. 96 e XX tavole, Budapest 1937 (« Dissertationes Pannonicæ », ser. II, fasc. 7)

Questa lussuosa pubblicazione è lo sviluppo di una comunicazione fatta al Congresso dei Numismatici a Londra nel 1936. Essa è divisa in tre parti: la presenza degli elementi isiaci nella numismatica; le prove storiche dell'importanza che ha nel sec. IV il culto isiaco; un catalogo preliminare della monetazione con busti imperiali da Diocleziano a Valentiniano II e di quella anonima, con raffigurazioni di divinità egizie. Le venti tavole illustrano abbondantemente l'esposizione.

La lucida comunicazione dell'A. vuole mettere in luce il contributo che la numismatica offre per integrare la conoscenza della lotta tra paganesimo decadente e cristianesimo trionfante nel secolo IV. È un dato di fatto che la monetazione del sec. IV accanto a emissioni di monete con il busto imperiale, in occasione dei *vota publica* che avevano luogo a principio di ogni anno, offre una larga serie di emissioni anonime, dove le immagini degli imperatori sono sostituite da quelle di Iside o Serapide o da entrambi.

Questa coniazione anonima è dovuta — secondo l'A. — alla iniziativa privata delle grandi famiglie aristocratiche romane, rimaste fedeli al paganesimo, le quali nonostante la reazione antipagana di Graziano continuarono in occasione dei *vota* a far coniare le suddette monete da distribuire al popolo (*sparsiones*) come mezzo di propaganda pagana, in quanto la loro fortuna economica e politica era connessa con il persistere del paganesimo in Roma. Furono scelte, per la coniazione, le divinità egizie piuttosto che quelle del pantheon ufficiale perché proprio su questo si esercitò la reazione cristiana dei governanti anziché su i culti orientali; e perché il culto isiaco, moralmente sostenuto dalla fama del lontano Serapeo e dalla diffusione del pensiero astrologico-mistico alessandrino, si mantenne più a lungo in vita in Occidente. Esso poi era, per giunta, associato a quella notissima festa che apriva il 5 marzo la navigazione (*Navigium Isidis*), festa d'interesse pratico per tutto l'impero, e che fu associata ai voti pubblici che ogni anno al 3 gennaio si facevano per l'imperatore, non già come apertura della navigazione, ma come generica festa di buon augurio.

Tra le feste di questa giornata augurale doveva esservi quella del trasporto di un carro su cui posava una nave, entro la quale troneggiava Iside raffigurata su le monete con la mano su la vela o in altro gesto di protezione della navigazione. È secondo una buona congettura, vecchia di 90 anni ma rinnovata dall'A., questo *carrus navalis* è quello che ha dato origine al nome di carnevale, anche se in documenti medievali questo nome è collegato piuttosto con l'inizio della Quaresima e della relativa astinenza dalle carni.

A questo proposito mi pare opportuno trascrivere da F. Clementi, *Il carnevale romano nelle cronache contemporanee*, Roma 1899, il passo di una relazione (Cod. Vat. Capponiano N. 63, carte 127 a 138) che si riferisce al solenne carnevale del 1545 sotto Paolo III, nel quale il rione Ripa, che ha per insegnna una ruota, figurò con un carro sul quale si elevava « la statua della Fortuna, sopra una rota con la vela gonfiata e la testa scapigliata, il fronte e la parte di diefro calava (sic, per calva) perchè l'occasione e la fortuna sono un medesimo nume, et una vela gonfiata nella mano destra e l'immagine nuda; la vela oltrechè si ascriva alla fortuna ha ancor convenienza che (sic, per con) il Navale di Roma e la rota con i carri che scarcano i navali, e quest'è l'origine di questa insegnna » p. 192.

Questa confusa descrizione — che il Clementi dichiara di comprender poco — si chiarisce subito riferendosi al carro navale di Iside: la vela gonfia che la Fortuna tiene con la destra, la rota che richiama il carro, il Navale di Roma, sono reminiscenze chiassime del vecchio rito, rimasto attraverso tutto il medio evo fino al pieno rinascimento come ricordo folkloristico. A chi non è nota la tenacia con cui i tipi, una volta creati, si mantengono, anche attraverso le più varie applicazioni del loro contenuto?

Nicola Turchi.

A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1937, pp. 332.

Nel terzo volume dei suoi «*Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie*», dedicato al giudaismo antico (e pubblicato a Tübingen nel 1921), il sociologo Max Weber mise in luce il nesso tra lo sviluppo generale della cultura e la società, la dipendenza della religione dai fattori statali ed economici, e l'influenza della fede religiosa e della morale ad essa legata sulla vita politica e sociale. Egli sottolineò anzitutto la lega tra le tribù d'Israele, il patto tra essa e Jahve quale Dio della guerra, garante degli ordinamenti sociali e creatore del benessere materiale degli appartenenti al patto. Egli studiò inoltre l'influsso dell'istituto monarchico sulla vita sociale in Israele, e gli ulteriori cambiamenti in relazione alla caduta della monarchia e ai mutamenti nella vita sociale nel periodo preesilico, esilico e postesilico.

In un esauriente studio intitolato *Max Weber's Soziologie des antiken Judentums*, pubblicato in «*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*», fasc. 7-8, 1925, pp. 195-223, Julius Guttmann, pur apprezzando i risultati ottenuti dal Weber, fece talune riserve. Va ricordato che, già prima del Weber, Ernesto Réan e lo storico Graetz (quest'ultimo come autore di un ampio commento al Salterio) fecero notare come in taluni salmi di carattere elegiaco si conservasse l'eco delle lotte sociali entro la stessa casta degli antichi leviti. Recentemente il Würthwein, nel suo opuscolo *Der 'amm ha'arez im Altem Testament* (vol. XVII, Serie IV dei «*Beiträge zur Wissenschaft vom Altem und Neuen Test.*» ed. da A. Alt e G. Kittel, Stuttgart, 1936), studiò con

molto acume un particolare degno di nota, e precisamente la questione del 'amm ha'arez, tanto importante dal punto di vista sociologico.

Il Causse studia con ampia dottrina e con chiarezza di vedute la mentalità primitiva dalla quale sboccò la religione d'Israele. Egli ci fa assistere all'ascensione dalla mentalità gregaria, ove la religione porta con sè ancora avanzi di carattere mitologico e magico, a concezioni morali, razionali e individualistiche più evolute. I «figli d'Israele» stabiliti in Palestina hanno ancora un'organizzazione familiare e tribale, basata sulla casa paterna, il *clan*, la tribù. In questo stadio di vita sociale, il potere dei capi è molto vasto; la solidarietà del gruppo è sentita vivamente. Al legame di consanguineità si aggiunge, assumendo un'importanza ognor crescente, l'attaccamento degli abitanti al suolo. Il rito sacrificale ha un carattere familiare: Jahve è il Dio dell'alleanza tra le tribù; la guerra e la giustizia hanno per più alto simbolo il nome di Jahve; questi è il Signore e principe della vita nel paese. Con l'evoluzione politica e culturale, cui concorsero le influenze dei popoli autoctoni e delle civiltà vicine, si compie lentamente la disgregazione degli antichi gruppi. Sorge l'istituto regale e la formazione di una cittadinanza legata alla capitale, alla corte, alla vita militare. Si nota la decadenza dei *clan* rurali; si accresce l'importanza del ceto commerciale. Tutto ciò porta con sè un rilassamento del legame sociale, si forma una nuova aristocrazia; i santuari urbani assurgono ad un'importanza sempre maggiore, finché, verso il 600, avviene la centralizzazione del culto.

L'attività dei profeti è di un grandissimo valore nella formazione del concetto di giustizia sociale, giustizia che essi mettono al di sopra della pratica cultuale. Nella loro predicazione, la giustizia appare come creatrice della pace, della salute, della vita. Geremia interviene per la restaurazione sociale e l'applicazione dell'antica legge della rimessa dei debiti e la liberazione degli schiavi ebrei nel settimo anno. Ezechiele mette in luce la responsabilità individuale, inferendo un colpo all'idea della peccaminosità collettivistica di origine mistica. L'esilio è una linea di demarcazione nell'evoluzione della vita sociale. Si prepara la comunità di carattere spirituale e religioso, che attutisce la coscienza della solidarietà tribale e familiare. L'idea messianica subisce uno sviluppo, in quanto il Messia, che doveva abbattere i nemici e instaurare la libertà e l'indipendenza, assume le sembianze del dolente servo di Dio. Il cantico e la preghiera sono considerati come

i mezzi per costituire la comunione tra i fedeli e la comunione con Dio, cioè quella comunione che doveva nel periodo antecedente scaturire dal compimento dei riti sacrificali. Accanto alla saggezza, di carattere antico-orientale e umanitario, piuttosto che di indole specificamente nazionale, abbiamo, nei Salmi, l'espressione della fede nel trionfo finale del giusto. Irradia luce sempre più vivida l'ideale umano: la filantropia. Si afferma sempre più il principio universalistico. Nel giudaismo alessandrino la tradizione ebraica si fonde con la filosofia greca.

I. Zolli

ALBERT VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937, pp. 723.

Elefantina è il nome di un'isola nel Nilo, posta sul confine meridionale dell'Egitto, e menzionata pure da Giuseppe Flavio. Data l'importanza che essa aveva per i rapporti commerciali tra l'Egitto e l'Etiopia, era sede di una colonia militare di confine. Dal VI^o sec. av. C., tale colonia era composta almeno in parte di soldati ebrei al servizio dell'armata egiziana.

A quanto pare, verso il 525 anche in altre fortezze di confine c'erano dei coloni ebrei. Come quelli di origine greca, così anche essi avevano il permesso di esercitare il loro culto. Inoltre veniva loro assegnato il possesso di terre, che passavano poi in eredità ai discendenti, anche se questi non avessero più prestato servizio militare. Dopo l'occupazione dell'Egitto da parte del re persiano Cambise (525 a. C.), la guarnigione ebraica assurse ad un'importanza ancora maggiore. Verso il 412 si ebbero in Egitto varie sommosse che si ripercossero anche sulla vita della piccola colonia di Elefantina. In quel periodo, un ufficiale persiano, d'accordo con i sacerdoti egiziani del tempio di Chnum (Chnub), la divinità dalla testa di montone, distrusse il santuario degli Ebrei. L'ufficiale persiano fu punito, ma ai danneggiati non fu permesso così presto di ricostruire il tempio e di riprendere il culto. Essi perciò verso il 408 a. C. si rivolsero ai figli del luogotenente di Samaria Sanballat e a Bagoaz, luogotenente persiano della Giudea. In seguito a tale intervento poterono ricostruire il Santuario e reintegrare il culto, però con l'esclusione di offerte di olocausti. Quest'ultimo fatto va considerato, come suppone giustamente il V., come una concessione fatta ai sacerdoti di Chnum. Verso il 404 l'Egitto si li-

berò dal dominio persiano. Da allora, la guarnigione di Elefantina, a quanto pare, non fu più composta di Ebrei.

Più che le vicende esteriori, interessa la vita religiosa della colonia di Elefantina. Nel centro sta il Dio d'Israele, che nei documenti ricorre con i nomi di *Jhw* oppure *Jhh*. Si notano però manifestazioni di un sincretismo religioso, che rappresenta probabilmente l'interferenza di culti pagani nella religiosità popolare palestinese. Mentre fra gli Ebrei della Palestina e della diaspora babilonese andava accentuandosi sempre più l'indirizzo monoteista, nella lontana colonia di Elefantina si parla di *Jhw*, il Dio unico, ma anche di «tutti gli dei». Si menzionano 'Anat-J.', cioè 'Anat concepita come paredra di J.', Ashambetel, 'Anatbetel, Herembetel. La colonia nulla sa della centralizzazione del culto a Gerusalemme proclamata dal Deuteronomio nel 621, e continua a esplicare il culto cruento nel suo piccolo santuario. In genere si può dire che la vita di quella guarnigione militare rappresenta un vero e proprio *curiosum* storico-religioso.

L'opera del Vincent è la più ampia trattazione della vita religiosa di Elefantina. Elaborando con molta avvedutezza un ricchissimo materiale scientifico, l'A. ci presenta in quindici lunghi capitoli un quadro completo di quella religiosità, studiata nelle sue più svariate manifestazioni e analizzata fin negli ultimi particolari. Egli ci dà ragguagli esaurientissimi su la teologia e il posto che vi occupa *Jhw-Jaho*, *Jwh Zebhaoth*, su le divinità e il Dio del cielo, il culto cruento, il tempio, la celebrazione della Pasqua, i nomi teofori, i sacerdoti, la preghiera, il giuramento. Il V. ha potuto offrire un'esposizione così vasta e interessante di tutti questi fenomeni in grazia degli studi da lui compiuti sui papi aramaici di Elefantina (pubblicati nel 1906 e nel 1911) alla luce dei testi biblici e di tutta la letteratura concernente l'argomento. Non vi è dubbio che la religiosità di Elefantina rappresenta un settore della religiosità israelitica quale si manifestava nel regno del nord attorno al tempio di Beth-el, settore trasportato in un ambiente molto lontano, posto fuori dalle influenze dell'evoluzione successivamente avveratasi nella madrepatria. La vicinanza di popolazioni seguaci di culti stranieri esercitava evidentemente un influsso doppio sulla piccola colonia militare: da una parte favoriva il perpetuarsi di elementi politeisti nel loro culto monoteista, e dall'altra rafforzava la coscienza della loro individualità etnica e religiosa.

Non è cosa facile riassumere in poche parole il contenuto della

poderosa opera del Vincent, opera che andrà — secondo noi — consultata non solo da chi si interessa in modo particolare della religione giudeo-aramea di Elefantina, ma da tutti coloro che si occupano dei problemi inerenti alla storia del pensiero religioso orientale di quel periodo.

I. Zolli

G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien*, (« Lunds Universitets Arsskrift » N. F. 30, 3), Lund, Gleerup 1935, pp. 184.

Questa originale trattazione è tutta incentrata nello studio dei primi nove capitoli del Libro dei Proverbi dedicati alla Sapienza e alla donna straniera. Il distacco di questi primi nove capitoli, che non contengono — come gli altri — singoli proverbi, ma generiche esortazioni, era stato già rilevato dai commentatori di ogni scuola, che li avevano attribuiti a un compilatore posteriore e avevano cercato di identificare la donna straniera con la cultura e filosofia greca infiltratasi in Israele o con la sapienza più moraleggiante che speculativa degli Egiziani (cfr. A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*, Roma 1914; A. Mallon, *La sagesse de l'gyptien Amen-em-ope et les Proverbes de Salomon*, « Biblica » VIII (1927), p. 3-30). Il B. sostiene invece che la donna straniera non è la sapienza greca o iranica o babilonese, ma è il simbolo di un culto straniero implicante la prostituzione sacra (ierogamia). La chiave dell'interpretazione è data dal versetto VII, 14: « Io dovevo offrire un sacrificio di comunione, oggi io sciolgo il mio voto ». Il voto sarebbe appunto il sacrificio della verginità compiuto in omaggio alla divinità col rito della prostituzione ierogamica. Anzi, secondo il B., anche il voto di Iefte (Giud. XI, 37) si dovrebbe riferire non al sacrificio della vita, ma a quello della verginità. E poiché questi culti sessuali sono nella Bibbia estranei al popolo d'Israele, perciò la donna che li pratica è chiamata la straniera, e contro le sue sacrileghe lusinghe gli scrittori sacri mettono in guardia il popolo, tracciandole contro il profilo della Sapienza che mantiene la gioventù su la retta via.

Interessa lo storico delle religioni anche l'interpretazione che il B. dà delle sette colonne che servono alla Sapienza per edificare la sua casa, colonne che si riferirebbero ai sette pianeti che sostengono il mondo (cfr. Paus. III, 20, 9) e ci riporterebbero quindi alla religione astrale di Babilonia.

Nicola Turchi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

M. NOTH, *Das Buch Josua*, (« Handbuch zum alten Testament », I, 7), pp. XVI-122, Tübingen, Mohr, 1938.

Il merito principale di questo nuovo commento al Libro di Giosuè sta nel fatto che l'A., dottore in teologia e professore all'università di Königsberg, ha tenuto conto dei dati offerti dall'esplorazione archeologica della Palestina che negli ultimi decenni ha avuto un considerevole sviluppo. Se ne avvantaggia l'esame critico della composizione del libro e la valutazione delle tradizioni orali e dei documenti scritti che hanno concorso alla sua formazione.

Una conclusione notevole alla quale l'A. arriva dopo un'accurata disamina è lo sbloccamento del Libro di Giosuè dal complesso dei primi cinque libri scritturali cui era stato associato dalla critica, la quale aveva dato a tutto l'insieme il nome di Esateuco, salvo a ritrovare nel Libro di Giosuè o la prevalenza della fonte eloista (Steuernagel) o quella della fonte iahvista (Rudolph). Il N. dichiara di non trovar argomenti positivi, sicuri e nemmeno verosimili, che lo persuadano a identificare il compilatore del Libro di Giosuè con quelli del Pentateuco.

Nella versione, che l'A. ha posto in carattere grassetto, sono dati in grassetto minore quei brani che egli considera come aggiunte od amplificazioni del testo e tra parentesi quadre quei passi che gli sembrano secondari anche di fronte alle aggiunte.

Nicola Turchi.

G. ROSENKRANZ, *Die älteste Christenheit in China, in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin-Steglitz, Verlag der Ostasien-Mission, 1938, pp. VIII-76 («Schriftenreihe der Ostasien-Mission », 3-4).

Il R., dottamente consigliato dal prof. R. F. Merkel, ha saputo con sagacia mettere a profitto nuovi fortunati trovamenti e tracciare della missione nestoriana in Cina, già nota per la celeberrima stele di Sianfu (Siganfu), un profilo che riesce davvero inte-

ressante, in quanto mette in luce le relazioni tra il cristianesimo e la cultura asiatica per un'epoca fino ad oggi quasi sconosciuta.

I testi nestoriani di Cina si dividono in due gruppi: il primo rimonta al monaco siriaco Alopen (Olopen), che nel 635 si recò in Cina dove fu benevolmente ricevuto dall'imperatore Taitsung della dinastia Tang, e che fece di Sianfu il centro dell'espansione nestoriana nel paese. Fu questa, fino all' 845 — quando la comunità nestoriana fu dispersa dall'imperatore Wutsung —, un'epoca aurea, durante la quale furono tradotti in cinese 35 scritti nestoriani. A questi appartengono i due *sūtra* su Gesù Messia e sul monoteismo, sciatti nello stile, dovuti forse ad Alopen stesso.

Il secondo gruppo risale al monaco King-tshing ed abbraccia sei scritti, tra cui primo il testo della stele di Sianfu.

Per lo storico della religione è interessante vedere come in questi testi son tradotti taluni concetti cristiani: Dio è reso con Signore, Signore del cielo, Eterno Signore, Santo Signore, Buddha, espressioni tutte che si trovano anche nel vocabolario buddistico-taoistico, mentre hanno suono più specificamente cristiano i predicati: l' Uno, il Dio uno, il Padre; Gesù è reso con: *J-shu*, *Mishi-ho* (Messia); lo Spirito Santo è reso con: Vento purificatore, Vento refrigerante; la Trinità con tre-uno; la Croce con tronco o segno del 10 (×); il cristianesimo con Religione di Ta-tshin (=impero romano d'Oriente). L'influsso del pensiero mahāyānico si rivela nel modo con il quale si parla di Gesù come di « colui che guida la nave della misericordia verso il cielo » e della sua crocifissione come dell'atto di « appendere al cielo un sole rilucente ».

Nicola Turchi.

YASUMARO, *Ko-gi-ki* (« Vecchie-cose-scritte »). Prima versione italiana di Mario Marega, Bari, Laterza 1938. Un volume di pp. XXVIII-518.

L'autore di questa « prima versione italiana del *Ko-gi-ki* » ha ignorato che il I libro del *Kojiki* è già stato pubblicato in traduzione italiana, col titolo di *Mitologia giapponese*, con introduzione e note di R. Pettazzoni, come I Volume di una Serie di « Testi e Documenti per la Storia delle Religioni », Bologna, N. Zanichelli, 1929. Infatti è nel primo libro del *Kojiki* che è esposta, come nei primi due del *Nihongi*, la preistoria mitica del Giappone, ossia

la mitologia Giapponese. Quella traduzione italiana, condotta su le traduzioni inglese e tedesca, era corredata da un commento inteso ad illustrare il testo specialmente dal punto di vista storico-religioso, con riscontri nelle mitologie dei vari popoli, ecc. Il Volume del Marega ci dà ora il Kojiki completo, cioè i suoi tre libri tradotti direttamente dall'originale. Le note abbondanti hanno un carattere principalmente esegetico. — Nella bibliografia sarebbe stato meglio non indicare genericamente « le varie opere del Chamberlain, Aston, Revon, Schurhammer », ma specificare il titolo di ciascuna, con il luogo e la data di pubblicazione (come è stato fatto per le altre). Non si capisce perchè sia citato « Nachod, Vorgeschichte, 1930 », e non la *Geschichte von Japan* dello stesso Nachod. — Murdoch, *A History of Japan*, è scritto altre volte Murdok. — In generale una maggiore accuratezza sarebbe stata desiderabile. Ad ogni modo l'opera colma una lacuna, anche se non totale, come ha creduto l'Autore.

DAS SOG. HOCKERBEGRÄBNIS UND DER ÄGYPTISCHE TJKNW

R. 2491

Vorgeschichtliche Religion. — Jede Deutung des sog. Hockerbegräbnisses ist eine Hypothese auf dem Gebiete der prähistorischen Religionsgeschichte. Es steht auf diesem Gebiete ganz anders als auf dem analogen der prähistorischen Kunstgeschichte. Dort bildet die Vorgeschichte eines der wichtigsten Kapitel. Man verfügt über ein ausgedehntes und reichhaltiges Material, das, wie jedes Kunstwerk, sich selbst erklärt. Um die Schönheit der Tiere von Font-de-Gaume oder Altamira zu verstehen, braucht man nichts über die «Absicht» der Künstler hinzuzuwissen. Um hingegen die Venus von Willendorf, nicht als blosses Kunstwerk, sondern als Ausdruck eines religiösen Verhaltens zu verstehen, braucht man eine Deutung, welche das Material nicht gibt, und die man sich unter historischen Analogien suchen muss. Der prähistorischen Religion mangelt nicht nur das Wort, sondern, weit wichtiger, auch die Tat; Mythus und Ritus, Legomena und Dromena. — Man ist daher ganz und gar auf Analogien angewiesen, wenn man vorgeschichtliche Religion darstellen will; man sucht sich einen ähnlichen Gegenstand wie den vorgeschichtlichen in einer historischen Kultur, die redet und handelt. Vorgeschichtliche Religionsgeschichte lebt von der Analogie. Für Leute, die gerne sicher gehen, ist sie kaum der richtige Boden.

Ein gutes Beispiel sind die geschnitzten Renntiergegeweihknochen, die zuerst im Aurignacien vorkommen und die man gewöhnlich als *Kommandostäbe* bezeichnet. Sie wurden aber auch gedeutet als Jagdtrophäen, Streitäxte, Zeltpflöcke, Trommelstöcke, Agraffen, Pfeil-oder Speerstrecker, und Zauberstäbe¹. Die letzte

¹ C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, I, Text, 1932, 63 f.; J. P. Kleiweg de Zwaan, *Palaeolithische Kunst in Europa*, I, 1929, 72 ff.

Deutung ist natürlich nur möglich gewesen, weil man die Analogie zu den *tjurunga's* der Australier aufgestellt hat.

Zum Teil gilt dies alles natürlich auch von primitiven Religionen. Es ist ja auch nicht gerade leicht die genaue Bedeutung der eben genannten *tjurunga's* festzustellen. Auch hier fehlt meistens das erklärende Wort, oder es wird die Deutung erst *post festum* ersonnen¹. Bei dem sog. Männerkindbett oder *Couvade* ist man in genau derselben Weise auf Analogieschlüsse angewiesen wie bei dem vorgeschichtlichen Material. Aber die primitiven Religionen bieten uns, wenn ihnen auch oft das Wort abgeht², wenigstens eine lebendige heilige Handlung, während wir von der prähistorischen Religion nur die toten Gegenstände haben.

Unter diesen Umständen ist jede plausible Analogie zu vorgeschichtlichen Gegenständen von grossem Wert. Zunächst kommen die Analogien aus primitivem Kulturbereich an die Reihe. Noch wertvoller (weil leichter zu erreichen und einwandfreier zu deuten) sind uns aber die Analogien aus der eigentlichen Geschichte. Analogien beider Art suchen wir für diesmal in bezug auf das sog. Hockerbegräbnis.

Wie und wo Hockerbestattung vorkommt. — Was ist ein Hocker? Der Name ist nicht sehr zutreffend. Denn man versteht unter Hockerbegräbnis die Beerdigung der Leiche in liegender oder sitzender Stellung mit zusammengezogenen Gliedern. Daher die englische Bezeichnung *contracted burial*. Die Knie sind dabei hochgezogen, oft bis an das Kinn; manchmal der Kopf herabgedrückt bis zwischen den Knien. In gewissen Fällen ist die Leiche zusammengebunden. Das sind wohl die Hauptmerkmale der Hockerbestattung, wozu noch hinzukommen können: Austrocknung der Leiche; Orientation; $\mu\alpha\sigma\chi\alpha\lambda\iota\sigma\mu\acute{\nu}$; manchmal wird auch die Leiche in Leinen oder in einen Sack genäht.

Diese Art der Bestattung ist sehr weit verbreitet, sowohl der

¹ In gewissem Sinne gelten diese Bedenken natürlich von jeder Religion, in welcher man nicht kraft eigener Existenz steht. Es ist ja jede Deutung der Geschichte von dieser eigenen Existenz abhängig.

² Oft, nicht immer. Man denke an die sehr instruktiven primitiven Texte, die z. B. Preuss bei den Uitoto und den Cora-indianern gesammelt hat; auch an die primitiven Mythen als Grundlage des Kults.

Zeit wie dem Raume nach. In Europa findet man sie vom Paläolithikum und Neolithikum bis in die La-Tène-periode, obwohl nie als einzige Bestattungsweise. In der Vorgeschichte finden wir sie im nördlichen Afrika, auch in Vorderasien¹.

Was *Europa* betrifft, in Le Moustier (Dordogne) hat man ein gebundenes Skelett gefunden; gebundene Leichen fanden sich auch in La Ferrassie. Die Fundstellen sind altpaläolithisch. Im Jung- und Neopaläolithikum sind die Funde häufiger². Am Landhaus bei Halberstadt fand man aus der Amjetitzer Kultur ein mit Steinen beschwertes, geschlossenes Hockergrab³.

In *Amerika* findet sich die Hockerbestattung vom arktischen Norden bis in den Süden. Bei den Eskimo kommt sie vor, obwohl wieder nicht als einzige Bestattungsart; bei den Indianern des Nordwestens neben Leichenbrand; ebenso in Kalifornien. Früher gab es diese Art des Begräbnisses auch im Osten. Man fand sie in Mexiko, Guatemala, und in Süd-Amerika (Bestattung in Tonurnen)⁴.

Asien kennt die Hockerbestattung heute nur ausserhalb des Bereiches des Islam: in Vorderindien, auf den Andamanen, auf der Malaiischen Halbinsel, in Nied. Indien, auch in Japan⁵. Auch die alte assyrisch-babylonische Kultur kannte das Hockergrab unter anderen Begräbnissitten⁶.

In *Afrika* zeigt uns Aegypten Hockergräber von der ältesten vorgeschichtlichen bis weit in die Pyramidenzeit. Die starke Kontraktion, die Senkung des Kopfs und der Schultern, die Einäschnung in Felle oder Tücher, das alles finden wir auch dort⁷. An einem einzelnen Fundort scheint es als hätte eine fremde Rasse die Hockerbestattung mitsamt der Leichenzerstückelung

¹ Rich. Andree, *Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung*, Arch. f. Anthropologie, NF VI (XXXIV), 1907, 283 ff.

² Clemen, *Urgesch. Rel.*, 18 ff.

³ *Reallexikon der Vorgeschichte*, I, Abb. 47.

⁴ Andree, a. a. O.; G. Wilke, in: *Reallexikon der Vorgesch.*, s. v. *Hockerbestattung*.

⁵ Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O.

⁶ H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 6, 1925, Abb. 43 (B. Landsberger).

⁷ Alex. Scharff, *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Aegyptens* (Staats. Museen zu Berlin. Aus der ägypt. Sammlung V), II, 1929, 7.

und -wiederherstellung eingeführt¹. — In geschichtlicher Zeit fehlt die Hockerbestattung in der Nordhälfte Afrikas. In der Mitte und im Süden herrscht sie neben andern Bestattungsweisen. Die Bantu und Hottentotten sind Hockerbestatter, die Bewohner des Sudan und die Hamiten nicht².

In Australien endlich findet man die Hockerbestattung ziemlich überall, auch auf den Südseeinseln. Die Leichen sind z. T. in Opossumfelle eingehüllt³. Auf der Insel Jobi (Jappen) in der Geelvinkbai (N. Guinea) werden Leichen in Sitzstellung mit hochgezogenen Knien durch Feuer gedörrt⁴.

Nach Andree, der das ganze Material sorgfältig dargestellt hat, gibt es keine « Hockervölker », d. h. Völker, die ausschliesslich in Hockerstellung bestatten. Auf Grund der Hockerbestattung ethnologische Zusammenhänge zu konstruieren wäre demnach aussichtslos⁵. Die Hockerbestattung ist überall eine unter mehreren Bestattungsarten.

Deutungen. — Mancherlei Deutungen dieser uralten funerären Gepflogenheit sind im Laufe der Zeit befürwortet worden. Wir können sie auf zwei Gruppen verteilen, deren eine die Hockerbestattung aus rationalen Gründen erklärt, während die andere eine religiöse Motivierung bevorzugt⁶.

Rationale Deutungen. Sehr häufig ist die Motivierung der Hockerbestattung durch das Bedürfnis der *Raumersparnis*⁷. Eigentlich ist diese Deutung ein Verweis der menschlichen Faulheit, die indertat auch beim Aufkommen der Hockerbestattung, wie bei so mancher anderen menschlichen Einrichtung, eine stille Mitarbeiterin gewesen sein mag. Es wäre aber töricht die Faulheit als solche zur Erklärung des Ritus zu machen. Genau so gut könnte man die Aussetzung der Leichen als « Faulheits »-Erschei-

¹ W. M. Flinders Petrie & J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, 1895, 1896.

² Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O.

³ Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O.

⁴ G. A. Wilken, *Verspreide Geschriften*, III, 1912, 201.

⁵ Andree, a. a. O.

⁶ Eine gute Uebersicht der Deutungen gibt M. Hammarström, im Arch. f. Religionswiss., 26, 1928, 146 ff.

⁷ Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O. Vergl. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas* I, 1926, 5 f., 8; Alex. Scharff, *Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte*, 1927, 19.

nung gegenüber der einen grösseren Aufwand von Kräften fordernden Verbrennung oder Beerdigung deuten. Es bliebe als möglicher Grund der Hockerbestattung nur diejenige Raumersparnis übrig, die mit der räumlichen Beschränkung eines Leichenbehälters, einer Steinkiste z. B. oder eines griechischen Pithos, zusammenhängt. Damit ist die Frage nach dem Sinn unseres Brauches aber nur verschoben, denn jetzt wollen wir wissen wozu man eigentlich Leichen in derartig kleine Behälter tut, während man sie bequemer und «fauler» einfach in die Erde verscharren konnte. — Das Argument der Raumersparnis ist, wie Clemen bemerkt, auch deshalb unstatthaft, weil die frühen Gräber nur selten einzeln gegraben wurden.

Eine zweite rationelle Deutung ist diejenige als Nachahmung der alltäglichen *sitzenden Haltung* des Lebendigen. Die Hockerstellung würde der gewöhnlichen Ruhestellung der Primitiven entsprechen. Auch Wilken huldigt dieser Auffassung: «man gibt der Leiche die Haltung, die der Verstorbene zeitlebens anzunehmen pflegte»¹. — Man muss wohl sehr um eine Erklärung verlegen sein um die Hockerstellung als «natürlich» oder «alltäglich» hinzustellen! Ausserdem kann man nicht einmal behaupten, dass das Hocken mit hochgezogenen Knien die gewöhnliche Sitzhaltung aller Primitiven ist.

Eine Variante dieser Deutung ist die Motivierung aus der *Schlafstellung*². Die Hockerbestattung wäre dann gleichsam eine Darstellung des Todesschlafs³. Diese Deutung wird durch dieselben elementaren Erwägungen unmöglich gemacht, wie die vorigen: 1. nicht alle Primitiven schlafen mit hochgezogenen Knien; 2. das Schlafen mit hochgezogenen Knien ist etwas ganz anderes als die forcierte, durchaus unnatürliche Hockerstellung.

Auf die Motivierung des Hockerbegräbnisses als *sitzende Stellung des Herrscher* einzugehen erübrigt sich⁴.

Religiöse Deutungen. — Hier finden wir zunächst die naturmythologische Deutung des Hockers als *Nachahmung des Mondes*. Ernst Böklen, der ja überall den Mond wittert, hat sich auch die

¹ Vergl. Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O.; Hammarström, a. a. O.

² Andree, a. a. O.; Wilke, a. a. O.; Hammarström, a. a. O.

³ Clemen, a. a. O.; Scharff, a. a. O.

⁴ Wilke, a. a. O.

Hockerbestattung nicht entgehen lassen: dem Körper wurde durch die Hockerstellung Aehnlichkeit mit der Mondsichel verliehen¹. Die Aehnlichkeit ist aber kaum sehr gross.

Eine zweite Deutung geht aus von der Vorstellung der *Macht*. Kruyt hat in einem sehr klaren Vortrag hingewiesen auf die Gewohnheit, die er bei den Toradja fand, die Knien hochzuziehen, — ein Versuch den Körper in einen Knoten zu legen. Die Vorarbeiterin bei der Ernte muss mit hochgezogenen Beinen schlafen und sitzen um den «Reisgeist» nicht zu verlieren. Bei der Mahlzeit zieht jedermann mindestens ein Bein hoch, während Sterbenden die Knien hochziehen. Man will eben die Lebenskraft festhalten. Das Hockerbegräbnis wäre nun ein Versuch der Ueberlebenden die Ansteckung des Todes an die Leiche zu binden². — Die Deutung Kruyt's unterscheidet sich vorteilhaft von den vorhergehenden dadurch, dass sie von einem allgemein menschlichen, tief gewurzelten Bedürfnis ausgeht: die Konzentration der Lebensmacht, bzw. des Ansteckungsstoffes, — auch dadurch, dass sie ausgeht von tatsächlichen, deutbaren Lebensgewohnheiten der heutigen Primitiven. Sie ist aber allzu allgemein. Ist es doch, wenn man Kruyt's Gedanken folgt, genau so gut möglich die Hockerbestattung als Konzentration der Ansteckungskraft (des «Todesschmutzes») wie als Konzentration der Lebensmacht zu deuten. Im ersten Fall wären es die Angehörigen, die ein Interesse daran hätten die Ansteckung zu verhüten; im zweiten Fall wäre ihr Interesse selbstloser: dem Toten würde die Hockerstellung gegeben, damit er die Lebensmacht festhalten kann, — eine Art schematischer Mumifizierung also.

Eine dritte religiöse Deutung ist diejenige, welche den Grund unseres Brauches sieht in der Absicht *die Wiederkehr des Toten zu verhüten*³. Vor allen Andree hat diese Erklärung bevormundet. Die Fesselung und die Verstümmelung, die Beschwerung mit Steinen usw. weisen eindeutig in diese Richtung. Andree meint

¹ Ernst Böhlen, *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos*, 1922 180 ff.; Hammarström, a. a. O.; Wilke, a. a. O.

² A. C. Kruyt, *Het leggen van een knoop in Indonesië*, Med. K. Ned. Akad. v. Wet. Afd. Lett. 84 B, 4, 1937.

³ Clemen, a. a. O.; Hammarström, a. a. O.; Wilke, a. a. O.; Clemen, *Vergesch. Religion*, 22; Andree, a. a. O.

denn auch, dass der allergrösste Teil der Hocker entstanden ist mit dem Zweck den Toten die Rückkehr zu wehren. Auch die Urnenbestattung erklärt er in derselbe Weise. — Ich möchte nicht bestreiten, dass diese Deutung manchmal zutreffen kann. Gegen eine allgemeine Gültigkeit derselben möchte ich aber Folgendes geltend machen: 1. Andree's Hypothese wird von den gleichen Erwägungen gedrückt, welche die « Wiederkehr des Toten » auch sonst aus der Mode gebracht haben. Das Motiv spielt zweifellos eine Rolle, aber keineswegs eine so universelle, wie man zuzeiten der animistischen Theorie meinte; 2. Die Rückkehr des Toten könnte man in viel einfacherer Weise verhindern durch Fesselung der liegenden Leiche¹; 3. Die Motivierung lässt sich, wie diejenige Kruyt's allzuleicht umkehren. Man kann nämlich die Verhinderung der Rückkehr des Toten einfach vertauschen mit der Verhinderung des Fortziehens, mit dem Verlangen den Toten dazubehalten, ohne dass man in der Struktur des Argumentes etwas zu ändern braucht. Das ist ja auch tatsächlich geschehen. Bertling erklärt das Hockerbegräbnis der Minahasa (Nied. Ost-Indien) aus dem Verlangen den Toten zu behalten². Und das ist nicht einmal unwahrscheinlich, denn die Minahaser haben eine eigenartige Form der Hockerbestattung: der Schädel des Verstorbenen wird in einen hölzernen Hocker gestellt (*korvar*), den man leicht im Hause verwahren kann.

Die vierte und letzte Deutung nach religiösen Motiven, die wir besprechen wollen, ist diejenige, die in der Hockerbestattung den Versuch sieht die *Wiedergeburt des Toten in Gang zu setzen*, indem man ihm die *Stellung eines Embryo* gibt. Diese Deutung begegnet uns zum ersten male bei Fréd. Troyon in 1864³: « Cette attitude repliée est le mode caractéristique de l'inhumation pendant l'âge de pierre en Europe: rare dans l'âge de bronze, il l'est bien plus encore dans les périodes postérieures; mais, sur d'autres parties du globe, ce mode, usité dans les premiers siècles de notre ère, a même subsisté jusqu'à nos jours ». In 1844 hatte

¹ Das Argument ist von Böklen, a. a. O.

² C. F. Bertling, *De minahasische « waroega » en « Hockerbestattung »*, Ned. Indie oud en nieuw, 16, 1931, 33 ff.

³ Fréd. Troyon, *Lettre à M. Bertrand sur l'attitude repliée dans les sépultures antiques*, Revue archéol. N. S. 5. Année, 9. vol. 1864, 289 ff.

Troyon in Berlin Skelette aus Peru in Hockerstellung gesehen: « Ma surprise s'accrut encore en voyant la momie d'un oiseau provenant aussi de ces tombeaux péruviens; c'était un perroquet, les pattes repliées sur le thorax et la tête ramenée vers l'aile gauche. Cette position était évidemment celle du petit oiseau dans la coquille, l'attitude donnée aux corps humains devait être celle du foetus dans le sein de sa mère.... Si l'on tient compte... que les anciens peuples envisageaient la terre comme la mère universelle du genre humain, on comprendra qu'on ait donné au défunt l'attitude du petit enfant qui rentre dans le sein de la mère du genre humain avec la foi à une vie à venir et à une nouvelle naissance, ou bien à la résurrection des corps ». Troyon zeigte den Fall Schelling, der ihn als Auferstehung des Fleisches deutete. J. Grimm erklärte sich mit Troyon's Deutung einverstanden¹.

Troyon hatte einen weiten Blick. Er zog sogar schon die Pithos-begräbnisse in Griechenland zu seiner Erklärung heran. Er fand auch vielen Beifall, vor allem bei dem berühmten Anthropologen Oscar Peschel, der freilich etwas viel « Poesie » hineinbrachte: « Wenn wir nichts näheres über die Ansichten der geistig so gut begabten, früher so gröblich unterschätzten Hotentotten wüssten, so würde es schon genügen, dass sie den Verstorbenen vor der Beerdigung dieselbe Stellung geben, die sie einst als Keim im Mutterschossen eingenommen hatten, denn die Bedeutung dieses sinnigen Brauches ist es, dass die Toten einer neuen Geburt im Dunkel der Erde entgegenreifen sollen »². — Auch Albrecht Dieterich schloss sich dieser Auffassung an und vertiefte sie psychologisch; sie ist nichts reflektiertes, sondern « unmittelbar notwendige Anschauung; man musste dem zu Bestattenden die Form geben, die er bei seiner Geburt hatte, damit ihn die Mutter Erde wieder gebäre »³. — Und in späteren Jahren hat sich — was für unseren Zweck sehr schwer wiegt — auch der Prähistoriker und Aegyptologe Alexander Scharff dieser Deutung der Hockerbestattung, als künstliche Wiederherstellung der Embryonallage, angeschlossen: « Ich glaube sicher, dass irgend-

¹ J. Grimm, *Deutsche Mythologie*², 1844, 1220.

² Oscar Peschel, *Völkerkunde*³, 1881, 258, vergl. 461.

³ A. Dieterich, *Mutter Erde*², 1913, 27 f.

welche religiösen oder magischen Vorstellungen dabei mitspielen, die uns vielleicht immer verborgen bleiben werden; sonst hätte man doch z. B. die Tonwanne, in die man den Toten hineinlegen wollte, oder den Holzsarg im frühen Alten Reich gerade so gut für eine ausgestreckte Leiche passend herstellen können, wie man es im weiteren Verlauf des Alten Reiches dann ohne weiteres tat. Eine verhältnismässig einleuchtende Begründung für die Sitte der Hockerbestattung scheint mir immer noch die *Erklärung als Embryonalstellung* zu sein (Wiedemann, Peet) ». Scharff gibt zwar die Möglichkeit, dass das Hockerbegräbnis die Wiederkehr des Toten hindern sollte, zu; sagt aber, dass eine solche Totenfurcht in Aegypten sonst nicht bekannt ist. Er weist auch die Erklärung als Schlafstellung ab, weil gerade in südlichen Ländern nicht in Hockerstellung geschlafen werde¹.

Gegen die sog. Embryo-hypothese sind dann immer auch wieder Einwände geltend gemacht worden, als deren ersten, wenn auch nicht wichtigsten wir den angeblichen Mangel an anatomischen Kenntnissen bei primitiven Stämmen nennen müssen. Andree hat, auf Grund dieser vorausgesetzten Unkenntnis, die Hypothese mit scharfem Hohn überladen. Ausgehend von der Peschelschen Darstellung macht er das « Anmutige und Sinnige » der Erklärung lächerlich. Die Naturvölker wissen von der Lage des Embryos ja nichts ! « Man stelle sich einen Steinzeitmenschen vor, der ein schwangeres Weib betrachtet und der Ursache ihrer Leibesfülle auf den Grund gehen will. Er macht den Kaiserschnitt und ruft erstaunt aus: « Aha ! so liegt der zukünftige Mensch im Mutterschosse ! Das will ich mir merken, und wenn einer stirbt, bestatten wir ihn in dieser Form in den Schoss der Mutter Erde, damit er bei seiner Wiedergeburt sich gleich in der richtigen Lage befindet und in einem anderen Neugeborenen wieder auferstehen kann² ». — Wahrlich, was Peschel des Poetischen zuviel gesagt haben mag, Andree hat es gewiss wett gemacht ! Ihm geht aber jedes Verständnis des Werdens und Wachs-

¹ Scharff, *Altertümer*, II, 7. Der sog. Embryo-hypothese wird auch beigeplichtet von K. Beth, *Religion und Magie*², 13; W. J. Perry, *The origin of magic and religion*, 46; Hammarström a. a. O. nennt noch Nadaillac, R. Karsten u. A.

² Andree, a. a. O.; vergl. Wilken, *Verspr. Geschr.* IV, 1912, 99 ff.; Clemen, *Urgesch. Rel.*, 22.

ens religiöser Riten und Symbole ab. Und in Sachen der Unkenntnis der Naturvölker ist er im Unrecht. Albrecht Dieterich hat hier schon das Wesentliche gesehen: « ein Gegengrund wäre keinesfalls, dass den Wilden die anatomische Kenntnis des Embryo gefehlt habe; wie ungefähr das Kind im Mutterleibe lag, hatten sie schon tausend Unglücksfälle und Grausamkeiten gelehrt »¹.

Ein anderer Einwand betrifft die Tatsache, dass keineswegs überall wo in Hockerstellung beerdigt wird, die Erde als Mutter-Erde gilt, die Hüterin des künstlich wiederhergestellten Embryo's sein könnte bis zum Tage der Wiedergeburt. Gegen diesen Einwand liesse sich aber bemerken, dass der Gedanke der Wiedergeburt zwar von der Vorstellung einer Mutter-Erde gestützt wird, dass er aber auch sehr wohl ohne dieselbe bestehen kann. Auch wenn die Leiche überhaupt nicht « beerdigt » wird, sondern, wie das ja oft vorkommt, in einem Behälter irgendwo hingestellt², lässt sich die Wiedergeburt vollziehen. Dieterichs (und schon Peschels) Nachdruck auf der Geburt aus der Mutter Erde hat uns hier irre geführt. Der Tote wird bei fast allen Primitiven jedenfalls wiedergeboren, ob aus der Mutter Erde oder nicht.

Der « Hockergedanke » ist, wie wir sahen, sehr verbreitet, wiewohl keineswegs universell. Er ist darin einem andern Gedanken ähnlich, dem « Muttergedanken ». Sehr weit verbreitet ist, vorgeschichtlich wie geschichtlich, die Verehrung eines Mutteridols, einer Frauenfigur mit hervorgehobenem Geschlechts teil und starken Brüsten. Sie ist die grosse Gebärerin, die « grosse Mutter », die Trägerin des fruchtbaren Lebens. Aber nicht überall finden wir diese Vorstellung, deren bekanntestes vorgeschichtliches Beispiel die sog. Venus von Willendorf ist³. Wir brauchen nicht uns dem « Menschheitsgedanken » Bastians zu verschreiben

¹ Dieterich, a. a. O.

² Wie z. B. in der Minahasa, vergl. Bertling, a. a. O. Die Hocker kommen in die sog. *waruga* oder *timbukar* hinein, steinerne Behälter mit einem Dach, in Form einer Wohnung. Der Grundstein gilt als weiblich, der Dachstein als männlich, was vielleicht auch auf die Wiedergeburt deutet. Die *korvar* sind hölzerne Hocker mit dem Schädel des Verstorbenen; dass manche Primitiven die Leiche zerstören und nur den Schädel aufzubewahren, beweist nichts gegen die Embryo-theorie, weil der Schädel die Lebenskraft des Toten birgt (gegen Andree, a. a. O.). - Vergl. auch Wilken, *Verspr. Geschr.* IV, 1912, 99 ff.

³ S. die gute Zusammenfassung bei Leonh. Franz, *Die Muttergöttin im vor-deren Orient und in Europa* (AO 35, 3), 1937.

um einzusehen, dass gewisse Symbole von ältesten Zeiten immer wieder an den verschiedensten Orten auftauchen.

Ein solches Symbol könnte m. E. auch die Hockerbestattung sein¹. Apriori unwahrscheinlich ist, dass diese Art der Totenbestattung sich auf ein einziges Grundmotiv zurückführen lässt. Es ist auch leicht möglich, dass die genannten Begründungen alle ein oder mehrere Male die wirklichen Motive gewesen sind. Am wahrscheinlichsten scheint mir das bei der dynamistischen Erklärung Kruyt's, am unwahrscheinlichsten bei der Mondhypothese Böklen's. Die Tatsache, dass nirgends die Hockerbestattung die einzige Form des Begräbnisses war, fällt dabei schwer ins Gewicht; *es gibt keine Hockervölker*². Es könnte aber Hockersektten gegeben haben, d. h. Gruppen, die mit der Totenbestattung einen eigenen Zweck verfolgten. Und dieser Zweck wäre dann die Wiedergeburt des Toten.

Diese Deutung wird ausserdem gestützt durch die Tatsache, dass bei einem und demselben Volke die Hockerbestattung vorkommt, neben anderen Arten der Totenversorgung, für besondere Klassen von Personen. Auf der Insel Yap (Karolinen) z. B. wird die Leiche in das Grab gesenkt in einer Haltung, die sich nach der Todesursache richtet. Verstorbene an einer gewöhnlichen Krankheit oder an Altersschwäche werden mit hochgezogenen Knien beerdigt, den Kopf nach Westen gerichtet. Die auf dem Schlachtfeld Verblichenen aber setzt man mit dem Kopf nach Norden und ausgestrecktem Körper bei, während wiederum die an der Auszehrung Gestorbenen in der eigentlichen Hockerstellung, d. h. mit hochgezogenen Knien und gesenktem Kopf begraben werden³. Auch den Regenmachern, Hohenpriestern und Erztauberern auf dieser Insel wird ein eigenes Begräbnis

¹ Vielleicht gehört hierhin auch die «Zerstückelung» und «Wiederherstellung» der Leiche, die ja auch ein Ritus ist um die Erneuerung des Lebens des Verstorbenen zu sichern; vergl. Petrie-Quibell, *Naqada and Ballas*, 32; — A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier*, 73. — Auch Beerdigung und Verbrennung kommen neben einander vor bei einem und demselben Volke, und können trotzdem recht gut auf Glaubensvorstellungen zurückgehen (anders: J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1935, 108).

² Andree, a. a. O.

³ J. G. Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead*, III, 1924, 173; vergl. Kruyt, a. a. O.

zuteil, indem man sie sitzend beerdigt, so, dass der Kopf teilweise über den Boden hervorragt; später wird dieser Kopf von den Ueberresten getrennt und im Hause des Nachfolgers verwahrt¹. — Die Karo-batak begraben bloss die Priester in Hockerstellung². In Indien begräbt man die Mitglieder einzelner Kasten oder die Ausüber gewisser Handwerke in Hockerstellung; die übrigen Toten nicht. — Die Alturen kennen das Hockerbegräbnis für Dorfbewohner, von auswärts Kommende werden in langgestreckter Haltung beerdigt. — Endlich wird auch nach dem Geschlecht unterschieden: entweder nur Männer oder nur Frauen werden als Hocker beigesetzt³.

Aus alledem scheint hervorzugehen, dass die Hockerbestattung mit einer gewissen Beschaffenheit, einer « Disposition » oder « Mächtigkeit » des Menschen verbunden ist, die seine Wiedergeburt ermöglicht⁴, wie ja auch z. B. im alten Aegypten die Unsterblichkeit ursprünglich nur den Pharaonen zuerkannt wurde. In Hockerstellung könnte demnach begraben werden 1. wer einer Gruppe angehörte, die diesen Ritus zwecks Wiedergeburt anwandte; 2. wer kraft seiner « Mächtigkeit » auf die Fortsetzung des Lebens Anspruch erheben konnte.

Es kommt nun noch Eines hinzu: auch in das Ganze der Religionsphänomenologie passt die Embryo-hypothese vorzüglich hinein. Und das bestimmt mich den Gedanken der Wiedergeburt für den eigentlichen Grund des Brauches zu halten, zu dem sich dann andere Motive gesellt haben mögen.

Der Gedanke, dass man mittels eines sozusagen enszenierten Embryonaldaseins eine neue Geburt ins Werk setzen konnte, mutet uns genau so fremdartig an, wie sie ins Ganze der primitiven Religion hineinpasst. Denn diese ist ganz und gar erfüllt von dem Bestreben durch Riten etwas in Gang zu setzen, das modernen Menschen ein nicht künstlich zu beeinflussender Naturvorgang scheint. Wir sagen: ein Mensch stirbt; das ist natürlich. Man kann an die Fortdauer seiner Seele glauben, oder nicht. Aber

¹ Frazer, *Immortality*, III, 188.

² Andree, a. a. O.

³ Andree, a. a. O.

⁴ Vergl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 189 ff.

sein Sterben ist eben ein Naturvorgang, der mit diesem eventuellen Fortleben nichts zu schaffen hat. — Marett hat aber vor kurzem darauf hingewiesen, dass in dem primitiven Menschenleben das Sterben nicht ein Naturvorgang, sondern ein Sakrament ist, ein Ritus, der bewusst vollzogen wird, « dying itself is a way of living at a higher level, if, and in so far as a sacramental character is attributed to it »¹. Das Tier, sagt Marett, begräbt seine Toten nicht. Der Mensch aber tut etwas für sie, und wenn er bloss ein Paar Steine auf ihre Leichen häuft, damit ihr Tod nicht nur ein Ereignis, sondern auch ein Ritus sei, damit sie « anständig sterben ». Begrabung der Toten ist recht eigentlich nicht die mehr oder weniger pietätvolle Verfügung über die Leichen, sondern ein richtiger Ritus, ein Sakrament, das den regelmässigen Fortgang des Lebens, auch nach dem Tode, sichern soll. « Beerdigung » kann somit ein Wiederhineinbringen in den Mutterschoss bedeuten, — « Verbrennung » eine Reinigung vom Schmutz der Krankheit und sonstigen Uebeln, — Mummifizierung die Konserverierung des « ganzen » Menschen, usw., — die Hockerbestattung kann eine Wiedereinleitung der Geburt bedeuten. Von allem Begräbniszeremoniell kennen wir vielleicht das altägyptische am besten. Und jeder Aegyptologe wird zustimmen, dass dieses Ritual überhaupt nicht die Absicht einer feierlichen Disposition der Leiche verrät, sondern dass jede Handlung und jedes Wort darin nur auf das eine hinzielen: dem Toten das Leben zu sichern.

Begraben ist wieder lebendig machen. Von der Orientation der Leichen bis auf die Hockerbestattung haben alle Begräbnisriten diesen einen Zweck. Es ist eine Kunst richtig zu sterben, — eine Kunst, bei welcher die Angehörigen helfen müssen. In der Minahasa bringt man, nach Riedel, den Sterbenden in eine sitzende Haltung, die Arme kreuzweise über die Brust und die Knie hochgezogen². — In der Neuzeit ist die « Kunst des Sterbens » in Vergessenheit geraten. Dennoch tritt sie ausnahmsweise mit elementarer Kraft hervor, wie in der Geschichte, die vom französischen König Ludwig VI dem Dicken erzählt wird: als es mit

¹ R. R. Marett, *Sacraments of simple folk*, 1933, 205, vergl. 209, 214.

² Bertling, in: Ned. Indie oud en nieuw, 16, 1931, 75 ff.

ihm zum Sterben ging, legte er seinen Leib in Kreuzgestalt in die Asche, damit das Sterben des Herrn nachahmend¹. — Umgekehrt sind Reinigungs- und Einweihungsriten sehr oft Nachahmungen des Todeserlebnisses, wie z. B. die altindische *diksä*, die Weihe vor dem Soma-opfer, in der eine neue Geburt aus einer Antilopenhaut nachgebildet wird².

Aegyptische Parallelen. — Diese Gedankengänge werden nun bestätigt durch einen merkwürdigen Zug im altägyptischen Begräbnisritual, auf den schon Maspero und später Moret die Aufmerksamkeit hingelenkt haben.

Wir sahen, dass in der ägyptischen Vorgeschichte die Hockerbestattung, wobei die Leiche oft in einer Tierhaut gehüllt war, eine beträchtliche Rolle spielte. Diese Rolle wird von den Monumenten näher bezeichnet als das sog. « Schleppen des *Tjknw* » beim Begräbnis³. Das *Tjknw* oder *tknw* ist, nach Erman-Grapow, « das (symbolische) Menschenopfer beim Totenkult ». Es wird besonders in der Verbindung « Herbeiziehen des Opfers auf dem Schlitten » gebraucht⁴. Eine Ableitung des Wortes von *tkn*, « nahe sein, nahe kommen », wäre möglich. *Tjknw* wäre dann der « Näher kommende » oder vielleicht « der Nahe, Vertraute ». Beim Begräbnis wird ein Stellvertreter des Toten (gewöhnlich tritt als solcher der *Sem-priester* auf) in eine Tierhaut eingewickelt und in Hockerstellung auf einem Schlitten gefahren, dann in *effigie* geopfert (ursprünglich wohl *de facto*). Das stellvertretende Opfer soll die Wiedergeburt des Toten bewirken, seine « Wiederholung des Lebens » (*whm anh*)⁵. Die Tierhaut, die nach dem Opfer verbraunt wird, heisst *mshn-t*, « Geburtsstätte »⁶, wobei vielleicht ein Wortspiel vorliegt mit *mš-k* oder *mš-t*, Tier-

¹ F. Funck Brentano, *Le Moyen Age*⁶, 134. — Ein sehr merkwürdiges Beispiel eines gleichsam « enszenierten » Sakraments in unsrer eigenen Zeit bietet das Buch von Michel Vieuchange, *Smara. Reiseaufzeichnungen*. Leipzig-Zürich, E. Rentsch.

² H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*², 1917, 397 ff.; — H. Hubert & M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909.

³ Alex. Moret, *Mystères égyptiens*, 1913, 42 ff.

⁴ Erman-Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, s. v.

⁵ Abbildungen bei G. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, 1887, fig. 151, S. 147, bei Moret, a. a. O., und in der unten genannten Literatur.

⁶ Erman-Grapow, *Wörterbuch*, s. v.

haut (*mš-t* ist das ursprüngliche Wortzeichen, « three foxes' skins tied together »¹).

Moret gebürt das Verdienst den *Tjknw*-ritus zuerst als künstliche Wiedergeburt des Toten in der Form eines in eine Haut eingenähten Embryos gedeutet zu haben. Er hat in Kees einen Widersacher gefunden, der einen Wert darauf zu legen scheint als der Andree der Aegyptologie zu gelten, insofern er ihm an Dürftigkeit der Deutung wenig zugibt. Der *Tjknw* war nach ihm ein hockender Mensch in einem Gewand aus scheckigem Fell; in der 18. Dynastie wird der Gegenstand immer menschenähnlicher. Er ist wohl « irgendeine Form des Toten selbst », ein Ersatzbild, an das sich die bösen Mächte heften sollen, eine Art Sündenbock. Das Begräbnis im Tierfell ist uralt-ägyptisch. Die Deutungen von Maspero als « renaissance de l'homme par le passage à travers une peau de boeuf » und von Moret als Fötus werden als phantastisch abgetan². Hier rächt sich die religionsgeschichtliche Unkenntnis der Aegyptologen. Denn es sollte doch klar sein, dass diese Theorie vom Sündenbock gar nicht in Gegensatz steht zu der Embryo-deutung: das stellvertretende Opfer stirbt anstelle seines Herrn und nimmt alles Unreine und Schlechte, das sich an dessen Leben geheftet, mit. Er kann nun ein neues Dasein anfangen, er ist gestorben und kann somit « das Leben erneuern ».

Moret seinerseits ist in der Wiedergabe der Tatsachen allzu oft nachlässig und ungenau. Es verlohnt sich daher, zum Schluss, uns diese Tatsachen noch einmal anzusehen.

Die älteste Darstellung des *Tjknw*-ritus findet sich auf dem bekannten Keulenknopf des Menes im Rahmen der ältesten Darstellung des *Sed-festes*³. Dieses Fest bezweckt, wie bekannt, die periodische Wiedergeburt des Königs, ist also eine genaue Parallel zu seinem Begräbnis, was ja schon darin sich zeigt, dass der König in der *Sed-halle* immer als Toter dargestellt ist. Vor dieser sog. *Sed-halle* nun befindet sich auf der Darstellung des

¹ A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*. — In der 5. und 6. Tagessstunde der Stundenwachen (H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, 1910, 51 ff.) ist aber von einer Tierhaut nicht die Rede, trotz Moret, *Mystères*, 31 f.

² H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegyptier*, 1926, 370 ff.

³ J. E. Quibell, *Hierakonpolis*, I, 1900, pl. XXVI B; A. Moret, *Le caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902, 240.

Keulenknaufs eine Art Traggestell, darinnen eine eingewickelte Gestalt. Newberry hat von dieser Darstellung eine abenteuerliche Erklärung gegeben¹, indem er das Gestell als eine Sänfte, die Gestalt als eine Prinzessin, und den Zweck der Darstellung als den Wettkampf um die Hand der Prinzessin (Atalanta!), welcher ein Anrecht auf den Thron verleiht, deutet. — Die Deutung als *Tjknw* ist zwar unbeweisbar, hat aber, wenn man die eingehüllte Gestalt mit den späteren Darstellungen vergleicht, und den Charakter der *Sed*-zeremonie in Betracht zieht, vieles für sich.

Auf sichereren Boden aber begeben wir uns mit den Darstellungen aus der thebanischen Zeit, vor allen denjenigen aus dem Grabe des *Mnt-hrj-hpš*². Der Tote, *Mnt-hrj-hpš*, kommt «um das Schleppen des *Tjknw* zu sehen»; der *Tjknw* ist hier zunächst ein auf dem Schlitten hockender Mann; dann erscheint er wieder in derselben Lage; eine sehr grosse Tierhaut wird ihm vorausgetragen. Die Inschrift ist verstümmelt. Man kann noch lesen: *mšk² nt hrf...*, «Tierhaut, welche auf ihm ist». Der Schlitten wird in ein Loch geworfen, einige als Nubier gekennzeichneten Leute werden erdrosselt und geopfert, vermutlich zum Schein. Der *Tjknw* scheint auch verbrannt zu sein. Das Verhältnis zwischen den Menschenopfern und dem *Tjknw* ist nicht ganz klar. Der Tote als *Tjknw* scheint aber unter die Tierhaut schlüpfen zu müssen. Und im Loch, wo die Ueberreste der tierischen Opfer verbrannt werden, lesen wir auch den Namen des *Tjknw*. Er scheint somit vom Opfertod kaum zu trennen.

Ein zweites Grab, das uns das *Tjknw*-ritual ausführlich zeigt, ist das des *Rechmire*³. Hier wird das Eintreten in die Tierhaut sehr deutlich vorgestellt. Der Verstorbene oder sein Vertreter liegt auf einem Gestell, ganz und gar eingewickelt, fast wie ein Ball mit Menschenhaupt. Für «liegen» wird das alte Wort *sdr* verwendet, das schon seit den Pyramidentexten für das Liegen des Toten in Erwartung seiner Auferstehung gebraucht wird. Die Inschrift lautet: *rdi-t n-nwt mšk-t, m-tknw sdr hr-f m-š hpr*, d. h.

¹ Percy E. Newberry, *Aegypten als Feld für anthropologische Forschung* (AO 27), 1927, 21 ff.

² G. Maspero, *Tombeau de Montouhikhopsonf* (Mission au Caire, t. V, 1894, 439 ff.; Moret, *Mystères*, 42 f.

³ Ph. Virey, *Rekhmara* (Mission au Caire, t. V, 1894) pl. XIX, XXVI, XXXII, XXXIII; Moret, *Mystères*, 50 ff.

« gehen zur Stelle der Tierhaut, als *Tjknw*, unter ihr liegend, im Chepersee »¹. Etwas weiter sitzt der *Sem*-priester, als *Tjknw*, ganz eingehüllt auf einem Gestell, in genau derselben Haltung wie die Figur auf dem Keulenknauf des Menes. Im Text ist vom Sich-niederlegen des *Sem*-priesters die Rede.

Das Grab des *Paheri* bietet uns in der Hauptsache dasselbe Bild². Der *Tjknw* wird geschleppt. Die Inschrift sagt: « zum Westen! zum Westen! zum Lande, wo das Leben süß ist, zur Stelle, wo du bist: siehe, ich komme (?) ». Der *Tjknw* auf dem Schlitten ist ganz eingewickelt, auch der Kopf. Die Herausgeber sagen: « the object upon the sledge is of considerable interest, for it seems to be the victim for a human sacrifice, enclosed in the skin of an ox ». Es sieht hier indertat ganz wie ein Embryo aus.

Das Grab des *Renni* zeigt uns den *Tjknw* auf dem Schlitten³, wie das des Rechmire und die Meneskeule, - das Grab des *Menni*⁴ den *Sem*-priester, einmal liegend (*sdr*), einmal hockend. Endlich das *Ramesseum* zeigt das Schleppen des *Tjknw*, das ganz in eine scheckige Tierhaut eingewickelt ist⁵.

Es ist möglich, dass Moret Recht hat, dass auch der sonderbare Balg, der auf einer Standarte einhergetragen wird, in diesen Zusammenhang gehört; sicher ist, dass seine Deutung des Titels *iwn-mwt-f*, als « la peau est sa mère » falsch ist (« der Pfeiler seiner Mutter »), sowie manche andere seiner Kombinationen. Der Ritus der Wiedergeburt als Embryo aus der Tierhaut scheint mir aber genügend gesichert⁶. Und dieser bietet eine merkwürdige Bestätigung der Embryodeutung des vorgeschichtlichen Hockerbegräbnisses. Was in Aegypten in historischer Zeit ein als Ritus lebendiger Gedanke war, kann es auch in der Vorgeschichte gewesen sein.

Groningen.

G. VAN DER LEEUW

¹ Virey interpretiert irrig.

² J. J. Tylor & F. Ll. Griffith, *The Tomb of Paheri* (EEF), 1894, 20 ff.; Moret, *Mystères*, 47.

³ Moret, *Mystères*, 48.

⁴ Moret, *Mystères*, 51.

⁵ E. Quibell, *The Ramesseum* (Eg. Res. Acc. 1896), 1898, 14 f., pl. IX; Moret, *Mystères*, 49.

⁶ Von der Mutter-Erde ist in Aegypten nie die Rede und der Ritus hat denn auch nichts was auf eine Geburt aus dieser hinwiese, — was mit Rücksicht auf das oben S. 159 f. gesagte nicht unwichtig ist.

DI UN RITO FUNERARIO IN UNA ISCRIZIONE DELLA TRACIA

Nell'ultimo fascicolo della 'Εφημερίς Ἀρχαιολογική è stata pubblicata, da G. Bakalakis, una interessante iscrizione sepolcrale venuta in luce dal suolo di Νέαν Σκόπδη nella Tracia¹. Questa epigrafe che, per il carattere delle sue lettere, può essere attribuita all'età imperiale romana abbastanza avanzata, forse al II secolo d. Cr., suona precisamente così:

Διοσκουρίδης
Σύρος Ὁλδηνὸς ἀπεγέ-
νετο ἐτῶν ξ' καὶ ἀπέλιπεν
τῇ Ὁλδηνῶν κώμῃ δηνάρια
5 τε' ἵνα ἐκ τοῦ τόκου κρατήρ
γεμισθῇ ἔνπροσθε τῆς τα-
φῆς καὶ στεφανωθῇ ἡ ταφὴ
ἐν ταῖς Μαινάσιν κατ' ἐνιαυτὸν
ἀπαξῖ . ἐὰν δὲ μή ποιήσουσιν, τό-
10 τε δὲ χαλ[κ]ὸς ἔστω τῶν κληρονό-
μων μου . Διοσκουρίδην χαῖρε.²

Piuttosto singolare è la forma in cui l'iscrizione è redatta: prima si parla del defunto in terza persona, poi il defunto stesso entra in scena parlando direttamente, infine i superstiti rivolgono al defunto il loro saluto. Tali cambiamenti, però, non dovranno farci meraviglia, quando si pensi che i bruschi passaggi da una

¹ Αρχ. 'Εφ., 1936 [ed. 1937], 17 ss. (ἀρχ. χρον.).

² Nella fotografia dell'iscrizione riprodotta dal Bakalakis la pietra è mancante prima di Διοσκουρίδη; l'editore però trascrive anche πων πον, facendo credere che queste lettere siano state vedute da lui dopo la scoperta dell'epigrafe e che quest'ultima abbia subito una mutilazione dopo essere stata trovata.

persona all'altra sono tutt'altro che rari nelle iscrizioni di questo genere¹. Ciò che invece realmente interessa nella epigrafe di Nèon *Skopðn* è il suo contenuto.

Un tale lascia alla propria *χώμη* una certa sommetta perchè ogni anno in occasione della festa delle Menadi si riempia un cratere davanti alla tomba e la tomba stessa venga incoronata. Se poi la *χώμη* trascuri questo impegno, il denaro dovrà passare agli eredi del morto. È la prima volta che ci viene ricordata la festa annuale delle Menadi; ma non è difficile spiegarne l'esistenza in questa regione settentrionale della penisola greca, la quale più di altre venne pervasa dalla fresca ondata della religione dionisiaca e più di altre serbò le tradizioni ed i riti del grande iniziatore. Ed è anche facile comprendere come un tracio, prima di abbandonare la vita, esprimesse il desiderio che in una solennità, la quale doveva essergli particolarmente cara, la sua tomba assumesse un certo aspetto festivo; tanto più perchè la festa delle Menadi aveva probabilmente, come Dionysos, un qualche rapporto col mondo dei trapassati.

L'uso di incoronare le tombe, con serti che dovevano essere o di fiori o di ramoscelli verdi, doveva essere abbastanza comune nell'antichità greca; e non di rado le iscrizioni ce lo ricordano, parlandoci talvolta anche delle statue dei defunti ornate di corone². Un po' d'incertezza resta invece intorno a quel cratere che doveva essere riempito, nella festa delle Menadi, davanti alla tomba di Dioscuride. Riempito di che cosa?

L'editore dell'iscrizione pensa che il recipiente fosse destinato a ricevere delle libagioni. Si potrebbe anche pensare, trattandosi di una festa dionisiaca, al vino, al liquido cioè che fu la gloria del dio tracio. Ma nell'uno e nell'altro caso mi sembra che s'incontrì una difficoltà: la esiguità della somma, 15 denari, col frutto della quale la *χώμη* dovrebbe ogni anno e incoronare la tomba e riempire il cratere. Tutto considerato, a me pare che Dioscuride intendesse fare riempire di acqua il recipiente collocato davanti alla sua tomba. E sarebbe, questo, tutt'altro che strano.

¹ Cfr. Perdrizet, *Bull. Corr. Hell.*, XXIV (1900), 302 s.; Collart, *ibid.*, LIV (1930), 383, n.^a 2.

² Cfr. gli esempi citati dal Bakalakis, *op. cit.*, 18.

Non è infatti la prima volta che sentiamo parlare di un recipiente d'acqua collocato presso la tomba. Molti popoli antichi e moderni presentano fra le loro tradizioni funerarie quella di collocare un vaso d'acqua, o nella stanza mortuaria o presso la tomba, con lo scopo di fornire una bevanda all'anima uscita dal corpo, la quale viene di solito considerata sitibonda e avida di ristoro⁴. Anche in molte regioni della Grecia moderna quest'uso è seguito con l'esplicito desiderio «di offrire da bere alle anime»². E nulla ci vieta di credere che il vaso collocato davanti alla tomba di Dioscuride avesse appunto questo scopo.

Ma esiste un'altra ragione per la quale un vaso d'acqua avrebbe potuto essere collocato davanti ad un sepolcro: quella di togliere le impurità della morte. L'acqua, l'elemento limpido e puro per eccellenza, è anche per eccellenza la purificatrice, in quanto è capace di assorbire in sè tutto ciò che non è puro. È quindi naturale che l'acqua entri largamente nei riti funebri di ogni tempo e di ogni popolo, per il desiderio innato che hanno gli uomini di liberarsi dalle temute e veramente temibili impurità della morte³. In particolare gli antichi Greci solevano, com'è noto, portare dei lavaci (*χέρνιβας, λουτρά*) ai loro morti. Eschilo e Sofocle ci parlano di *λουτρά* offerti alle tombe⁴; e gli scavi ci hanno con grande frequenza confermato l'esistenza di codesta abitudine nell'antica Grecia. I sepolcreti dell'Attica ci hanno fornito numerosi esempi, a cominciare dall'età cosiddetta geometrica, di grandi vasi collocati vicino agli oggetti della vita quotidiana, talvolta così grandiosi da formare essi stessi un monumento funerario. Le forme di questi recipienti sono piuttosto varie: bacili sostenuti da alti piedi, anfore, e poi le caratteristiche *λουτροφόροι* che, con l'andare del tempo, si avvicinano nell'aspetto alle idrie e vengono tradotte nel marmo dalla più vile terracotta. È stato detto e ripetuto che la *loutrophoros* collocata sulla tomba era l'indizio di

¹ Cfr. Bellucci, *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, 1909, 273 ss.; Gruppe, *Griech. Myth.*, II 831 e n.º 1; Pettazzoni, *Arch. für Religionswiss.*, 1913, 333.

² Cfr. Politis, *Ιαρνασσός*, XVII (1894), 85 s.

³ Intorno all'importanza dell'acqua nei riti funerari dei Greci e di altri popoli, cfr. un mio articolo in questa medesima Rivista, II (1926), 90 ss.

⁴ Eschilo, *Choephi*, 129 s.; Sofocle, *Electr.*, 84.

una persona non sposata, alludendo essa non già ai lavacri funebri bensì a quelli nuziali che il giovane o la fanciulla morti anzi tempo non avrebbero potuto ricevere. E in realtà un passo di una orazione demostenica, o meglio pseudo-demostenica¹, ci parla senza ombra di dubbio della *loutrophoros* come indizio tangibile che il defunto sia morto prima delle nozze. Ma, se è vero che nell'Attica del IV secolo la *loutrophoros* fu riserbata esclusivamente o quasi ai sepolcri delle persone non ancora sposate, non mi sembra questa una ragione sufficiente per negare che in altri tempi i λούτρά siano stati recati alle tombe non come lavacri nuziali ma semplicemente come offerte funebri a persone coniugate e non coniugate. I sepolcreti attici dell'età più arcaica presentano talvolta grandi recipienti senza fondo, i quali perciò dovevano essere destinati ad accogliere libagioni e a servire quasi di tramite fra il mondo dei viventi e la misteriosa regione dei trapassati; ma numerosi altri vasi hanno il fondo chiuso, e significano perciò chiaramente di essere destinati a contenere acqua lustrale. Del resto quei lavacri ai quali alludono Eschilo e Sofocle nei versi che ho citati riguardano la tomba di Agamennone, cioè di un uomo che era stato marito e padre.

Tornando, dunque, all'iscrizione di Dioscuride, non mi sembra affatto inverisimile che anche presso i Traci dell'età imperiale romana sia esistito l'uso, dettato da un concetto assolutamente ovvio negli animi umani, di purificare con l'acqua i sepolcri, e che Dioscuride abbia desiderato fare riempire di acqua, in quella occasione festiva, il recipiente collocato davanti alla propria tomba. È probabile che questo recipiente sia stato un ornamento stabile del sepolcro, così come i grandi vasi fittili e le *loutrophoroi* prima fittili e poi marmoree dei sepolcreti attici. E si può anche ricordare, a questo proposito, il vaso sepolcrale che figura nella graziosa storia del corvo intelligente cantata dal poeta Bianor in un epigramma dell'Antologia Palatina² e riportata anche da Plinio³: il corvo assetato vede sulla tomba di una donna un recipiente nel quale si era raccolta dell'acqua piovana (χρωστόν ὄμβροδόκον;

¹ XLIV 18.

² IX 272.

³ Nat. Hist., X 125.

presso Plinio *situla monumenti*); e siccome il livello dell'acqua è troppo basso, lascia cadere nel vaso tanti sassolini fino a che l'acqua non abbia raggiunto il livello desiderato. Così forse anche nel craterè collocato davanti alla tomba di Dioscuride avrà avuto tempo di raccogliersi, durante il corso dell'anno, un po' d'acqua piovana, fino a che nella solennità delle Menadi il sepolcro veniva rinfrescato dall'acqua nuova ed abbellito dalle corone di verde e di fiori.

R. Università di Roma.

MARGHERITA GUARDUCCI

KÖNIG OEDIPUS IN DER GOLDENEN STADT

Für den Historiker ist die «Königschronik des Nordens» — Phra:ràxä Phöngsáva:dan (Vaṇçavatāra) Nú'â¹ — das, was ein berufener Beurteiler² sie nennt, «ein höchst unverlässliches Gebräu von Mythen und Märchen, mit ein paar Körnchen Wahrheit vermischt». Der Folklorist schätzt sie gerade deswegen; und seine Freude würde noch ungemischter sein, wenn die Chronik die in ihr enthaltenen Märchen und Märchenmotive echter, weniger rationalisiert, überliefert hätte. Immerhin bietet sie ihm manchen wertvollen Fund. So findet sich in dem Werk eine Variante zum Oedipus-Thema, die einer eingehenderen Behandlung vielleicht nicht unwert ist. Die Geschichte lautet — in einer Wiedergabe, die alles für das Märchen Wesentliche enthält — wie folgt (2, p. 52-56).

In der Stadt Kanchänäburi³ herrschte Phra:ja König. Seine Hauptgemahlin wurde schwanger, da berief man die Astrologen, damit sie durch ihre Kunst herausbrächten, ob das zu erwartende Kind ein Mädchen oder ein Knabe sein würde. Nachdem sie die Umstände des Falles genau geprüft hatten, erkannten sie, dass die Königin einen Prinzen gebären werde; da gaben sie folgenden Bescheid: «Der Prinz, dem die Königin das Leben schenken wird, ist zu höchstem Ruhm bestimmt, aber in der Wildheit seines Herzens wird er seinen eigenen Vater ermordern — so will es das unabwendbare Schicksal». Als nun die Stunde kam, wo die Königin ihr Kind gebar, wollte es das Schicksal, dass es wirklich ein Knabe war; da nahm der Vater ein Metallgefäß (phan) und schleuderte es gegen den Knaben; es traf seine Stirn, auf der eine deutlich sichtbare Narbe zurückblieb. Vom Gedanken erfüllt «Diesen Prinzen darf ich nicht am Leben lassen» liess er ihn

¹ Im allgemeinen sind siamesische Wörter in der Schreibung angeführt, die D. J. B. Pallegoix in seinem Wörterbuch anwendet.

² Erik Seidenfaden (1, p. 109).

³ «Goldstadt»; am Nam Me Klong; «Kanburi» ausgesprochen.

sodann zur Tötung wegschaffen¹. Aber die Mutter, die es erfuhr, verstand es, von Mitleid erfüllt, das Kind seinem Schicksal zu entziehen, ohne dass der Fürst davon wusste. Als das Kind elf Monate alt war, brachte sie es heimlich zu Grossmütterchen Hóm², damite diese den Knaben weiter betreue. Diese brachte ihn später, als der Prinz bereits herangewachsen war, zum Fürsten von Ràxäburi³, wo er als dessen Adoptivsohn Aufnahme fand; er genoss eine sorgfältige Erziehung.

Jedes Jahr zur festgesetzten Zeit überbrachte der Fürst von Ràxäburi persönlich dem Phra:ja König seine Vasallengeschenke. Da fragte ihn einmal sein Adoptivsohn: « Warum überbringst du eigentlich diese Geschenke dem Fürsten von Kanchänaburi? » — Der Fürst antwortete: « Unsere Stadt ist ihm tributpflichtig ». — Der Jüngling fragte weiter: « Was würde geschehen, wenn du den Tribut nicht ablieferst? » — « Das kann nicht sein. Er würde dann denken, dass wir uns gegen ihn empören wollen, würde seine Truppen aufbieten, gegen uns ziehen und uns ergreifen und töten ». — Der Prinz fragte: « Und du hast Angst? » — Da schwieg der Fürst von Ràxäburi.

Nächtes Jahr aber unterliess er den schuldigen Tribut an seinen Oberherrn. Phra:ja König, der Herr (chão) von Kanchänaburi, sah darin ein Zeichen, dass sein Vasall sich zu empören gedachte; rasch bot er sein Heer auf und zog heran, um den Rebellen zu ergreifen und zu töten. Als dieser davon erfuhr, sammelte er gleichfalls seine Streitkräfte; er selbst blieb in seiner Stadt; seinen Adoptivsohn machte er zum General⁴, damit er mit dem Heer ausrücke.

¹ Laios erfährt durch das delphische Orakel, dass sein Sohn ihn erschlagen würde. Gleich nach der Geburt durchsticht er ihm die Füsse, bindet sie zusammen und lässt ihn hernach im Gebirge aussetzen, damit er dort umkomme. Nach den Folgen dieser Verletzung wird der Knabe später « Schwellfuss » (Oedipus) genannt. So bekommt auch der Oedipus von Kanchänaburi wegen des Metallgefäßes (phan), mit dem sein Vater ihn verletzte, später den Namen « Phra:ja Phan » (= Fürst Metallgefäß).

² « Wohlriechend ». Gemeint ist eine alte Erzieherin aus dem Kreis der Hofdamen.

³ « Königsstadt »; ebenfalls am Nam Me Klong, aber viel weiter der Mündung zu liegend als Kanchänaburi; « Ràtburi » ausgesprochen. — Der eingentliche Name des Fürsten wird in der Geschichte nicht angegeben.

⁴ mè tháb, wörtlich « Mutter der Armee ».

Als Fürst König von der Stadt Räxäburi nur mehr 30 sén¹ entfernt war, schlug er ein verschanztes Lager auf und liess durch einen Boten dem Gegner ein Schreiben überbringen, dessen Inhalt kurz folgender war: « Möge der Fürst von Räxäburi aus seiner Stadt herauskommen und uns aufsuchen; tut er das nicht, werden wir seine Stadt nehmen und plündern ».

Als der Fürst das Schreiben gelesen hatte, beriet er sich mit seinem Adoptivsohn und fragte ihn um seine Absichten. Der Prinz gab Antwort: « Ich will kämpfen, ich bitte um einen Elefanten ». Da gab ihm der Fürst einen ausgerüsteten Elefantenbulle, 6 sok² hoch, mit gekrümmten Stosszähnen. Zu einer günstigen Stunde ritt der Prinz als Feldherr aus der Stadt hinaus. Als Phra: ja König ihn erblickte, verliess er auf seinem mit den glückverheissenden Merkmalen versehenen Elephantenbulle inmitten seines Heeres das Lager und zog dem Feind entgegen³. Hart drang er auf den Elefanten des Prinzen ein, dieser nahm den Kampf mit dem Elefanten des Fürsten König auf; der Hieb des letzteren verfehlte sein Ziel, da war es um ihn geschehen; vom Säbel des Prinzen durchbohrt fand er seinen Tod.

Da war es aus mit dem Mut seines Heeres. Gemeine, Generäle und Offiziere gerieten in Verwirrung, es gab keinen Widerstand mehr, sie ergriffen die Flucht in ihre Stadt. Der Prinz trieb seine Leute an, sie drängten stürmisch den fliehenden Gegnern nach und erreichten die Stadt Kanchänaburi; nachdem sie die Stadt eine Zeitlang belagert hatten, drangen sie in sie ein und plünderten. Da erhoben die Astrologen und Brahmanen (pa : röhít) der Stadt den Prinzen zu ihrem König; und sein Name war Phra : ja Phan (« Fürst Metallgefäß »)⁴.

Um die Zeit der ersten Nachtwache begab sich Fürst Phan in die inneren Frauengemächer des Palastes, denn er hatte seinen Sinn darauf gesetzt, sich mit seiner Mutter geschlechtlich zu

¹ 1 sén=40 m.

² 1 sok=1/2 m. — Noch grössere Elefanten werden in anderen Chroniken erwähnt: z. B. 3, p. 25, 47, 73 (7-9 sok).

³ Hier treffen sich also Vater und Sohn, wie im ahd. Hildebrandlied Hildebrand und sein Vater, sozusagen « unter herium tuém, zwischen zwei Heeren ».

⁴ Diesen Namen kann der Prinz natürlich erst führen, nachdem er über seine Herkunft aufgeklärt worden ist.

vereinigen. Als er den Pavillon betrat, war dort eine Katze mit ihrem Jungen, und die junge Katze weinte, weil sie an die Brust der Mutter wollte, aber die Mutter verweigerte ihr die Brust und sagte: « Höre doch zu weinen auf! Schau dir lieber den Sohn hier an, der hineingeht, um seine Mutter aufzusuchen ». Ueber diese Worte der Katze geriet Fürst Phan in Verwirrung und ging wieder hinaus.

Als die zweite Nachtwache gekommen war, kehrte er neuerlich in das Schloss zurück. Eine Stute aber, die ein Fohlen hatte, befand sich im unteren Raum des Hauses, und das Fohlen jammerte, weil es an die Brust der Mutter wollte, aber die Mutter sagte: « Warte noch ein bischen mit dem Trinken, schau dir lieber erst den Sohn hier an, der hineingeht, um seine Mutter aufzusuchen ». Ueber diese Worte der Stute geriet Fürst Phan in Verwirrung und verliess wieder den Palast.

Als die dritte Nachtwache gekommen war, kam er wieder und erreichte seine Mutter. Diese fragte: « Wessen Sohn bist du? » Er antwortete: « Ich bin der Sohn des Fürsten von Räxäburi ». Die Mutter fragte weiter: « Und von wem hat der Fürst von Räxäburi dich bekommen? Du bist mein Sohn. Als ich dich gebar, nahm dein Vater ein goldenes Gefäss und warf es dir ins Gesicht; es traf dich und hinterliess die Spur einer mächtigen Narbe auf deiner Stirn. Wenn du mir nicht glaubst, so betrachte dich im Spiegel, dann wirst du erkennen, dass du mein Sohn bist. Weil die Astrologen prophezeit hatten, dass du vom Schicksal zu grossem Ruhm bestimmt seiest¹, liess dein Vater dich zur Tötung fortschaffen; ich, deine Mutter, entzog dich der Gefahr und übergab dich Grossmütterchen Hóm zur Betreuung ».

Da erkannte Phra: ja Phan die Wahrheit ihrer Worte. Er brach in Weinen aus und rief: « Ich habe schwere Sünde auf mich geladen, indem ich meinen Vater getötet habe ». Er versank in grosse Trauer. Weil ihn aber Grossmütterchen Hóm über seine Herkunft nicht aufgeklärt hatte, liess er sie greifen und hrichten. Da stiegen die Geier herab und frasssen sie auf; und

¹ Hier fehlt merkwürdigerweise der Rest der Prophezeiung, dass das Kind einstmals seinen Vater töten würde.

seitdem heisst der Ort, wo dies geschah, der « Uferplatz der Geier »¹, bis auf den heutigen Tag.

Nachdem aber Fürst Phan seinen Vater und seine Ziehmutter getötet hatte, begann er an die Folgen seiner Sünden zu denken, und fing an, gute Werke zu üben, indem er beständig Arme und Bettler mit Almosen beschenkte. Als seine Hauptgemahlin ihm einen Sohn gebar, den er sehr liebte, wurde seine trübe Stimmung noch verstärkt. Als er einst darüber mit sich zu Rate ging: « Was könnte ich tun, um das Karma meiner Sünden zu vernichten », kam ihm der Gedanke: « Vielleicht kann mir der erhabene Girimānanda Erleuchtung bringen ». Darauf liess er durch Boten dem erhabenen Girimānanda und dem erhabenen Angulimāla² in ihrem Kloster (aram) eine Einladung überbringen, sich im Palast einzufinden, um einen Imbiss entgegenzunehmen. Rasch eilten die Boten und richteten ihren Auftrag aus. Als die beiden dharma-kundigen Mönche den Königspalast betraten, empfing Fürst Phan sie mit Ehrerbietung. Und nachdem er ihnen Speisen vorgesetzt hatte, erhob er seine Hände und fragte demütig die erhabenen Mönche: « Ich bin in so tiefe Finsternis geraten, dass ich Gutes und Böses nicht mehr unterscheiden kann. Ich habe meinen eigenen Vater getötet. Was soll ich da tun? » Da antworteten die Mönche dem Fürsten: « Das Karma des Vatermordes, den du auf dich geladen hast, ist von solcher Schwere, dass es dich auf sehr lange Zeit in die unterste der Höllen (a : vīchi) führen wird. Eine vollständige Sühnung ist unmöglich, aber durch gute Werke können die bösen Folgen gemildert werden. Wenn du eine Phra : chedi³ errichtest, so hoch, wie eine Turteltaube⁴ fliegt, wird deine Sündenstrafe geringer werden ». Auf diese Worte hin wurde Fürst Phan von reiner Frömmigkeit erfüllt, und die beiden Mönche kehrten in ihren Aram zurück.

¹ thà rēng.

² Diesen Namen trägt ein ehemaliger wilder Räuber, den Buddha zu einem seiner eifrigsten Jünger machte.

³ Bauwerk im Vat zur Aufnahme von Reliquien Buddhas und der Heiligen, später Grabbauten oder Denkmäler zur Aufnahme der Verbrennungsreste von Leichen. Zum Teil dienen sie auch rein dekorativen Zwecken. Vgl. darüber die ausführliche Schilderung in 4, I, p. 182 ff.

⁴ nök khāo.

Sogleich befahl der Fürst seinen Ministern, sich an den Bau einer grossen Phra:chedi zu machen, so hoch, wie eine Turteltaube fliegt. Es wurde ein Vät gebaut, mit 4 nach den 4 Himmelsrichtungen angelegten Viharas¹. An den 4 Toren hing je ein Khong (Musikinstrument zum Gebrauch bei Festen), 3 sok im Durchmesser. Die Anlage war mit einer Phra:ra:bieng (Wandelhalle) versehen. Man deponierte eine kostbare Augenzahn-Reliquie des Buddha in der grossen Phra:chedi und feierte durch sieben Tage und sieben Nächte ein Fest, bei dem der Fürst die Armen und Bettler beschenken liess.

Darauf hob Fürst Phan Truppen aus und zog nach der Stadt Lämpun, wo er den heiligen Buddha-Reliquien Verehrung erwies. Nach drei Jahren zog er mit seinen Leuten nach Mu'ang Täi. Ueberall verehrte er die kostbaren Buddha-Reliquien. Von den Städten Lämpun-Lämpang ausgehend, erreichte er schliesslich die Stadt Nâkhon Xäisi (Nagara Jaya śri). Neun Jahre waren vergangen. Da erfuhr er, dass sein Pflegevater, der Fürst von Räxäburi, heranzöge, um ihn gefangen zu nehmen; da verliess er mit seinen Truppen die Stadt und ging «ins Land der ausländischen Könige» (pra:thêt räxä). Die Minister beriefen ihn (dort) zur Regierung, und er starb, nachdem er 49 Jahre geherrscht hatte, im Jahre 669 der kleinen Aera².

Bemerkungen.

Etwa vom Beginn unserer Zeitrechnung an hat ein machtvoller Strom von Anregungen aus dem Bereich der indischen Kultur die Völker Südostasiens befruchtet; so liegt es nahe, die Quelle unserer Erzählung in den Literaturen Vorderindiens zu vermuten. Diese bieten aber, scheint mir, zwar vieles, was mit dem Stoff verwandt ist (z. B. 5, III, p. 136 ff.: Thusa-Jätaka, IV, p. 91 ff., Ghata-Jätaka; 13, p. 25 ff., p. 128), aber doch nichts, was man als wahrscheinliches Vorbild betrachten könnte. Die Zweifel, die sich aus dieser Lage der Dinge an der indischen Herkunft unserer Geschichte erheben, werden noch stärker, wenn man bedenkt,

¹ Ueber diese «vihān thift» vgl. 4, I, p. 126 ff.

² Die 638 n. Chr. beginnt.

dass das Oedipus-Thema nur eine Sonderentwicklung im Rahmen einer viel umfassenderen und auch viel weiter verbreiteten Mythe darstellt, deren Vorhandensein bei den Völkern Hinterindiens bereits lange vor dem Einsetzen jener erwähnten indischen Kultureinflüsse sehr wahrscheinlich ist. Damit wird freilich die Möglichkeit einer späteren teilweisen Umformung durch ähnliches indisches Erzählungsgut nicht aufgehoben.

Das Thema, dessen besondere Abwandlung im Oedipus-Stoff vorliegt, ist die Mythe von der Begründung von Städten, Reichen und Dynastien. Persönlichkeiten, denen es, allen Widerständen zum Trotz, gelingt, sich aus dem Bereich der gewöhnlichen Sterblichen zu solchen Leistungen emporzuschwingen, sind, wie überall, so auch in Siam, Menschen sui generis, Männer des Glücks (*khön mi bün*). Ihre Erfolge gehen nach der buddhistischen Auslegung auf die Verdienste zurück, die sie sich in früheren Existenzten erworben haben; aber dieser ethische Standpunkt ist der ursprünglichen Betrachtung fremd; sie sieht hier nur das Walten besonderer, übernormaler «Kräfte», welche jene Personen besitzen oder erwerben, oder sieht in ihrem meteorhaften Aufstieg die Erfüllung eines mächtigen, vom Himmel abzulesenden, aber nicht weiter begründbaren Schicksals.

Am intimsten haftet die magische Kraft, der geheimnisvolle Nimbus, jenen Gestalten an, die von göttlichen Wesen abstammen. Zu diesen gehört der sagenberühmteste König der siamesischen Ueberlieferung, Phra :Rüang. Als Fürst Abhayagamani — so erzählt die Chronik (2, p. 8 ff.) — in der Stadt Hariphünxaya herrschte, begab er sich, seiner Gewohnheit gemäss, auf den khão jai («grossen Berg»), um dort der Askese zu pflegen. Da wurde die Matte, auf der die Naga-Prinzessin sass, heiss¹.

¹ An zahlreichen Stellen der Jātakas wird der aus edlem gelbem Stein bestehende (z. B. 5, III, p. 62) oder mit gelben Tüchern belegte (z. B. 5, IV, p. 11) Thron Sakkas (=Indras) heiss, ursprünglich zum Zeichen, dass ein Asket in der Welt durch seine religiösen Uebungen so viel «Macht» zu erlangen im Begriff ist, dass Sakkas Stellung dadurch bedroht ist. Er muss daher etwas unternehmen, um die Gefahr abzuwenden. Spätere Aenderung der Auffassung lässt den Gott in solchen Fällen nicht mehr als Versucher, sondern als Helfer des Büßers auftreten. Das Motiv, das die Chronik übrigens auch von Indra erzählt (2, p. 61), ist hier auf die Naga-Prinzessin übertragen, die den Asketen zu verführen trachtet.

Sie stieg auf den grossen Berg hinauf und verleitete den königlichen Büsser, sich mit ihr geschlechtlich zu vereinigen¹. Sieben Tage lang blieben sie beisammen, darauf begab sich der König, nachdem er der Naga-Prinzessin ein scharlachrotes Kleid und einen Ring geschenkt hatte, in seine Stadt zurück, sie aber stieg wieder in ihr Reich hinab. Die Stunde kam, wo sie ihr Kind gebären sollte; da dachte sie: « Mein Kind wird einem Menschen gleichen, ich darf es hier im Naga-Reich nicht zur Welt bringen ». Sie stieg daher wieder auf den Berg hinauf, wo noch die Matte des Königs lag, und gebar dort einen Knaben. Gewand und Ring liess sie an der Seite des Kindes zurück²; sie selbst ging zu ihren Verwandten. Ein Jäger³, der im Wald umherstreifte, hörte den Säugling weinen, fand ihn, brachte ihn seiner Frau und zog ihn bei sich auf. Als später der König sich einen Turm bauen liess, wurde die ganze Bevölkerung, darunter auch der Jäger, zur Frohnarbeit aufgeboten. Einmal hatte er den Knaben mit sich genommen; die Sonne brannte heiss herab, er legte ihn in den Schatten des Turmes; da neigte sich dieser mehrere male⁴. Als der darüber erschrockene König den Jäger einvernahm, erzählte dieser, wie er den Knaben gefunden hatte, und wies zur Beglaubigung Gewand und Ring vor. Der Jäger wurde belohnt, und der Knabe im königlichen Schloss aufgezogen. Zunächst hiess er Prinz Aruna, später aber, als er König von Satchanalai geworden war, nannte man ihn Phra: Rüäng. Man darf annehmen, dass die ursprüngliche Mythe von ihm eine Reise in die Tiefe der Gewässer, zu seinen Verwandten, den Nagas, zu erzählen wusste; daraus hat spätere Umarbeitung eine Seefahrt ins ferne China gemacht (2, p. 15 ff.). Am Schluss seines Lebens verschwindet

¹ Dem Naga-König wurde nachgerühmt, dass seine Töchter die schönsten, listenreichsten und in der Liebe erfahrensten seien. (9, II, p. 16).

² Nach anderer Ueberlieferung (6, p. 74) liess sie das Kind aus Zorn im Wald liegen, weil der König ein mit ihr abgemachtes Rendezvous nicht eingeholt; denn die Zeitrechnung der Menschen und der Nagas differierte um einen Tag.

³ Nach schlechter Ueberlieferung waren es deren zwei (6, p. 74).

⁴ In einer Variante sagt der Knabe, der zusieht, wie man die Spitze des Palastes aufsetzt, voraus, dass sie abrutschen würde, weil sie schief aufgesetzt sei. Dies geschieht, und der Vorfall wird dem König gemeldet (6, p. 75). Dies ist natürlich eine Rationalisierung.

der Herrscher, wie er es vorher angekündigt hat, bei einem Bad im Fluss; er kehrt an den Ort seines Ursprungs zurück (2, p. 18)¹.

Häufig erlangt der Held seine « magische Kraft » bei Lebzeiten; er trifft mit Wesen zusammen, die, selbst im Besitz von übernormalen Kräften, ihm solche mitteilen, erwirbt zauberbegabte Gegenstände u. dgl. Hier sei nur auf die Erzählungen verwiesen, in denen die besondere Kraft, die man den seltenen weissen Elefanten und anderen Albinos zuschreibt, auf den ausstrahlt, der diese Tiere erbeutet. Nach der Chronik (2, p. 17) hatte Phra : Rüäng einen Diener, namens Nai U; dieser fing einen weissen Affen (líng phü'ek) in seiner Schlinge und schenkte ihn seinem Herrn, da bekam er die Regierung über die Stadt Tong U; « weil er den weissen Affen, den wunderbaren (thíph), gefangen hatte »².

Die besondere Form der « Reichsgründermythe », auf welche das Oedipus-Thema zurückgeht, zählt in Hinterindien zahlreiche Vertreter. Es sind dies die Geschichten, in denen das Walten eines mächtigen Schicksals mit besonderem Nachdruck betont wird; die zukünftige Grösse des Kindes, das einst Herrscher werden soll, wird von Sterndeutern vorausgesagt, im Traum vor-

¹ Nach den Traditionen von Manipur (7, p. 300) wurde dem König Churai Rongba geweissagt, dass sein eigener Sohn ihn töten würde; darum tötete er die Kinder, die seine Frauen ihm gebaren, gleich nach der Geburt. Als seine Hauptgemahlin einen Sohn, den späteren König Pamheiba, zur Welt brachte, schaffte sie ihn heimlich in ein Dorf der Nagas, wo er aufwuchs. Mit diesen Nagas sind hier zwar die mit diesem Namen bezeichneten Gebirgsstämme gemeint; in der ursprünglichen Form wird es sich aber um die mythischen Naga-Schlangen gehandelt haben; sodass anzunehmen ist, dass die Königin ihren Sohn dem Umgang mit einer solchen verdankte. Dafür spricht, dass in einer anderen Ueberlieferung (7, p. 301) der Ahnherr der königlichen Familie vom Schlangenherrscher abstammt. Man denke noch an die interessante afrikanische Variante, die Mamur, den Romulus von Songhay, zum Sohn der grossen Wasserschlange macht (8, p. 284 ff.). — In China tritt für den Naga der Drache ein: vgl. z. B. die Geschichte von der wunderbaren Geburt des Gründers der Han-Dynastie, Kao-Tsou (10, p. 48 ff.).

² Man denke an die malaiischen Berichte von der Gründung der Stadt Malakka. Ein Fürst begegnete auf der Jagd einem weissen Zwerghirsch; auf die Frage, was dies Omen besagen wolle, erklärte der Grosswesir: « Die Alten haben gelehrt, wenn man einen weissen Zwerghirsch auf der Jagd oder im Wald trafe, so bedeute dies, dass der Platz gut sei ». — Darauf wurde an der Stelle eine Stadt gegründet, die nach einem dort stehenden Malakabaum den Namen Malakka bekam. (11, I, p. 67 ff.; 12, II, 154 ff.).

hergesehen, oder auch bloss befürchtet; alle Versuche, das Kind zu töten und das Schicksal zu vereiteln, schlagen fehl. Hier seien nur einige Beispiele angeführt.

a) (2, p. 60 ff.). Aus Gold und den sieben Arten von Edelsteinen liess Indra durch den Götterarchitekten Vissukamma¹ den herrlichen Palast von Inthapat² erstehen, von Lustgärten und Teichen umgeben, in denen die fünf Arten von Lotusblumen schwammen; auch die Mauer der Stadt war aus Gold gebaut. Damals — unter König Sūthät (Sudasana) — kam Buddha, Almosen heischend, in diese Stadt³. Ein Mann, der durch sein furchtbares Leiden — sein Körper war durch und durch verfault — zum Betteln auf Märkten und Wegen gezwungen war, begleitete den grossen Lehrer und gab den Reis, den er für sich selbst erbettelt hatte, aus seiner Kokosnusschale in die Almosenschüssel des Erhabenen; während er dies tat, lösten sich die Finger von seiner verfaulten Hand und fielen mit der Speise in die Schüssel hinein. Als Buddha essen wollte, entdeckte er in seiner Schale die Finger, nahm sie heraus, und verzehrte den Reis. Darauf weissagte er, zu Ānanda gewendet: « Weil dieser körperlich verunstaltete Bettler den Ertrag seines Almosengangs dem Tathāgata geopfert hat, wird er in dieser Stadt dereinst König werden ». — 1600 Jahre waren vergangen. Der aus Gold erbaute herrliche Palast war verschwunden, samt allem Reichtum darin; kein Stein war übrig geblieben. In der Stadt Inthapat herrschte jetzt König Gotamadevaraja. Im Volk ging das Gerücht um, ein « Mann des Glücks » sei geboren worden, der das Land zur Blüte führen würde. Damals war jener Mensch, der in seiner früheren Existenz dem Buddha alles, was er hatte, geschenkt hatte, als Sohn eines Bettlers in Inthapat geboren worden; er war abscheulich anzusehen, sein völlig verkrüppelter Körper war durch und durch verfault. So wie die anderen Leute, machte auch er sich auf den Weg, um, auf Händen und Knien kriechend, den unbe-

¹ Dieser tritt in den Sagen in ähnlicher Funktion häufig auf. Z. B. geht auf ihn der berühmte Smaragdbuddha zurück (2, p. 78 ff.; 18, p. 12).

² Angkor.

³ Die buddhistischen Legenden von Laos und Siam erzählen häufig von Besuchen Buddhas in diesen Ländern. Das sichtbare Zeichen dieser Wanderungen ist u. a. der heilige Fussabdruck auf dem Suvaṇṇapabbata nordöstlich von Ayudhya. (Vgl. 22, p. 3 ff.).

kannten «Mann des Glücks» zu finden und zu begrüssen. Da stieg Indra in Menschengestalt auf einem Pferd reitend aus seinem Himmel herab, suchte den Bettler auf und fragte ihn: «Wohin des Weges?» — «Ich suche den Mann des Glücks, um ihn zu begrüssen». — «Ich möchte dir mein Pferd und was es trägt für eine Zeitlang zur Aufbewahrung anvertrauen», sagte Indra. Der Bettler war einverstanden, meinte aber, der Herr solle bald wieder kommen. Der Gott erwiderete, wenn er zu lange ausbleibe, könne sich der Bettler Pferd und Gepäck behalten. Darauf entfernte er sich, der Bursch aber, dem die Sache sonderbar vorkam, durchsuchte das Gepäck und fand ein Fläschchen mit Oel; dies war aber eine himmlische Medizin. Damit salbte er sich eine Stelle seines Körpers ein, und als er sah, wie das Oel wirkte, rieb er es über seinen ganzen Leib; da wurde der Krüppel gesund und so schön wie lauter Gold. Voll Freude dachte er: «Am Ende bin ich selbst jener 'Mann des Glücks'». Da vertauschte er die alten Bettlerlumpen gegen ein herrliches Gewand, das er im Gepäck des Pferdes vorfand, setzte sich eine Krone aufs Haupt, ergriff einen wunderbaren Säbel und schwang sich aufs Pferd, das sogleich mit ihm in die Lüfte stieg. — Nun hatte König Gotamadevaraja gesagt. «Wenn der 'Mann des Glücks' auf dem Erdboden daherkommt, werde ich ihm Widerstand leisten, kommt er in den Lüften, werde ich fliehen». Als er daher den einstigen Bettler in der Luft anreiten sah, nahm er seine Hauptgemahlin und seine Tochter und verliess mit seinem ganzen Hofstaat, seinen Elefanten und Pferden und Kriegern, acht mal 10.000 Mann stark, Inthapat, und zog nach Westen, um sich, 15 Tagereisen entfernt, eine neue Residenz zu gründen. — So hatte Indra den Bettler zum Herrn von Inthapat gemacht; er nannte sich Phra:ja Krek, und nahm sich eine Frau aus der Familie des Gotamadevaraja zur Hauptgemahlin.

b) Von Gotra ta:bong¹, der (2, p. 64) als Sohn des Gotamadevaraja genannt wird, erzählt die Chronik (2, p. 31 ff.) eine ganz ähnliche Geschichte. Als seine Astrologen weissagten: «In dieser Stadt wird ein 'Mann des Glücks' geboren werden», liess er überall in seinem Reich die schwangeren Frauen greifen und

¹ ta:bong «Stock, Stange».

töten. Nach einer Zeit verkündeten die Sterndeuter: «Der Mann des Glücks ist geboren worden». Da liess er das Kind (dessen Aufenthaltsort ihm die Astrologen offenbar mitgeteilt hatten) herbeischaffen und befahl, es zu verbrennen. Aber göttlicher Schutz bewirkte, dass die Flammen das Kind nicht töteten, wenn auch sein Körper über und über mit schrecklichen Brandwunden bedeckt war. Ein Mönch, der auf seinem Almosengang begriffen war, fand den Knaben und zog ihn auf. Mit der Zeit verbreitete sich im Volk das Gerücht: «Die Sternkundigen sagen, dass ein Mann des Glücks kommen soll», und alle Leute bemühten sich, ihn aufzufinden, um ihm ihre Aufwartung zu machen. — Der König aber pflegte sich vor seinen Ministern zu äussern: «Kommt er auf der Erde, kämpfe ich, kommt er in der Luft, fliehe ich».

— Als der in einem Kloster aufgewachsene Knabe 17 Jahre alt war, zog auch er aus, um den Verheissensten zu finden. Wie in der ersten Geschichte, näherte sich ihm Indra in der Gestalt eines alten Mannes und überliess ihm sein Pferd, dazu Reis, durch dessen Genuss der Knabe überaus kräftig wurde, und ein Fläschchen mit Oel, das, auf den Körper gestrichen, die Spuren des Brandes völlig verschwinden liess. Da erkannte der Knabe, dass er selbst der «Mann des Glücks» sei, und bestieg das Pferd, das sich sogleich mit ihm in die Lüfte erhob. Als der König ihn daherkommen sah, schleuderte er seinen Stock auf ihn, der aber, sein Ziel verfehlend, durch die Lüfte weiterflog, bis er in der Stadt Lan Xang («eine Million Elefanten», Ost Laos) niederfiel. Darauf ergriff der König die Flucht, und der Knabe übernahm unter dem Namen Phra:ja Krek die Regierung. Später verliehen ihm seine Brahmanen den Namen Sinthöb ämma:rin («Indras Wunderross»), und sein Volk lebte in Glück und Frieden. — Unterdes war der vertriebene Herrscher auf der Suche nach seinem Stock nach Lan Xang gekommen¹. Aus Furcht vor seiner unüberwindlichen Stärke — führte er doch den Beinamen «Eisenhand» (mu'lék: 2, p. 64) — hatte der Fürst von Satchanāha ihm seine Tochter zur Frau gegeben. Da er aber in beständiger Angst vor seinem Schwiegersohn lebte, trug er seiner Tochter

¹ Um ihre Helden ins Ausland zu bringen, verfallen die Chroniken oft auf seltsame Motive. So kommt Phra:Rüäng nach Tong U, weil er seinem Drachen folgt, den der Wind dorthin verweht hat. (2, p. 17).

auf, so lange in ihren Mann zu drängen, bis er ihr verriete, wie man ihn töten könne. Schliesslich, nach langem Schmeicheln, sagte der König: « Mich kann keine Waffe töten, aber wenn man mir ein Stück Holz in den Anus hineinstösst, muss ich sterben ». — Die treulose Gemahlin teilte dies ihrem Vater mit, und dieser liess, nachdem er sich mit den Ministern beraten hatte, auf dem Abtritt eine Vorrichtung anbringen, die bewirkte, dass dem König, während er dort seine Notdurft verrichtete, ein Spiess in den Anus drang. Als er erkannte, dass er verloren sei, wollte er schnell noch in seine Stadt zurückkehren. Tatsächlich erreichte er die Grosse Stadt (Krüng Phra : näkhon), dort aber ereilte ihn der Tod. Da meldete man dem König Sinthöb ämma : rñ : « König Gotra ta : bong ist gekommen, er liegt tot hinter dem Tempel ». Da liess der König die Leiche seines Gegners mit grossen Ehren verbrennen, und an der Stelle, wo die Leiche verbrannt worden war, erbaute er einen Aram, mit Namen Vät Söp Sävän (skr. śavasvarga).

c) Der berühmte Fürst Fa Ngum von Ost-Laos wurde mit 33 Zähnen geboren, Daher wurde er von den Astrologen als für seine Familie gefährlich erklärt. Sein Vater setzte ihn auf einem Floss aus, das aber, unter dem Schutz eines Gottes, gegen die Strömung den Fluss aufwärts sich bewegte, bis ein Ansiedler das Kind herausfischte und aufzog. Als der König von Inthaphat davon hörte, nahm er den Knaben als seinen Adoptivsohn zu sich. Mit Unterstützung seines Adoptivvaters gelang es ihm später, sein Reich zurückzuerobern. Der Gegner, den er besiegt, ist nicht sein Vater, der bereits gestorben ist, sondern sein Onkel (3, p. 17, 21, 86, 103, 127 ff.).

Die « Reichsgründersage » ist so alt wie die Zustände, die sie in den Farben des Mythus schildert. Sie reicht bis in die Anfänge der Staatengeschichte hinauf; wir kennen sie aus dem hohen babylonischen Altertum (Legende Sargons von Agade); sie findet sich, in primitiveren Formen, in Amerika; hingewiesen sei nur auf die bekannte Erzählung der Azteken von der Geburt Huitzilopochtis (14, p. 85 ff.; 15, p. 11), der sich verwandte Geschichten aus Nord- und Südamerika (z. B. 16, p. 138 ff.; 17, p. 3 ff.) anreihen lassen. Aus der ursprünglicheren Fassung der Mythe bei den Indianern Amerikas ergibt sich auch klar, dass

es sich hier eigentlich um die Geburt der Sonne an jedem Morgen und um ihre Kämpfe mit den Mächten der Nacht, mit Mond und Sternen, handelt. In Perioden einer beginnenden straffer staatlichen Organisation überträgt man den Mythus vom Welterneuerer Sonne auf den Gründer einer Stadt, den Schöpfer eines Reichs, den Ahnherrn einer Dynastie.

Nur eine Variante in diesem Rahmen ist das Oedipus-Thema, die Widerspiegelung des so oft blutig ausgetragenen Konflikts zwischen Vätern und Söhnen in der Frühgeschichte staatlicher Organisierung. Wenn es in den Ueberlieferungen von Manipur heisst, dass der Sohn von Pakhongba, dem Schlangenkönig, der halb göttliche Ahne der königlichen Familie, ohne es zu wollen, seinen Vater tötete, den er für eine gewöhnliche Schlange hielt, und dass daher der Vatermord in der Geschichte des königlichen Hauses so häufig vorgekommen wäre (7, p. 301) — die Geschichte von König Pamheiba, der seinen Vater und Vorgänger in der Regierung — einige sagen, unabsichtlich — tötete, scheint auf dieselbe Nutzanwendung hinauszulaufen (7, p. 300) —, so ist dies nur die völlige Umdrehung des wirklichen Sachverhaltes: die so häufigen blutigen Empörungen der Prinzen gegen ihre Väter führten zur Ausbildung des Oedipus-Themas. Für das Jātaka 338 (5, III, p. 136 ff.) ist das Streben der Königssöhne, möglichst rasch, wenn auch unter Ermordung ihrer Väter, zur Regierung zu gelangen, eine so gegebene Tatsache, dass weise Könige damit rechnen und ihre Söhne zu ihren Lebzeiten eingesperrt halten sollen. Tun sie das nicht — wie König Bimbisāra in dem erwähnten Jātaka — so sind sie von einer gewissen Mitschuld an dem Mord, den ihre Söhne an ihnen verüben, nicht freizusprechen.

« Unvollkommene Oedipus-Mythen » — in dem Sinn, dass zwar die Ermordung des Vaters durch den Sohn, aber nicht die Verheiratung mit der Mutter erzählt wird — sind weitaus häufiger als die Geschichten, die beides enthalten. Dies ist, für unsere Erklärung der Entstehung der Mythe, verständlich. Die Heirat mit der Mutter ist kein integrierender Bestandteil der Mythe; sie spiegelt die Tatsache wider, dass Usurpatoren sich gerne durch die Heirat mit Frau oder Tochter des Vorgängers zu legitimieren suchten. Als spätere ethisch orientierte Formen der Erzählung

die schwere Schuld des Vatermordes abschwächten, indem sie ihn «unabsichtlich» oder «in Unkenntnis der Abstammung» geschehen liessen, lag es nahe, die Tragik der Erzählung noch dadurch zu steigern, dass die Frau, die sich der neue König aus dem Harem seines Vorgängers wählte, seine Mutter war, ohne dass er es wusste.

Wenn die Legenda aurea, unter Berufung auf eine apokryphe Geschichte, den Judas Iscarioth unwissentlich seinen Vater töten und die Heirat mit seiner Mutter vollziehen lässt (cap. 45; 19, p. 32 ff.), so dient hier das Oedipus-Thema dazu, um auf den Verräter, qui angelos in celo et homines in terra offenderat, den ärgsten Schimpf zu häufen. Um so interessanter ist die Tatsache, dass die Heiligenlegende das Oedipus-Schicksal auf manche ihrer Gestalten übertragen hat, sodass deren spätere Heiligkeit gleichsam die Sühne für ihre früheren furchtbaren Verbrechen darstellt. Nur so konnte man sich die übermenschliche Demut mancher Büsser erklären; so schrieb man ihnen Verbrechen zu, die sie nie begangen hatten. Christliche Beispiele sind die Legenden von S. Baldus (20, V., p. 907/8) und S. Julianus (19, p. 72/3), die untereinander sehr ähnlich sind, nur dass in der ersteren das Tannhäuser-Motiv vom verdornten und zum Zeichen der Vergebung wieder grünenden Stab vorkommt; dafür fehlt ihr die Voraussagung der Katastrophe, die in der Legende von Julianus noch erhalten ist; hier wird das Schicksal des Knaben zwar nicht von Astrologen geweissagt, aber ein Hirsch, den der Jüngling auf der Jagd verfolgt, verheisst ihm, dass er seine Eltern erschlagen würde. Beide Erzählungen unterdrücken die Heirat mit der Mutter, indem sie ihre Helden Vater und Mutter erschlagen lassen. Die Milderung des Aergsten ist in den hierhergehörigen Formen der Sage die Regel; sie findet sich auch in der spätjüdischen Sage von Josua ben Nun, die im übrigen der mittelalterlichen Erzählung von Judas Iscarioth sehr ähnlich ist. Hier tötet Josua, der von seiner Abstammung nichts weiss, zwar seinen Vater und nähert sich seiner Mutter, aber als er zu ihr eingehen will, quillt Milch aus ihren Brüsten und ergiesst sich über das Lager; an diesem Zeichen erkennt die Frau, dass sie ihren Sohn vor sich hat, und klärt ihn über seine Herkunft auf. (21, 1, p. 165 ff.). In der siamesischen Fassung dienen die vom König

angehörten Tiergespräche dazu, ihn zu erschrecken und auf die Mitteilungen seiner Mutter vorzubereiten, die ihren Sohn an einer Narbe erkennt.

LITERATUR

- 1) Erik Seidenfaden, *Notes on Khu Mu'ang*, The Journ. of the Siam Soc., XXVII, pt. I, p. 105 ff.
- 2) Phra:rāxā Phöngsáva:dan Nú'a lē: tāmnān phra:kēo mōra:köt mu'ang luāng phra:bang, Bangkok neue Aera 121.
- 3) Mission Pavie Indo-Chine II, Paris 1898.
- 4) Karl Döhring, *Buddhistische Tempelanlagen in Siam*, 3 vols., Berlin 1920.
- 5) Jātakam, Das Buch der Erzählungen aus früheren Existzenen Buddhas, übersetzt von Julius Dutoit, Leipzig 1911-12.
- 6) James McCarthy, *Surveying and Exploring in Siam*, London 1900.
- 7) T. C. Hodson, *The Native Tribes of Manipur*, The Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Brit. and Ireland, 31, (n. S. 4), p. 300 ff.
- 8) P. G. Harris, *Notes on Yauri (Sokoto Province), Nigeria*, The Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Brit. and Ireland 60 (n. S. 33), p. 283 ff.
- 9) Karl Döring, *Siam*, Hagen i. W. 1923.
- 10) Marcel Granet, *La Civilisation Chinoise*, Paris 1929.
- 11) *Hikayat Hang Tuah*, übersetzt v. H. Overbeck, München 1922, 2 vols.
- 12) *Malaiische Weisheit und Geschichte*, übertr. von Hans Overbeck, Jena 1927.
- 13) Wilhelm Geiger, *Dīpankara und Mahāvīra*, Leipzig 1905.
- 14) W. Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muiscas*, Jena 1928.
- 15) Hugo Kunike, *Aztekische Märchen*, Berlin 1922.
- 16) Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacificischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.
- 17) Theodor Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena 1920.
- 18) R. Lingat, *Le Culte du Bouddha d'émeraude*, The Journ. of the Siam Soc., XXVII, pt. I, p. 9 ff.
- 19) Jacobus a Varagine, *Legenda Aurea*, Leipzig 1921.
- 20) *Vollständiges Heiligenlexikon*, hg. von Joh. Ev. Stadler, und J. N. Ginal, Augsburg, 5 vols.
- 21) *Der Born Judas*, gesammelt von M. J. bin Gorion, Leipzig, 6 vols.
- 22) H. H. Prince Bidyalanikarana, *The Buddha's Footprints*, The Journ. of the Siam Soc., XXVIII, pt. I, p. 1 ff.

Wien.

RICH. DANGEL

TRIONFO E MORTE

Fu già ripetutamente osservata¹ l'analogia che corre fra l'aspetto del trionfatore e quello di Giove Capitolino; nè sfuggì all'attenzione degli studiosi, che gli attributi del trionfatore hanno la loro origine nel costume dei re etruschi². Un altro contributo alla comprensione del trionfo vien fornito da un gruppo di fenomeni ai quali nessuno finora ha dedicato un esame attento e complessivo: questi fenomeni, rilevati soltanto qua e là, sporadicamente, connettono il rito del trionfo al mondo della morte. I fatti saltano all'occhio.

Una rassomiglianza fra il corteo trionfale e funebre fu intuita anche dagli antichi stessi³. Tutt'e due i riti si svolgevano con accompagnamento di musica⁴ e con grande pompa⁵; la corona ornava così il morto ed i suoi parenti come pure l'imperatore vittorioso ed il suo esercito. Se nel trionfo noi incontriamo l'uso delle fiaccole e delle lucerne⁶, quest'è ancor più diffuso nei funerali che avevano luogo di notte. È specialmente il «funus imperatorium» che ha larghe analogie col corteo trionfale. Il catafalco di Cesare viene innalzato al Campo Marzio, punto di partenza dei trionfi; d'altra parte è significativo che questo Campo Mar-

¹ V. l'ampia letteratura citata da L. Deubner, *Hermes* 69, 1934. - A. Alföldi, R. Mitt. 50, 1935, 28, n. 6.

² Origini etrusche del trionfo romano: O. Müller-W. Deecke, *Die Etrusker*, Stuttgart 1877. - J. Reid, JRSt, 6, 1916, 180. - F. Noack, *Vortr. Bibl.*, Warburg 1925-26. - J. H. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford 1924, 89 segg. - F. Altheim, *Röm. Religionsgesch.*, II, Berlin 1932, 25. - F. Altheim, *Epochen der röm. Gesch.*, I, Frankfurt 1934, III. - L. Ross-Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931, 44. - L. Deubner, *Hermes*, 69, 1934, 322.

³ Funerali solenni: «funus triumpho simillimus», Seneca, *ad Marc.* III, 2.

⁴ Per i particolari dei funerali cf. Daremberg-Saglio «Funus»; quest'articolo del resto rileva, almeno per gli Etruschi, l'analogia fra la pompa funebre e quella trionfale (p. 1383). - Per il duplice volto della musica, analoga in tutti e due i riti (*tuba*, *tibia*, fanfare) cfr. O. Huth, *Janus*, Bonn 1932, 60.

⁵ Il lusso dei funerali era tale da richiedere severe disposizioni da parte della legislazione razionalistica della repubblica; vedi Cic. *de legg.*, II, 23 seg.

⁶ Suet., *Div. Iul.*, 37, 2.

zio, tanto nei tempi romani, che prima, fu pieno di sepolcri¹ e che lì si trovò anche il Tarentum²; per il corteo funebre poi, gli attori ed i tibicini che figurano d'altra parte anche nel trionfo³, prendono i loro costumi dall'«instrumentum triumphorum»; e non manca la proposta che il corpo di Cesare venga cremato appunto nella cella del tempio di Giove Capitolino⁴. Nello stesso modo che nei trionfi, anche in questi funerali di imperatori immagini e tabelle simboliche furono portate nel corteo; e il corteo funebre passò qualche volta sotto gli archi trionfali⁵. Lo scherno che accompagnava sempre il duce trionfante, è rivolto nello stesso modo anche all'imperatore morto⁶.

Come la pompa trionfale, così anche quella funebre ha le sue radici nella civiltà etrusca. Gli interpreti di parecchie figurazioni etrusche sono, caratteristicamente, in imbarazzo, non sapendo decidere di che si trattò: di trionfo, oppure di funerali⁷.

Dopo i funerali seguiva, com'è noto, il banchetto funebre: il trionfo finiva nello stesso modo con un convivio al quale partecipava tutta la città⁸; il carattere identico dei due banchetti viene

¹ Kubitschek, RE, XIV/1, 2027 segg.

² Jordan-Hülsken, *Topogr.* II, Berlin 1907, 475 segg.

³ Come risulta da Appiano, *de reb. Pun.* 66. - W. Warde-Fowler, *Rom. Ideas of Deity*, London 1914, suppone la loro presenza già ai funerali etruschi.

⁴ Suet., *Div. Iul.*, 84, 1-5.

⁵ Tac., *Ann.*, I, 8: ut porta triumphali duceretur funus... et legum latarum tituli victarum ab eo gentium vocabula anteferrentur.

⁶ K. Sauer, *Untersuchungen zur Darst. des Todes*, Frankfurt 1930, 58. «... et in funere Favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta ac dicta vivi, interrogatis palam procuratoribus quanti funus constaret, ut audit 'sestertio centiens' exclamavit, centum sibi sestertia donent ac se vel in Tiberim proicerent». Suet., *Vesp.* 19.

⁷ Müller-Deecke, *Die Etrusker*, II, 199/9. Cfr. per esempio G. Dennis, *The cities and cemeteries of Etr.*, London 1878, II, 177. «It may be that the scene is rather funereal than festive and that the figure in the chariot with the attributes of triumph is intended to represent a soul entering on a new state of existence». Le figure di demoni e di Vittorie che si frammezzano fra le figure «reali», nonché il fatto che qualche volta è il morto stesso che precede il trionfo suggeriscono a J. Martha (*L'art étrusque*, Paris 1889, 417 segg.) di supporre la partecipazione di attori alla pompa funebre. Più probabile è però che queste raffigurazioni non intendano affatto di rappresentare delle scene «reali», bensì esprimano il fatto del passaggio solenne alla morte.

⁸ «Epulæ instructæ dicuntur fuisse ante omnium domos, epulantesque cum carmine triumphali et sollemnibus iocis comisantium modo currum secuti sunt». Liv., III, 29, 5.

illustrato dalla circostanza che anche i partecipanti dei banchetti funebri depongono il lutto per ornarsi il capo con la corona¹ e che anche in questo banchetto la figura centrale — il morto — ha un posto distinto².

Al trionfo poi sono connessi anche i giochi (*ludi*). È nota la teoria largamente accettata del Mommsen³, secondo la quale i *ludi magni* che s'iniziano con un corteo diretto dal tempio di Giove Capitolino al Circo Massimo, con a capo un magistrato in costume trionfale, non fossero originalmente periodici, bensì la continuazione organica del rito del trionfo. Trionfo e *ludi* conservano anche più tardi i più stretti rapporti. I giochi occasionali hanno luogo spesso per celebrare una vittoria; abbiamo notizie anche di *ludi triumphales*, espressamente così chiamati⁴. D'altra parte però tutte le specie di giochi circensi conservano sempre qualche rapporto con il regno dei morti⁵. Per i giochi funebri⁶ che del resto hanno essi stessi un'origine etrusca, abbiamo notizie in Roma sin dal 364. Tali ripetuti contatti tra il trionfo ed il culto dei morti non si possono spiegare come semplice caso fortuito.

Non è meno significativa la presenza dell'« arco trionfale » in questi due campi apparentemente così disparati. Il cosiddetto arco trionfale non è che un monumento posto sul cammino trionfale

¹ Dall'invettiva di Cicerone, in *Vatinium* 12 si ricavano abbondanti informazioni in merito.

² Th. Krauser, *Die Kathedra im Totenkult*, Münster 1927, 53 segg. - L. Malten, R. Mitt. 38/39, 1923/24, 301.

³ *Römische Forsch.*, Berlin 1879, II, 42 segg. - G. Wissowa, *RuKdR*, 1912, 452 segg.

⁴ Wissowa, *op. cit.*, 460. - A. Piganiol, *Récherches sur les jeux Romains*, Strasburg 1923, 83/4.

⁵ L'altare di Conso nel Circo Massimo non è che una specie di *mandus*: A. Piganiol, *op. cit.*, 1 segg. - Cfr. ancora P. Ducati, *L'Italia antica*, Milano 1936, 203.

⁶ Per questi vedi L. Malten, R. Mitt., 38/39, 1923/24, 300 segg. - I giochi funebri e il sacrificio umano sono due cose essenzialmente differenti; non si deve quindi accettare senz'altro l'interpretazione serviana: « sane mos erat in sepulchris virorum fortium captivos necari; quod postquam crudele visum est placuit gladiatores ante sepulchrum dimicari » (Aen., X, 519). Mentre i *ludi* funebri hanno il loro parallelo nei *ludi* trionfali, anche il sacrificio s'incontra in tutti e due i campi: in occasione del trionfo si giustiziano i prigionieri (Ios. Flav. *de bello Ind.*, VII, 5 seg.), « Kein Zweifel, dass die Hinrichtung ursprüngliches Menschenopfer ersetzt » G. Beseler, *Hermes* 44, 1909, 352. Così i prigionieri del morto come quelli del trionfatore vanno dunque giustiziati o sacrificati.

per rappresentare, in idea e in forma, la *porta triumphalis* eretta al Campo Marzio¹. Come simbolo « porta » esso trova subito un parallelo nell'ideologia funeraria, dove il concetto di « leti ianua » (Lucr. V. 373) è ben diffuso². La stessa idea ritorna anche nelle figurazioni sepolcrali, e non soltanto nella forma di una semplice porta, ma precisamente in quella di un arco³. Ma non basta: tra i cosiddetti archi trionfali s'incontrano alcuni che pur avendo la stessa forma degli altri, non hanno una destinazione trionfale, bensì sepolcrale: così il cenotafio dei Sergi a Pola, il monumento sepolcrale dei Gavi a Verona⁴. Recentemente fu affermato con grande probabilità che lo stesso arco di Tito a Roma non è che il monumento sepolcrale dell'imperatore⁵.

Esaminando infine gli « insignia » trionfali, noi otteniamo una netta conferma dei risultati finora conseguiti: vediamo, infatti, che tutti questi simboli s'incontrano anche tra le espressioni dell'ideologia funeraria. Il trionfatore va su una quadriga — sul carro cioè del dio solare e forse del re etrusco; in figurazioni sepolcrali etrusche si osserva il morto stesso su una quadriga⁶, mentre nelle scene di ratto il dio degli inferi rapisce il morto, stando in un carro a quattro cavalli⁷. Il capo del trionfatore ornato di una ghirlanda trova il suo parallelo nel capo cinto di corona del morto⁸. Questo parallelo spicca ancora meglio se si pensi al volto miniato del trionfatore: l'uso di dipingere i morti è diffusissimo tra i più vari popoli⁹; ritrovamenti rinvenuti in tombe etrusche costituiscono per lo meno un'analogia di

¹ F. Noack, *Vortr. Bibl. Warb.* 1925/26, 161 segg.

² O. Huth, *Ianus*, Bonn 1932, 51.

³ K. Lehmann-Hartleben, *Bollettino Comunale* 62, 1934, fig. 14.

⁴ *Ibidem*, III.

⁵ Quest'è la tesi dello studio citato di K. Lehman-Hartleben.

⁶ F. De Ruyt, *Charon*, Roma 1934, 70. Un esempio preso dalla classicità greca: Lehman-Hartleben, *op. cit.*, fig. 12.

⁷ F. De Ruyt, *op. cit.*, 80 segg. Un esempio romano è fra l'altro il ratto di Vibia nella catacomba di Pretestato: E. Maass, *Orpheus*, München 1895, 219 (per il motivo cfr. la nota 23 della stessa pagina).

⁸ In tombe etrusche si trovano spesso corone identiche alla cosiddetta *corona Etrusca* del trionfatore: Müller-Deecke, I, 346. - Sulla corona del morto in genere, v. Cic. de legg. 23. - Köchling, *De coronarum etc.*, Giessen 1914, 48 seg.

⁹ F. v. Duhn, ARW. 9, 1906. 7. E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe*, Giessen 1925, 51.

quest'uso¹. La *bulla* è attributo costante così del re etrusco, come dei morti etruschi². Il trionfatore di carattere fallico poi³ ricorda subito la frequente presenza dei simboli fallici sui sepolcri⁴: a questo proposito va rilevata la circostanza che in molte figurazioni sepolcrali quest'attributo viene portato dal morto stesso⁵.

Le scene dei sarcofagi dell'età imperiale parlano in modo altrettanto chiaro: il morto appare qui diverse volte come imperatore vittorioso⁶. Da ogni lato dunque ci risulta con la stessa evidenza la vasta corrispondenza fra l'ideologia trionfale e funeraria.

Roma

ANGELO BRELICH

¹ Questo fatto viene messo in relazione coll'uso trionfale anche da P. Ducati, *Etruria antica*, Torino 1925, I, 138 seg., che vede nell'idea dell'apoteosi la base comune dei due usi.

² P. Ducati, *Etruria antica*, I, 139.

³ Per il carattere fallico dell'imperatore cfr. del resto L. Ross-Taylor, *op. cit.*, 152.

⁴ A. Körte, *Ath. Mitt.* 24, 1899, 9 segg. - A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig 1905, 104. - H. v. Prott, *ARW.* 9, 1906, 94. - F. Altheim, *Gr. Götter im alt. Rom*, Giessen 1930, 68 segg. - L. Curtius, «Festschrift Klages», 1932. - A. Brelich, *Aspetti della morte*, Budapest 1937, 32 segg.

⁵ H. Herter, *De Priapo*, Giessen 1932, 230.

⁶ Su questo fatto richiama la mia attenzione il prof. Alföldi, accennando fra l'altro al sarcofago Ludovisi.

RASSEGNE ED APPUNTI

Nuovi studi di storia della religione germanica

I.

Le trasformazioni essenziali della vita di un popolo vogliono portare anche una nuova interpretazione dei suoi fondamenti storici e religiosi. Perciò la formazione del nuovo Reich tedesco ha spinto non solo a una più profonda analisi dei difficili problemi dello sviluppo social-culturale del popolo tedesco, ma ha dato anche impulso a uno studio più profondo dell'essenza e dello svolgimento della religione germanica.

Indubbiamente già nei decenni precedenti studiosi tedeschi e stranieri, soprattutto dei paesi dell'Europa settentrionale, si erano occupati della religione germanica dando luogo a una quantità di pubblicazioni di carattere generale come la « Germanische Mythologie » di E. Mögk (1891), quella di E. H. Meyer pubblicata nel medesimo anno e l' « Handbuch der germanischen Mythologie » di W. Golther del 1895; in queste opere si trovano anche interessanti notizie su i primi tentativi di indagine della religione germanica, come il « De diis Germanis, sive veteri Germanorum, Gallorum, Britannorum, Vandalorum religione », pubblicato nel 1648 da Elias Schedius (una trattazione completa di questi studi dei secoli precedenti si può vedere nel mio articolo *Anfänge der Erforschung germanischer Religion* in « Archiv für Religionswissenschaft » XXXIV, 1937). La prima esposizione critica su basi storico-religiose si deve allo studioso olandese P. D. Chantepie de la Saussaye, « Geschiedenis van den Godsdienst der Germanen voor hun overgang tot het Christendom » (Haarlem, 1900; pubblicata in inglese nel 1902 col titolo « The Religion of the Teutons »). Nella sua ottima « Altgermanische Religionsgeschichte » in due volumi Jan de Vries ha dato anche una breve storia degli studi fatti in questo campo in tempi più recenti, accennando in modo particolare al lavoro di R. Much sul dio germanico del cielo (Der germanische Himmelsgott, 1898), a quello

del folklorista svedese H. Celander sull'origine di Loki (*Der Ursprung Lokis*, 1911), e al saggio di H. M. Chadwick sul culto di Odino (*The cult of Othin*, London, 1899).

Col progresso delle scienze storico-religiose la mitologia cedette a poco a poco il posto alla fenomenologia religiosa, e si cercò di scoprire attraverso le differenti forme della credenza il senso religioso della vita e l'atteggiamento verso le potenze numinose. Lo studioso danese V. Grönbech nel suo importante capitolo sui Germani nel *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (edito da Ed. Lehmann e A. Bertholet, 1925: II, 540 e seg.) ha tentato per la prima volta di spiegare da questo punto di vista la vita sentimentale e spirituale dei Germani. Analogamente B. Kummer nel suo libro molto apprezzato « *Midgards Untergang* » (Leipzig, 1927) ha cercato di tracciare un quadro simpatico assolutamente obiettivo del paganesimo germanico.

Lo studio comparato delle religioni ha messo in luce in maniera sempre più evidente l'influenza delle civiltà e delle religioni dell'Asia Anteriore sull'Occidente rendendo verisimile l'ipotesi che — in conseguenza delle migrazioni d' stirpi germaniche — la vita religiosa e spirituale dei Germani avesse subito molteplici influssi orientali. Così già nel 1920 il germanista G. Neckel nel suo saggio comparativo sul dio Balder (*Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder*) ha cercato di dimostrare che singoli elementi della leggenda di Balder derivano da influenze dell'Asia Anteriore: « Tutto quello che nella leggenda di Balder dà l'impressione di non essere germanico e si allontana dal paganesimo germanico, deriva da una religione di origine extra-germanica che ha portato nella vita germanica un elemento nuovo ed estraneo » (pag. 252 e seg.); viene spontaneo qui di pensare a una mediazione cristiana. Ancora più oltre in questo stesso senso si spinge Franz R. Schröder nei suoi studi sulla storia della religione germanica intitolati *Germanentum und Hellenismus* (1924): egli ritiene che la religione germanica abbia subito in diversi tempi influssi molto notevoli dal Sud e dal Sud-Est, tanto che dovremmo distinguere nelle tradizioni religiose tedesche uno strato ellenistico. Anche nel saggio « *Germanische Religion* », nell'opera *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte* pubblicata da C. Clemen, F. R. Schröder scrive (pag. 259): « È apparso in modo sempre più chiaro che la religione germanica è in buona parte religione germanizzata. Il mito della creazione del mondo dalle singole parti del corpo del gigante primordiale Ymir è di origine straniera. Esso trova il suo

corrispondente più prossimo nella dottrina della setta iranico-gnostica dei Manichei. E anche il profondo e oscuro mito della passione di Odino appeso per nove notti all'albero cosmico, ferito dalla lancia, non si può separare — per quanto il loro rapporto sia stato spesso contestato — dalla morte di Cristo sulla Croce». (Cfr. anche il discorso di H. Naumann all'Università di Francoforte, «Der Mythos vom Gotte Balder und das altgermanische Lebensgefühl» (1931): «Anche per Balder si vede oggi il modello..... nel dio salvatore morente del mondo asiatico-ellenistico, nei giovani iddii che muoiono e che risorgono, come Attis, Adonis, Tammuz»; e l'istruttivo articolo di C. Clemen, «Südöstliche Einflüsse auf die nordische Religion?» in «Zeitschr. f. d. deutsche Philologie», 1930, pag. 148 e seg.). Se le opinioni sull'importanza da attribuire a questa influenza dal Sud sono ancora divise, tuttavia, come fa notare giustamente Jan de Vries (op. cit., pag. 90 e seg.), l'afflusso ininterrotto di prodotti culturali materiali dal Sud verso il Nord già nell'era pre cristiana, costituisce per sé stessa una ragione per ammettere che insieme a quelli siano state trasmesse anche delle concezioni religiose.

A partire dal 1933 sempre più si è imposto all'attenzione degli studiosi il problema dei rapporti fra lo spirito germanico e la religione cristiana, quali vennero a porsi nella prima metà del primo millennio d. C. in seguito alla evangelizzazione delle genti germaniche. Senza dubbio in quei secoli gran parte delle antiche tradizioni e soprattutto quelle di carattere religioso andarono perdute — non certo per cattiva volontà, ma per incomprensione —, tuttavia molto prezioso materiale si è conservato nella letteratura ecclesiastica di quel tempo. Nel 1928 W. Boudriot nella serie «Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte» di C. Clemen raccoglieva nel volume *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jhd.* le notizie su l'antica religione germanica tramandate nella letteratura ecclesiastica dell'occidente; mentre il suo maestro C. Clemen pubblicava nello stesso anno le utilissime «Fon-tes Historiae Religionis Germanicae», che è una raccolta delle più importanti testimonianze degli scrittori greci e latini dell'antichità e del medioevo. In base a questa raccolta F. R. Schröder ha pubblicato i testi più importanti dal lato storico-religioso nel 12° fascicolo (*Die Germanen*, 1929) del «Religionsgeschichtliches Lesebuch» edito da A. Bertholet (v. anche i testi raccolti da Ed. Lehmann nel «Textbuch zur Religionsgeschichte» di Ed. Lehmann e H. Haas, 1922, pag. 233 e seg.). Una buona rac-

colta e traduzione delle fonti antiche e ecclesiastico-medioevali della storia della religione germanica presenta G. Müller nel suo libro « Zeugnisse germanischer Religion » (1935), di carattere più specialmente scolastico.

Un merito speciale si è acquistata con la pubblicazione di buone traduzioni di testi antico-tedeschi relativi alla storia della civiltà e della religione germanica la Casa editrice Eugen Diederichs di Iena, la quale, in un'epoca in cui l'interesse per il carattere specifico della religiosità tedesca era ancor poco sentito, ha pubblicato una serie di buone opere di divulgazione nella collezione « Deutsche Frühgeschichte ». Tra esse è l'opera di W. Teudt « Germanische Heiligtümer » (1^a ediz. 1928; la 4^a edizione rielaborata è uscita nel 1936 col sottotitolo « Beiträge zur Aufdeckung der Vorgeschichte, ausgehend von den Externsteinen, den Lippequellen und der Teutoburg »), dove la mancanza di templi e di immagini divine presso i Germani riferita dagli scrittori classici è spiegata come una spiritualizzazione della religione (pag. 357); nella stessa collezione è stato pubblicato il libro di W. Grönbech « Germanische Götter und Geschlechter ». La stessa Casa Editrice ha pubblicato una collezione di 24 volumi « Thule (Leben und Art des germanischen Menschen) » nella quale è uscita in numerose edizioni una traduzione dell'« Edda » (Vol. I Helden-Dichtung; Vol. II Götter- und Spruchdichtung, a cura di F. Genzmer, con introduzione e note di A. Heusler) e una traduzione dell'Edda recente (di G. Neckel e F. Niedner). Così — con delle buone traduzioni in tedesco moderno — fu possibile riprendere il possesso spirituale e assimilare di nuovo quello che del patrimonio nordico-germanico si era conservato nell'Edda e nelle Saghe (« Geschichte vom weisen Njal », tradotto da A. Heusler; « Geschichte vom starken Grettir, dem Geächteten », tradotto da P. Hermann; « Fünf Geschichten von Aechtern und Blutrache », tradotto da A. Heusler e F. Ranke; « Geschichte vom Goden Snorri » tradotto da F. Niedner). A una più larga divulgazione serve la « Deutsche Reihe », in volumetti di poco prezzo, nella quale H. Naumann ha pubblicato « Germanische Spruchweisheit » e F. Genzmer « Götterdämmerung : Strophen aus der Edda »; nonché un volumetto di G. Neckel « Germanisches Helden-Tum » e uno con l'indirizzo programmatico di Paul de Lagarde intitolato « Nationale Religion ». Nella collezione « Deutsche Volkheit » (Jena, 1929) Paul Herrmann ha trattato del sacerdozio e degli usi cultuali (« Das altgermanische Priesterwesen » e « Altdeutsche Kultgebräuche »).

Un nuovo studio di due argomenti fra i più importanti della religione germanica, cioè le credenze relative a Wotan e quelle relative al destino, fatto in base a un minuzioso esame delle fonti, ci offre lo svizzero Martin Ninck col suo vasto lavoro *Wodan und germanischer Schichksalsglaube* (1935). Wotan è descritto nei suoi tratti essenziali di Signore degli osessi, dio del vagabondaggio, dio della tempesta e viandante, come dio della lotta, del desiderio e dell'amore, Signore dei morti e della vita, e sono indicati i suoi rapporti col destino in quanto egli è dio della magia, del sapere e della scienza runica nonché dio della poesia. Siccome l'ultima monografia su Wotan, di Wolfgang Menzel, risaliva al 1885, dobbiamo accogliere con gioia questo nuovo tentativo di M. Ninck di illuminare nei suoi vari aspetti, in base alla frammentaria tradizione, la misteriosa figura di questo dio, nel quale si è deciso il destino del popolo tedesco. Allo stesso autore dobbiamo uno studio intitolato *Götter- und Jenseitsglauben der Germanen* (1937), nel quale sono ampiamente discusse le questioni relative ai rapporti dei Germani con l'esistenza di forze sfrenate, degli dèi, degli spiriti, delle anime dei morti, col tutto o coll'oltretomba, come loro sfera d'azione. Poichè l'Autore ammette che l'origine e lo sviluppo della religione germanica risalgano a un'antichità remotissima, egli tende ad accentuare le caratteristiche etniche di questa religione in opposizione a tutte le influenze di altre religioni. «Anche un mito che, come quello di Balder, ricorda in modo così sorprendente leggende orientali, rivela, nel modo in cui le varie avventure sono connesse fra loro, nel culminare tutta l'azione e nell'introduzione di singoli tratti significativi, un'impronta così indiscutibilmente germanica che la questione della sua derivazione deve rimanere insoluta» (pag. 206). Si vede da questo quale divergenza di opinioni ci sia ancora riguardo a molti problemi della storia della religione germanica: perché nello stesso senso si è espresso di recente il germanista F. von der Leyen nel suo importante libro *Die Götter der Germanen* (München, 1938): «Non possiamo scoprire nel mito di Balder le credenze orientali relative alla resurrezione. Balder è soltanto Balder e non Adonis» (pag. 171). Con accurata e ponderata analisi l'Autore getta uno sguardo nelle concezioni religiose dei tempi più antichi (età della pietra, età del bronzo, incisioni rupestri) e in quelle degli Arii, tratta poi brevemente dell'influenza dei Celti e dei Romani sugli dèi germani, e passa quindi ad esaminare le alterazioni che le concezioni religiose subirono a causa delle migrazioni dei popoli; in base ai monumenti e agli antichi

testi poetici viene infine spiegata l'essenza degli dèi nordico-germanici secondo le concezioni del pensiero moderno.

Per tutte le ulteriori questioni F. von der Leyen rimanda alla *Altgermanische Religionsgeschichte* Vol. I-II di Jan de Vries, che è l'opera più completa che possediamo attualmente: essa rimarrà per molto tempo la fonte principale per tutti gli studi in questo campo, perché, mettendo a profitto quasi tutte le ricerche precedenti, illustra ampiamente tutte le questioni importanti. Per un più rapido orientamento sulle concezioni e sugli atteggiamenti religiosi dei Germani può servire la *Altgermanische Religionsgeschichte* di C. Clemen (1934), che tuttavia si allontana dagli studi recenti e recentissimi in maniera talvolta troppo spinta.

Uno dei più importanti problemi della storia religiosa germanica è quello delle divergenze fra lo spiritualismo nordico-tedesco e il mondo religioso dell'Asia Minore; dobbiamo perciò accogliere con gratitudine ogni contributo a questa questione. Il problema è stato affrontato con una dialettica acuta, stringente, e molto discussa da Herm. Mandel (Kiel) nei suoi due lavori *Nordisch-deutsches Seelentum im Gegensatz zum morgenländischen. Ein Schlüssel zur Religionsgeschichte-Ein Massstab zur Religionsgestaltung* » (1934) e « *Deutscher Gottglaube, von der Deutschen Mystik bis zur Gegenwart* » (1934). Secondo il Mandel la caratteristica fondamentale del germanesimo nordico-tedesco consiste nel misticismo realistico, che sente nel cosmo ragioni e potenze divine. Malgrado l'inflessibilità di fronte al destino e alla dottrina, malgrado tutto il consapevole realismo, l'essenza dello spirito germanico si esprime nell'interiorità dell'esperienze e nel sentimento, mentre l'uomo orientale sperimenta il divino in una esaltazione pneumatica come forza dinamica e cerca di appropriarselo nella speculazione dialettica e con spiritualità formale. Per H. Mandel, già dogmatico luterano di destra, il Vangelo non è evasione dal mondo, ma un'immensa, indomabile fede nell'avvenire e nel rinnovamento del mondo, una fede attiva, che muove le montagne; una dedizione, che è pronta a sacrificare tutto, ed ha per simbolo la croce. Questa religiosità eroica corrisponderebbe perfettamente al carattere nordico-tedesco. Qui si toccano problemi religiosi molto profondi, che proprio oggi, se mai, dovrebbero trovare una comprensione simpatica, poiché i lavori del Mandel costituiscono anche un notevolissimo contributo alla storia della vita religiosa tedesca.

Il significato e l'essenza della religione germanica, specialmente in rapporto con la psicologia della religione, sul vasto piano delle manifestazioni spirituali e cultuali di ambienti religiosi

orientali, hanno suscitato recentemente un nuovo interesse; ed è stato principalmente il biologo Hans F. K. Günther che ha tentato un'analisi della religiosità propria della razza nordica rielaborando la sua conferenza *Frömmigkeit nordischer Artung* (1935) (v. anche il fascicolo del Febbraio 1935 dei Südd. Monatshefte: *Prägungen germanischer Religiosität*). L'essenza della religiosità indogermanica è ivi caratterizzata come «religiosità dell'al di qua», «religiosità della sanità fisica e spirituale», dell'«equilibrio di tutte le forze fisiche e psichiche», dell'assennato atteggiamento «dell'uomo forte e risoluto», che incorpora in sè «tutta la superiorità della natura nordica nobiliare terriera. Alla religiosità indogermanica mancano le caratteristiche della religiosità mediterranea, per la quale la morte e l'oltretomba sono elementi fondamentali della fede. Per gli Indogermani «la morte fa parte dell'ordine razionale del mondo» e anche «l'oltretomba non ha nessun significato essenziale, perché la prospettiva di un oltretomba non può turbare né tormentare il credente». Questa forma di religiosità non conosce «stati di estasi, di crisi interiore, di conversione»; e perciò, anche, «proselitismo e intolleranza le sono stati sempre estranei». L'Autore stesso designa questa forma di religiosità da lui descritta col termine, ripetutamente usato in scienza delle religioni, di «Religione Naturale», volendo con esso significare soltanto la riduzione da lui operata sulle manifestazioni della religiosità indogermanica.

Il primo tentativo di una «filosofia antico-germanica» è stato fatto da Hans Naumann in *Germanischer Schicksalsglaube* (1934): le credenze dei Germani relative al destino derivano dalla paurosa tragicità della loro concezione del mondo. Anche gli dèi partecipano a questa crisi fatale, e perciò anche la storia del mondo termina con drammaticità eroica. Come il singolo eroe compie il suo destino colla sua fine eroica, così il mondo umano e divino compiono e coronano il loro ciclo nel *Ragnarök*. Poiché anche gli dèi sono perennemente in lotta con i giganteschi demoniaci nemici, sono anche gli amici degli uomini, poiché partecipi di uno stesso destino, e perciò fu ritenuto titolo di massimo orgoglio per gli antichi Germani stare come amici a fianco degli dèi fino alla fine del mondo.

Movendo da un monumento funerario dell'età del bronzo («Das Grab von Kivik in Südschweden als Denkmal altgermanischen Totenglaubens»), il germanista Herm. Güntert (Heidelberg) nel suo studio *Altgermanischer Glaube nach Wesen und Grundlage* (Kultur und Sprache, Vol. 10, Heidelberg, 1937) vuol por-

tare un contributo alla comprensione delle caratteristiche della religione germanica e coglierne l'intima essenza mettendone in luce il contrasto con gli atteggiamenti spirituali del Cristianesimo antico. Nella seconda parte l'Autore cerca di illustrare la concezione che i Germani hanno delle divinità: « per il pensiero mitico gli dèi non sono altro che figure e simboli individuali di forze e potenze, particolarmente sentite e venerate, che fluttuano sulla terra ». La terza parte è intitolata « Sein und Werden », ed è quella in cui l'Autore cerca di dimostrare che « nonostante il Cristianesimo, la civiltà antica e tutta la filosofia, quello che c'è di fondamentale nella concezione germanica potrebbe acquistare valore ancor oggi nel nostro mondo attuale », perché « i Germani hanno intuito perfettamente una delle più profonde leggi universali, cioè l'esistenza di una pluralità e di una espansione di forze nella ordinatamente e continuamente sempre trasformantesi interezza del tutto ». L'Autore presenta qui nei suoi tratti essenziali un sistema di « filosofia della vita » germanica.

Walter Baetke nel suo libro *Art und Glaube der Germanen* (Hamburg, 1934), descrive in una prudente ed equilibrata trattazione « la Credenza e il Culto degli antichi Germani », nonché il « Costume e le idee relative al destino ». Ciò che nella religione germanica si è trasformato nella seconda metà del primo millennio sono soprattutto le concezioni mitologiche, che sono poi l'oggetto principale delle indagini storico-religiose; perciò l'Autore prende particolarmente in esame ciò che è permanente e comune ai Germani, ciò che ne costituisce la sostanza spirituale. Nello stesso anno uscì anche uno studio sulla credenza nell'immortalità « *Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen* » (Hamburg), di Theodor Strasser, secondo il quale il mito del corso dell'anno conservato nella leggenda e nelle immagini rupestri (accanto alle altre testimonianze della credenza nell'immortalità presso i Germani), è da considerare come una validissima, anzi la migliore prova dell'inesistibile aspirazione dell'anima germanica a un'eterna vita ultraterrena in una forma più pura: « Una fede nell'immortalità trasfigurata poeticamente, simile alla luce crepuscolare nei paesi nordici, colla quale si sono fusi nel Cristianesimo i colori più vivi e più accesi delle concezioni orientali ». Nel discorso tenuto all'Università di Kiel *Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum* (1935) W. Elliger cita come prove dell'influenza decisiva della mentalità e della sensibilità germaniche sul Cristianesimo tedesco primitivo il monaco Gottschalk e il poeta dell'*Heliand*, e dimostra come essi siano stati due fattori di importan-

za capitale per lo svolgimento della religione germanica. Nel 1935 uscì anche la seconda edizione del libro di Herm. Tögel « *Germanenglaube. Drei Jahrtausende germanisches Gottgefühl* » (la prima edizione era uscita nel 1926), dove l'Autore esprime il desiderio che sia possibile « inserire anche le concezioni germaniche nel corso dell'insegnamento religioso cristiano »; nelle sezioni « Religiosità primitiva », « Le divinità maggiori », « La fine dell'epoca germanica », « Vittoria del Cristianesimo » sono stati inseriti nuovi capitoli su « La religione della forza e la religione del sole »; « Croce latina e croce uncinata »; « Irminsul e Externsteine ».

Un « Prospetto della religione germanica » attendibile e sintetico presenta Kurt Dietrich Schmidt nella sua opera *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* (Göttingen, 1935 e seg.) pubblicata a dispense; vi è aggiunta una seconda parte « Religionsgeschichtlich Wichtiges aus der Kultur der Germanen », che contiene un'ampia rassegna e una prudente critica delle più importanti pubblicazioni degli ultimi anni in questo campo. Nel volume collettivo « *Germanische Wiedererstehung. Ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung* » edito nel 1926 da H. Nollau, con la collaborazione di vari studiosi, il germanista Andreas Heusler di Basilea pubblicò un ampio studio su « Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit » (nello stesso volume il ben noto germanista K. Helm, autore della « Altgermanische Religionsgeschichte » I, 1913, pubblicò il saggio « Die Entwicklung der germanischen Religion; ihr Nachleben in und neben dem Christentum »). Nel suo nuovo lavoro *Germanentum. Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen* (1934) A. Heusler ha ripubblicato, oltre allo studio sopracitato, altri notevoli saggi di storia delle religioni: « Aus der Bekehrung der Nordgermanen » e « Das Eigene am germanischen Heidenglauben » dove egli dice (pag. 102): « A questa religione nordica manca una sicura e penetrante spiritualità, assolutismo e forza moralizzatrice. C'è solo una infantilità e sensualità, che appartiene ad una precisa fase di sviluppo della famiglia etnica, ad una fase agricolo-guerriera, pre-civica e, in certo senso, prestatale ».

L'indologo di Tubinga J. W. Hauer ci presenta la prima parte del suo ampio lavoro *Glaubensgeschichte der Indogermanen* intitolata *Das religiöse Artbild der Indogermanen und die Grundtypen der indo-arischen Religion* (Stuttgart, 1937). L'Autore vi ha in parte ristampato studi già pubblicati, come per es. la sua interpretazione della Bhagavadgītā come « metafisica indo-aria della lotta e dell'azione » (Stuttgart, 1934). I saggi « West-östliche

Mystik » e « Der Yoga im Lichte der Psychotherapie » vogliono dimostrare che certe concezioni e vedute che nel mondo indogermanico orientale sorgono molto presto, in determinati studi di sviluppo appaiono anche nel mondo indogermanico occidentale. Come introduzione J. W. Hauer traccia sommariamente un disegno della sua concezione della « Religiosità specifica degli Indogermani »: egli la concepisce come volta esclusivamente al mondo, considerando l'uomo « libero compagno di lotta della divinità, capace di padroneggiare la vita e il destino, condannato a vivere sulla terra e tuttavia simile a Dio »; « l'operare e il vedere dell'uomo nel mondo, diviene, nella esperienza profonda del mondo e del divenire, un interiorarsi dell'uomo in sè stesso, che non lo separa dalla realtà, ma lo lega ad essa tanto più intimamente, in quanto egli viene così a unificarsi col suo principio eterno » (pag. 23 e seg.). Nel II capitolo, « La scoperta dell' Io nel mondo indo-aria e la visione del fondamento eterno della vita » l'Autore cerca di dimostrare che nel teomonismo della religione di Rudra-Siva e di Viṣṇu, nel Buddismo e nell' Yoga sono rappresentati i tipi fondamentali della religione indo-aria. Nella prefazione J. W. Hauer sostiene vigorosamente che questa sua opera dovrebbe servire a eliminare due errori capitali sulla religione indo-aria, e cioè che essa sia una religione del distacco dal mondo e della negazione del mondo e che sia una pura mistica dell'infinito. L'opera batte vie nuove ed originali; e in ciò è già data la sua importanza; un giudizio definitivo si potrà dare solo quando saranno usciti anche gli altri volumi previsti, il prossimo dei quali tratterà di « Dio e il destino ».

Da questo ripensamento dell'antica storia religiosa e culturale germanica è sorto anche un vivo interesse per gli studi folkloristici, fondati già da più di mezzo secolo da W. H. Riehl di Monaco (cfr. Ad. Spamer *Volkskunde als Wissenschaft*, Stuttgart, 1933), i quali dedicano, fra l'altro, una particolare attenzione alla posizione del singolo, in seno alla comunità, di fronte alla religione e alle potenze ultrasensibili. H. Lohoff si è proposto di ricercare l'origine e lo sviluppo degli studi di folklore religioso nel suo libro *Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde* (Deutsches Werden, fasc. 6, 1934), giungendo a questa conclusione che tali studi sono stati fondati non dal Romanticismo, ma dall'Illuminismo in quanto il razionalista con la sua mentalità positiva e col suo senso pratico si sarebbe rivolto anche alla religione dell'uomo comune. Un notevole contributo alla fenomenologia della religione ha dato Max Rumpf nel suo « Folklore re-

ligioso» (*Religiöse Volkskunde*, 1935), concepito come «folklore religioso cristiano, soprattutto del volgo, quale è vissuto per molti secoli, secondo il suo proprio genio e fedele al suo proprio carattere fino alla rivoluzione del 1848».

L'Autore ha raccolto un abbondante materiale, ma forse sarebbe stato utile un esame più accurato e una maggiore concentrazione. Come sia intimo il rapporto fra Scienza delle Religioni e Folklore e come essi procedano parallelamente anche dal punto di vista metodologico, dimostra l'importante lavoro del filologo F. Pfister, *Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben* (1935), che rappresenta un tentativo di intendere le credenze folkloristiche tedesche attuali come il risultato di uno svolgimento storico e di indicare il rapporto fra ciò che è germanico antico e ciò che è tedesco. La prima parte contiene un'esposizione del folklore religioso tedesco nei suoi tratti fondamentali («Le potenze divine nel folklore tedesco»; «Le costumanze tedesche»; «Le credenze folkloristiche tedesche nelle rappresentazioni figurate»), e in essa l'A. fa continui riferimenti a credenze analoghe dell'epoca germanica primitiva, mentre nella seconda parte, di carattere storico, è descritto lo sviluppo delle credenze popolari germanico-tedesche dalle origini ai nostri giorni («Influssi esterni sulla religione germanica»; «Il Cristianesimo e le credenze popolari germanico-tedesche»). Da profondo conoscitore della storia delle religioni l'A. ci fornisce con quest'opera un'introduzione alla scienza comparata del Folklore che merita di esser letta (cf. W.-E. Peuckert, *Deutsches Volkstum in Märchen und Sage, Schwank und Rätsel*, Berlino 1938). Una ricerca condotta con metodo analogo a quelle di Pfister è lo studio sulle credenze agrarie germaniche di H. Christoph Schöll, *Die drei Ewigen* (Jena, 1936), che tenta «aprire una nuova visuale sul mondo spirituale della popolazione precristiana della nostra patria. Al posto della intricata mitologia dell'Edda appare qui il culto di forze naturali, alle quali il contadino legato alla terra sa di essere soggetto: sono «le Madri» che dalle antiche figure delle matrone fino al Faust di Goethe appaiono come elementi fondamentali della religione e della credenza dei popoli germanici». In base a un vasto materiale folkloristico l'Autore vorrebbe dimostrare l'esistenza del culto di una triade femminile nella Germania precristiana; in seguito queste tre Eterne sarebbero state accolte dalla Chiesa e avrebbero continuato a essere oggetto di un culto popolare in seno ad essa. Anche il lavoro di Eva von Königslöw, *Das religiöse Motiv als gestaltende Kraft der deutschen Volkssage der Gegen-*

wart (Frankfurt, 1935) può esser considerato come un contributo al Folklore religioso. Nella parte principale l'Autrice spiega il contenuto religioso della leggenda dai punti di vista «Natura e ambiente», «L'esperienza della morte», e «La personificazione della forza superumana», per tentare poi una interpretazione storico-religiosa. Al vasto campo del Folklore religioso appartiene anche la superstizione, il cui significato universale è stato illustrato dal defunto indologo Julius von Negelein nella sua opera in due volumi *Weltgeschichte des Aberglaubens* (Berlin, 1931-35). Il I volume ha carattere essenzialmente psicologico e sistematico: cominciando dalle credenze delle comunità umane più primitive l'Autore cerca di tracciare a grandi linee le modificazioni delle concezioni superstiziose; il II volume che descrive le varie linee di sviluppo e le loro peculiarità, ha carattere più specificamente storico.

II.

Il problema oggi tanto dibattuto della germanizzazione del Cristianesimo ha dei precedenti che risalgono al primo decennio di questo secolo. Già nel 1906 uscì uno scritto anonimo dal titolo *Jesus und seine Botschaft in deutschem Gewande* che, sicuramente sotto l'influenza delle pitture di Fritz von Uhde, voleva presentare un Vangelo «spoglio della veste orientale, ridotto al puro elemento umano in forme ed aspetti tedeschi». E nel 1911 usciva come primo volume della Collezione *Die religiöse Krisis* (E. Diederichs, Jena) il libro di Arthur Bonus, *Zur Germanisierung des Christentums*, nel quale si sosteneva che col nuovo pensiero religioso «sarebbe risorto l'antico concetto germanico della religione come sorgente di forza e non rifugio di anime sofferenti, concetto solo in piccola parte oscurato dal secolare insegnamento della falsa dottrina dell'umiltà» (p. 42). La forma tedesca della religiosità consisterebbe nel credere che ogni vera religiosità sia creatrice e porti ad una creazione, tanto per quel che riguarda la vita individuale, quanto per i principi religiosi che la ispirano e la informano» (p. 66). Negli anni 1929-31 fu pubblicata anche un'opera in due volumi destinata al gran pubblico di F. W. Schaafhausen, *Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen*, e *Der Durchbruch des deutschen Geistes im Mittelalter* (Verlag Diederichs, Jena), nella quale l'Autore cerca di illustrare il primo contatto dei Germani col mondo classico e col Cristianesimo, i reciproci influssi spirituali e religiosi che ne seguirono, la

lotta dell'uomo germanico per l'affermazione della sua personalità contro la Chiesa nascente e le conseguenti realizzazioni delle genti tedesche nella politica, nella vita nazionale, nell'arte e nella storia spirituale.

Lo studio *Germanentum und Christentum*, Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit (5^a ediz. 1935) di Konrad Algermissen è una delle più complete ed esaurienti rielaborazioni di tutte le questioni importanti (Origine e diffusione dei Germani; Caratteristiche dei Germani; La civiltà dei Germani pagani; Sviluppo della religione antico-germanica; Il processo interiore dello svolgimento della religiosità germanica; I caratteri della religiosità germanico-cristiana nell'Heliand). Vi si trattano anche molti problemi di attualità e si tenta di risolverli in maniera realistica e concreta. E. Dinkler e E. Wissmann portano un importante «contributo alla questione dei rapporti fra Germanesimo e Cristianesimo» col loro studio su *Gottschalk der Sachse* (1936), e K. Weidel tratta lo stesso problema dal punto di vista generale e anche da quello storico nel libro *Germanentum und Christentum, ihre Spannung und ihr Ausgleich in der Deutschen Geistesgeschichte* (1937). O. Eberhard nel suo libro *Zeugnisse deutscher Frömmigkeit von der Frühzeit bis heute* (Leipzig 1938) porta una serie di testimonianze a comprovare che «il Germanesimo ha assorbito e si è assimilato il Cristianesimo più profondamente di altri popoli».

Il Misticismo tedesco nel suo significato religioso e culturale è stato oggetto d'indagine per i filosofi e per gli storici tedeschi fin dall'epoca del Romanticismo. Il primo tentativo di una storia del misticismo tedesco è la *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, (3 volumi, 1874-1893) di W. Preger, opera ormai superata, che fu successivamente completata da numerose memorie di P. Denifle su Eckehart, Tauler e Seuse (v. U. Weymann, *Die Seusische Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst*, Berlino 1938). Anche lo storico della Chiesa Martin Grabmann ha il merito di aver contribuito a chiarire il problema del misticismo tedesco coi suoi saggi *Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters* e *Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl in Bayern*, pubblicati nella sua raccolta *Mittelalterliches Geistesleben* (1926). Da ricordare anche il breve saggio di Paul Mehlhorn, *Die Blütezeit der deutschen Mystik* (1907) e il libro di L. Schreyer, *Die Mystik der Deutschen. Vom Reich der Liebe* (1933); cfr. G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen*, Monaco 1926.

Nella Collezione «Mystiker des Abendlandes» diretta da R. F. Merkel, nella quale sono già usciti i volumi *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters von 1100-1500* di W. Oehl; *Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland* di M. Wieser, e *Gottfried Arnold* di E. Seeberg, uscirà ora il volume *Die Offenbarungen der Margarethe Ebner und Adelheid Langmann* (in nuovo-alto-tedesco), che ci fanno penetrare nell'essenza del misticismo femminile tedesco del Medioevo. Il vivo interesse suscitato in questi ultimi anni dallo studio del misticismo è dimostrato dal romanzo storico: *Das gottgelobte Herz* (Monaco 1938) del poeta tedesco E. G. Kolbenheyer su Margarethe Ebner nel convento di Medingen presso Dillingen, che non è solamente una stupenda descrizione dell'ambiente storico, ma ci fa anche sentire la vita religiosa ed emotiva del misticismo. L'Autore ha studiato a fondo l'argomento e si rivela un ottimo conoscitore di quel periodo decisivo della storia dello spirito tedesco. Ricordiamo anche alcuni importanti studi sul misticismo più recente: E. Benz nel libro *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme* (1938) pone in una luce completamente nuova la metafisica di Jacob Boehme, dimostrando che le migliori tradizioni del misticismo tedesco sono state riprese e fuse nella idea di umanità secondo il Boehme e hanno così esercitato una grande influenza sull'Idealismo e il Romanticismo tedesco. Will-Erich Peuckert dà al suo libro *Pansophie* (1936) il sottotitolo «Versuch zur Geschichte der schwarzen und weissen Magie», perchè i mistici del 16° e 17° secolo indicavano col nome di Pansofia una concezione che cercava di unificare in una sfera più alta la scienza umana e la sapienza divina: tale voleva essere, nel suo sincretismo, il Cristianesimo ermetico-platonico che si unì poi alla magia, ed ebbe in Faust, Paracelso e Johann Beer i rappresentanti più noti.

Il già ricordato H. Mandel (Kiel), nelle sue opere *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis zu Gegenwart* (1934); *Nordisch-arische Wirklichkeits-Religion* (1934); *Arische Gottschau nach den ältesten Glaubensurkunden* (1935); *Luther in der Sicht deutschen Glaubens* (1935), e nella prolusione *Rassenkundliche Geistesgeschichte* (1936), ha dato una interpretazione originale della mistica tedesca come mistica nordico-tedesca del reale. «Una mistica realistica che sente nel cosmo forze e potenze divine, ecco la prima grande caratteristica tipicamente nordico-tedesca». Invece «l'Oriente col suo trinomio di steppe, deserto ed oasi, con la sua temperatura torrida e la sua luce abbagliante, non con-

duce l'anima a una visione profonda e a una mistica del reale, ma la stacca dal mondo, facendo sì che essa si ripieghi su sé stessa a meditare e sognare, si lasci trasportare all'estasi e alle visioni e attribuisca i suoi propri moti a una più alta forza esteriore». «La religione nordico-ariano-germanico-tedesca invece vive la metafisica nel mondo stesso, nella grandezza e nello splendore della natura, nel cielo diurno luminoso e nel cielo notturno coperto di stelle, nel sole e nel suo corso, nella luce che regolarmente appare e scompare». H. Mandel ha pubblicato un riasunto della sua interpretazione della religione germanica nel fascicolo dei «Süddeutschen Monatshefte» (1935) intitolato *Prägungen germanischer Religiosität*, nel quale si trovano anche altri articoli interessanti: E. Vogelsang, Die Frömmigkeit im Heliand; A. Dempf, Meister Eckhardts deutsche Frömmigkeit; R. F. Merkel Die Reformation als Ausdruck germanischer Frömmigkeit; K. J. Obenauer, Klassisch-romantische Religion; E. Hirsch, Sören Kierkegaard.

Adolf Hechelmann dedica uno studio a *Nordisches Christentum nach Snorris Königsbuch* (1938), che vuol essere un contributo alla storia del Cristianesimo nordico. Un ottimo lavoro è quello di Walter Baetke (Lipsia), *Art und Glaube der Germanen* (1936); Helmuth Lother ha esaminato *Die Christusauffassung der Germanen* (1937) e E. Lohmann *Die gotisch-germanische Kirche* (1937). Nella Collezione «Die Welt der Germanen» a cura di G. Wenz, W. Mohr ha pubblicato un fascicolo su *Schicksals-glauben und Heldentum der Germanen*. L'opera di W. Sieber *Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen* (1936) costituisce un'indagine documentata e attendibile sull'essenza e la realizzazione del Cristianesimo nei primi secoli della storia tedesca: l'Autore dimostra chiaramente che in quel lungo periodo le attività culturali (agricoltura, mestieri, arte e musica) si svolsero in maniera conforme al carattere proprio dei popoli tedeschi.

Mentre il Mandel insiste su l'esigenza di una 'rassenkundliche Geistesgeschichte', H. Grabert espone *Die völkische Aufgabe der Religionswissenschaft* (1938) (1° fascicolo di «Forschungen zur deutschen Weltanschauungskunde und Glaubensgeschichte»), proponendo una trasformazione della storia dello spirito tedesco in questo senso: essa dovrebbe essere considerata «non più soltanto come storia dello spirito, del pensiero e delle sue costruzioni sistematiche, ma come storia del costume tipico del nostro popolo e dei suoi capi». «La storia religiosa nazionale dovrebbe compren-

dere anche le tradizioni religiose popolari». Nella stessa Collezione H. Strobel tratta di *Volksbrauch und Weltanschaung*, ma senza un adeguato riconoscimento di quanto è stato fatto finora dalle varie Confessioni della Chiesa cristiana. Infatti basta prendere in mano il manuale *Volksbrauch im Kirchenjahr* (1934) di Hans Koren per riconoscere quanto lo studio del folklore religioso tedesco debba agli uomini che vivono a contatto delle tradizioni religiose del popolo. Quest'opera, pubblicata dall'«Institut für religiöse Volkskunde» di Salisburgo, mostra quanto del costume antico sia ancora vivo nella zona alpina austro-tedesca. W. Peuckert nel 2° fascicolo di «*Studien zur religiösen Volkskunde*» ha tentato di descrivere *Die frühchristliche Volksfrömmigkeit der Nordgermanen* (1937) e H. Vollmer nel suo libro *Die Bibel in deutschen Kulturleben* (1938) ha mostrato l'enorme importanza avuta dalla Bibbia nella vita spirituale tedesca (influenza sulla scelta dei nomi, su le usanze, su la scrittura, la poesia, la musica e le arti figurative). Il *Handbuch der deutschen Volkskunde* pubblicato da W. Pressler contiene dei brevi ma importanti articoli sul folklore religioso tedesco: K. Bornhausen, *Der Volkglaube*; J. P. Steffes, *Katholische Volksreligiosität*; E. Rolffs, *Evangelische Volksfrömmigkeit* (Band, I, p. 208-270 con numerose illustrazioni). Indispensabile per gli studi sul folklore è l'accuratissimo *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* (1936) di Oswald A. Erich e R. Beitr (Kröners Taschenausgabe, Leipzig). Come orientamento generale su tutta la vasta materia del folklore tedesco può servire *Die deutsche Volkskunde* (1934) di A. Spamer (dello stesso autore vedi anche la conferenza *Die Volkskunde als Wissenschaft* (1933).

Col rinnovato interesse per l'antichità germanica l'attenzione degli studiosi si è rivolta anche ai caratteri runici e alle iscrizioni runiche, segni di una scrittura antico-germanica usata specialmente nelle pratiche di magia: infatti, i documenti ritrovati sono per lo più formule magiche e brevi iscrizioni votive. La migliore introduzione allo studio dell'argomento è l'opera di Konstantin Reichardt, *Runenkunde* (1936); K. Renck-Reichert ha illustrato una breve *Runen-Fibel* (1935) e si è occupato soprattutto della interpretazione dei caratteri runici. Il libro di K. Weigel, *Runen und Sinnbilder*, (1935), rappresenta un altro tentativo di raccogliere tutte le notizie sicure sui caratteri runici e di interpretarli come simboli della vita spirituale germanica. In questo campo vi sono ancora molti problemi da risolvere.

Per quel che riguarda i problemi attuali prende nettamente

posizione lo storico dell'arte Josef Strzygowski coi suoi scritti programmatici *Morgenrot und Heidnischwerk in der christlichen Kunst* (1937) e *Geistige Umkehr. Indogermanische Gegenwartstreifzüge eines Kunstmüschers* (1938). In maniera molto vivace egli si oppone ad ogni religiosità mediterranea per « raggiungere sorgenti interrate della coscienza nordica », cioè trovare una mentalità nordica. « Il fatto più impressionante per lo storico dell'arte al giorno d'oggi è sempre questo, che il Cristianesimo sembra più antico di Gesù: questi, come tutti gli altri fondatori di religioni, trasportò nella Palestina giudaica — probabilmente sulle orme della diaspora ebraica — soltanto il Cristianesimo nato nell'Iran e derivato dal mondo indogermanico mercè l'aggiunta di un regno delle tenebre, vale a dire il mazdeismo cristiano. In questo Cristianesimo precristiano ci sono indubbiamente forti influenze nordiche (p. 75 e seg.). E in *Geistige Umkehr* l'Autore ripete spesso che bisogna « gettar via la religiosità mediterranea e ritornare finalmente alla nostra patria, il Nord. Considerare tutti i problemi essenziali con una mentalità nordica, ecco quello che da venti anni io desidero sempre più decisamente » (p. 8). Passerà ancora molto tempo prima che sia definitivamente chiarito il problema dell'influsso culturale e spirituale degli Ariani sull'Oriente antico (v. il lavoro di Hartmut Schmökel, *Die ersten Arier im alten Orient*, 1938) e quello dell'Oriente sul mondo germanico (v. G. Neckel, *Die Überlieferungen vom Götter Balder*, 1920; F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus*, 1924).

Si comprende facilmente che le figure più significative nel campo delle concezioni religiose siano state esaminate anche dal punto di vista della psicologia religiosa, soprattutto se esse potevano esser considerate come rappresentative di un dato tipo di religiosità. Così recentemente Oskar Bolza ha pubblicato « uno studio di psicologia religiosa » su *Meister Eckehart als Mystiker* (1938): dalla « metafisica e dall'etica del filosofo l'Autore cerca di risalire alle esperienze mistiche che stanno alla base della sua dottrina », dimostrando che « con tutta probabilità Eckehart ha avuto delle vere e proprie esperienze mistiche ». Il medico danese Paul J. Reiter ha iniziato l'esame patologico della figura di Martin Lutero nel primo volume *Die Umwelt* (1937) del suo libro *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre*. L'opera vuole essere « uno studio storico-psichiatrico », cioè un tentativo di mettere in nuova luce la potente personalità di Lu-

tero attraverso l'esame psichiatrico e patologico. « I periodi di rivoluzione e di riforma possono essere delle vere miniere per lo psichiatra ». Anche il Protestantesimo tedesco non è il risultato di litigi ecclesiastici e delle indulgenze, ma — secondo il Reiter — « è derivato dalla lunga crisi spirituale che il suo fondatore ebbe ad attraversare negli anni della sua gioventù ». Nel primo volume l'Autore descrive a grandi linee « quale fosse la situazione prima dell'avvento di Lutero: egli fu preda di questa situazione che fatalmente lo trascinò per una strada completamente estranea alle sue intenzioni consapevoli: una situazione che aveva bisogno proprio del suo atteggiamento spirituale per trovare una soluzione ». È viva l'aspettativa per il II volume.

Un altro tipo di religiosità nella storia del pensiero tedesco è rappresentato da Erasmo di Rotterdam: nel 400° anniversario della sua morte (1936) sono usciti parecchi studi su di lui; ricordiamo il *Gedenkschrift* (Verlag Braus-Riggenbach, Basel) pubblicato dalla « Historische und Antiquarische Gesellschaft » di Basilea, e lo studio di G. Ritter, *Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein* (1937); particolarmente interessanti sono le « Lettere di Erasmo di Rotterdam » tradotte in tedesco da W. Köhler e precedute da una magnifica introduzione (cf. W. Köhler, *Erasmus von Rotterdam als religiöse Persönlichkeit* in: « Voordrachten gehouden ter Herdenking van den Sterfdag van Erasmus op 10 en 11 Juli 1936 te Rotterdam », Gravenhage 1936; Aug. Rüegg, *Desiderius Erasmus von Rotterdam*, Basel 1937). Nella stessa Collezione (Dieterich, Lipsia) sono stati pubblicati anche gli « scritti principali di Hamann, il mago dal Nord, che pure occupa un posto a sé nella storia religiosa germanica ».

La presente rassegna degli studi sulla religione germanica apparsi in questi ultimi anni (su « Anfänge der Erforschung germanischer Religion v. il mio articolo in « Archiv für Religionswissenschaft » XXXIV, 1-2) mostra quanti problemi siano venuti in una luce nuova in seguito agli avvenimenti politici e come soprattutto la questione della originalità specifica della religiosità germanica abbia acquistato un particolare valore. Ma abbiamo anche potuto constatare che in questo periodo sono state semplificemente riprese molte opinioni importanti, con particolare accentuazione di singoli punti (p. es. nel campo della mistica v. il mio articolo 'Misticismo' in « Enciclopedia Italiana » vol. XXIII, pag. 454 e seg.). Bisogna augurarsi che ogni popolo si interessi non soltanto delle basi spirituali della sua propria civiltà, ma si

volga a considerare anche le forze e i fattori religiosi che hanno avuto sul suo sviluppo storico un' importanza non trascurabile (cfr. Theodor Litt, *Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung*, 1938).

Monaco.

R. F. MERKEL

The Story of Aqhat

ADDITIONS AND CORRECTIONS

In SMSR XII (1936), 126-149 and XIII (1937), 25-56, the present writer offered an annotated translation of the recently discovered Ras Shamra text entitled «The Story of Aqhat», — otherwise known as «The Legend of Danel». Since the appearance of that study, progress has been made in the interpretation of the document, and it is therefore possible to correct a few errors and to supplement certain details. Even now, no claim can be made to finality.

THE QUESTION OF DATE. Our previous dating, viz. 14th-13th cent. B. C., is too late. The archaeological evidence now points to 15th-14th cent. But the legend itself was already traditional at that period, and therefore older still.

The argument for a 13th cent. date (SMSR XII, 134), based on Virolleaud's identification of the word *uþry* with the Hurrians (Horites), and on the fact that this people did not enter Edom before then, must be abandoned. The word in question may be identified, I suggest, with Acad. *ahuru* «alien, enemy, scoundrel». Cf. CT XII 32, rev. 13 and D. Gloss. 221.

S M S R XII :

p. 139: Danel's title *uzr elm* has now been explained by Dhorme from the Arabic *vezir*. It is an early Semitic form of the familiar « vicar of God »!

p. 143: On the goddesses called Košaroth, see now the writer's papers in JRAS Jan. 1938 and JBL Jan. 1938.

p. 145, line 38: « firstfruits of thy venison ». The word in the original is *ṣd*, and this recalls Phoenician *ṣd* as the name of an offering in the ritual tariffs from Marseilles and Carthage.

SMSR XIII:

p. 26. On the net of Enlil, v. Langdon, PSBA 1912, 156-7. On the theme in general, v. Frank, *Bilder und Symbole Bab.-Ass. Götter*, pp. 10 (Ea), 15 (Shamash), 23 (Marduk), 27 (Ninurta).

p. 28. On eagles as portenders of disaster, cp., from quite a different area and period, Geoffrey of Monmouth, *Histories IX*, 6: eagles beside Loch Lomond scream together to signal disaster to the kingdom.

p. 31. The true meaning of the word wrongly rendered as a proper name *Yehud* by Virolleaud and myself has been found by Ginsberg. It connects with the South Arabian *h-d-y* « be in front, confront ». Hence, the translation ought to run as follows:

« Lifting his gaze, he espied
Eagles approaching on the west (*l'rb*).
Then raised he his voice and cried:
« May Baal (i. e. the Storm-God) now break these eagles' wings,
May Baal now break the pinnions of yon birds,
That they fall abased at my feet.
Then will I rip open their livers and inspect (?).
Behold, an there be-signs, an there be omens,
Then will I (duly) bewail him and inter him » etc.

p. 34. « O 'Anat, chase forth his partners in the deed,
Over all dwellings, and cities and encampments !

This rendering rests upon a philological exegesis no longer tenable. The right explanation is due to Ginsberg, who has seen that '*nt*' is here the ancient Semitic word for « now » (cp. Hebrew '*atta>*anta*'), and that *p'lmt* and *pdr dr* are synonyms, the former equating with Hebrew '*olam* « eternity » and the latter with Hebrew '**dōr dōr* « all ages ». To this I add that the verb *brḥ* is not a factitive imperative, but an active indicative preterite, used, as in Arabic, precatively:

« Now may he flee, and for all time,
Now, and for all ages »;

ibid.: « Prepare a Horite bandit
To make his hand to tremble ».

Here again, the verb ('*db*) is an indicative preterite, used precatively, and *uhry* is subject, not object. Thus, the literal rendering is:

« Now, and for all ages
May there be an hostile assailant (*uhry*: Acd. *ahuru*)
To achieve the trembling of his hand (i. e. collapse
of his power) ».

- p. 35. « Thy choicest flower (?) shall fall
Into the hand of one who shall uproot thee ».

The word rendered tentatively « choicest flower », viz. *gh-l-y*, may perhaps be equated with the Arabic verb *gh-l-y* XLVII « folia exsuccit », the form being 3rd sg. passive (Pual?) indicative, used precatively. Thus, the sense will be:

« Thy root shall not rise from the earth,
And thy top shall be stripped of its leaves
At the hand of one who shall uproot thee ! »

Cp. the curse in the inscription of Eshmun'azzar, line 11: « Let him not have root below nor fruit above », and cf. Isaiah 37, 31; Amos 2, 9 and Job 18, 16.

- p. 35. « May the Lord of Plague render thee blind,
He and his servitors ! »

The translation is wrong. The word rendered « and his servitors » (*v'l mh*) means « and for all eternity ». Hence, the obscure *lht* must mean « here and now » (lit. « at this [moment] »), and the rendering will be:

« May Baal render thee blind,
Henceforth and for aye ! »

Baal may here mean the Lord of Lightning. On blindness as a punishment, cp. Frazer on Pausanias 3, 19, 13.

- p. 37. « I will walk in blessed state ».

In the original *alk brkt*. Cp. IV Rawlinson 61, 41a: *ina qaqqar šulmi mahraka littalak*; Zimmern, ZA. X. 3, line 16: *illáku uruḥ māti*; ib. 6, line 7: *ilaku uruḥ dumqi*.

- p. 38. « Fetch out, and clothe in his raiment » etc.

A slip. Correct: « Come up, clothe in his raiment » etc.

p. 39. Just before the Rubric, a few words were accidentally left out:

« For the second time, drink thou this mixed drink,
Yea, drink thou this mixed drink ».

p. 44. « with his plea ». Note that this rendering is confirmed by the fact that in the Nuzi texts, the verb *h-n-n* always means « to ask a boon » rather than « to grant a boon », as in Hebrew. Cp. Speiser, AASOR X, Index.

p. 45. « garment » - *nps*. I have compared Hebrew *səniph*, but we may also cp. Arabic *n-s-f* « garment » (v. L. Bauer, ZDPV 1901, 33). With this may in turn be compared the Assyrian *naṣbattu* | *halugaē* (=Acd. *illuku*, Arabic *ḥallāq*, Hebrew *ḥalūq*) in the Liverpool Cappadocian Tablet, No. 6, Pinches, AAA 1908, 58. G. R. Driver (Assyrian Laws, p. 480) equates Arabic *n-s-f* with an Assyrian *paṣanu*.

p. 47. « small sheep ». My restoration *nqdm* is supported by the occurrence of this word in the Ras Shamra text 1929, 22.5: *sen nqdh*.

p. 49. « soil made arid ». The original word is *palt* which I have compared with Arabic verb *f-w-l*. Cognate also may be Talmudic Hebrew *'a-p-l* « to ripen late »; Numbers Rabbah i 92. Ehrlich would see this sense in the word *ma'afelah* in Jeremiah 3, 21; v. A. Cohen, AJSL 1924, 162.

p. 50. « sacristan ». To take *l'rb* in I D 106 as the equivalent of Assyr. *ērib biti* (on which v. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens*, 90, 28; E. W. Moore, *Neo-Bab. Business and Administrative Documents* (1935), No. 52, 4; 182, 16), with Virolleaud, gives little sense. I think it means rather « to the west » (Assyr. *ērib šamši*, Hebrew *ma'arab* etc.).

p. 52. « drive him forth ». This assumed meaning of the verb *a-m-d* is supported by the South Arabian *m-a-d* of kindred meaning. But the verb is here not an imperative factitive, but a preterite indicative, used precatively: « Let him roam an eternal refugee ».

London, 1st August 1938.

THEODOR H. GASTER

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ALEXANDRE H. KRAPPE, *La genèse des mythes*, Parigi, Payot, 1938,
pp. 360.

Il libro vuol rispondere a questa domanda: quale stimolo ha spinto l'umanità a creare una sì grande abbondanza di miti? E la risposta è la seguente, tanto ovvia da sembrar quasi banale: i miti sono racconti esplicativi dei fenomeni naturali o dei fatti sociali; e poichè questi sono infiniti, infinito è anche il numero dei miti.

L'A. — che conosce bene le varie mitologie per aver scritto intorno ad esse un volume d'impostazione originale (*Mythologie Universelle*, Parigi, Payot, 1930) — segue in sostanza l'indirizzo etnologico iniziatosi con gli studi di E. B. Tylor; nega al preanimismo, dato il suo impersonalismo, la capacità di creare miti veri e propri, pur concedendo che quelle prime concezioni impersonali possano in uno stadio ulteriore personalizzarsi; riconosce il valore dell'opera del Padre G. Schmidt su l'origine dell'idea di Dio, ma non è disposto ad ammetterne la tesi su la priorità del monoteismo.

La distribuzione della materia è fatta per categorie di miti, sotto ciascuna delle quali sono raggruppati gli elementi forniti dalle varie mitologie: è la fenomenologia del mito, o mitologia propriamente detta, di fronte alla mitografia del precedente volume. I temi trattati sono: il cielo e la terra, il sole, la luna, le stelle, miti atmosferici, miti vulcanici, le acque, miti ctonici, i demiuomini, le cosmogonie, l'uomo, i cataclismi, miti storici.

La trattazione è fatta in forma originale e dettata in stile brillante che volentieri invoglia alla lettura. L'informazione è ampia, il giudizio pieno di buon senso. Stupisce tuttavia, in un autore che ha fatto della mitologia la sua materia di elezione e che è bene al corrente della bibliografia antica e nuova, non veder ricordato né il Vico, che è il precursore della mitologia scientifica né Tito Vignoli che sul mito ha scritto un volume (*Mito e Scienza*, Milano, 1879) che si legge ancora con profitto.

Merito speciale di questo volume del K. è di aver fatto larghissimo uso del folklore, rialzandone così di fatto il valore probativo per quanto si riferisce alla mentalità dei primitivi.

Nicola Turchi.

IDA LUBLINSKI, *Vom Mutterrecht zum Vaterrecht*, F. A. Herbig, Berlin, 1933, p. 128.

Questo volumetto, di cui si dà notizia con involontario ritardo, contiene una serie di conferenze fatte al Lyceum di Berlino durante l'inverno 1927-1928 intorno a questi punti fondamentali: la posizione della donna nel mito - il lavoro produttivo della donna nell'epoca antica - la conoscenza dell'atto sessuale - la posizione della donna nell'epoca moderna.

La tesi prende le mosse dalla accettazione della posizione primordiale del matriarcato, secondo il canone stabilito nel *Mutterrecht* di Bachofen (1860), posizione primordiale che non è stata scossa nell'A. dalla moderna teoria dei cicli culturali che tolgono al matriarcato quella posizione iniziale. Conforme a questa persuasione la L., con un'esposizione personale, talora vibrante di contenuto entusiasmo, mostra come tutto, nell'epoca più antica, è orientato verso la donna ed imperniato su la sua attività. Il fenomeno della gravidanza seguito dalla nascita e dallo sviluppo del fanciullo a lei affidato doveva, non conoscendosi il meccanismo fisiologico della generazione, infondere un grande concetto della superiorità della donna, strumento di tanto mistero, e valorizzarlo di fronte all'uomo. I miti degli antichi popoli inciviliti mettono in rilievo questa superiorità sociale della donna: la madre Tiamat e Ištar presso i Babilonesi, la Grande Madre Anatolica nelle sue diverse denominazioni, l'Iside egizia, la greca Gea, la divinità femminile cretese, stanno tutte a provare, in proiezione mitica, la preminente influenza sociale della donna.

Anche presso i primitivi moderni è possibile documentare questa preminenza della donna, come hanno fatto von den Steinen e Preuss per gl'Indian del Sud America. E del resto le sue capacità pratiche come coltivatrice dei campi, fabbricatrice di utensili domestici, custode del fuoco, dimostrate da una larghissima documentazione etnologica attuale che va dall'Africa all'Australia e al-

l'India, confermano anch'esse la sua posizione di privilegio in seno alle società primitive.

Questa posizione sarebbe stata perduta dalla donna — sempre secondo la L. — (ma è una tesi che ha bisogno di conferma perchè non è dimostrata l'ignoranza presso i primitivi degli effetti dell'atto sessuale) quando, scoperto il segreto fisiologico della generazione, ne venne rialzato il valore sociale dell'uomo.

Due brevi osservazioni, prima: poichè il matriarcato non rappresenta lo stadio culturale primitivo, non conviene trarne illazioni di carattere generale; seconda: le mitologie dei primitivi danno come figura mitica primordiale un essere celeste concepito come padre, sistematore del cosmo e datore delle leggi seguite dalla tribù; quelle mitologie che danno la sistemazione del mondo dal caos come il risultato di una lotta tra opposti elementi caotici e divinità ordinatrici rappresentano uno sviluppo ulteriore del mito e spesso riflettono la vittoria di una razza o di una forma di civiltà su le antecedenti.

Nicola Turchi.

ARVID SERNER, *On "Dyss" Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age, with special regard to South Scandinavia*, Lund, 1938, pp. 252 e 26 illustr.

S'intendono con il nome «dyss» le sepolture di pietra dell'epoca neolitica che si riscontrano nella Scandinavia del Sud, ma, la cui area di diffusione è assai estesa, giungendo fino alla lontana India del Sud, attraverso un'immensa rete di località, che l'A. enumera diligentemente e che si trovano in Francia, Spagna, Corsica, Sardegna, Africa del Nord, Transgiordania, Abissinia, India meridionale, — la quale ultima regione, essendo stata meno sottoposta a violenti cambiamenti storici, ha conservato meglio delle altre l'aspetto primitivo del sepolcro neolitico e della sua suppellettile.

Secondo l'A. questa uniformità non è effetto di evoluzione autonoma, ma di una migrazione di popoli (almeno per quanto riguarda i megaliti ortostatici), la quale si è spinta da un lato fino alla Scandinavia meridionale, e dall'altro fino alla penisola indiana.

Assai utile per lo storico delle religioni è la parte del lavoro che si riferisce al costume funerario: forma dei megaliti, resti di sacrifici animali, presidii apotropaici (aggressivi) o filacterici (di-

fensivi) per la custodia del cadavere: tra questi presidii l'A. nomina l'acqua che porta via il male, le corna o sole o innestate sul cranio, le teste umane scotennate, i rami a Y. Da questa larga disamina l'A. deduce che i morti non sono considerati dai viventi come demoni malefici, ma anzi come protettori della casa e dei viventi, quasi come lari familiari. I presidii apotropaici o filacterici servono non a proteggersi dal morto ma a proteggere il morto: questa preoccupazione è evidente nelle ceremonie funerarie della Cina.

Nicola Turchi.

E.-M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938.

In un *tell* nelle vicinanze di Kirkük nell'Iraq settentrionale, che racchiude le rovine di un'antichissima città dal nome di Nuzi, E. Chiera aveva cominciato gli scavi ancora nell'anno 1925, scavi che, proseguiti negli anni successivi, portarono alla luce grande numero di tavolette in caratteri cuneiformi, tutte di carattere giuridico ed amministrativo, redatte in lingua accadica. Questi testi furono resi pubblici in autografia dal Chiera stesso — due volumi vennero pubblicati dopo la sua morte — tra gli anni 1927 e 1934 in cinque volumi. Altri testi videro la luce in un volume edito da R. Pfeiffer dell'Università Harvard. Tanto il Pfeiffer quanto il Chiera e così pure qualche altro studioso ci diedero anche delle traslitterazioni di quei testi che essi ritenevano più interessanti e pubblicarono eziandio degli studi in merito. Se ne occupò in un suo scritto pure il Koschaker. La signorina Cassin ci presenta ora il primo volume di una sua pubblicazione integrale di tutti i testi, che conserverà della traslitterazione dei testi stessi, della loro traduzione in lingua francese, di note di carattere filologico e giuridico, nonché di introduzioni ai singoli volumi le quali tratteranno di problemi sollevati dai testi resi pubblici in ogni singolo volume.

Le attinenze che questi testi hanno colla vita religiosa non sono veramente numerose. Si potrebbe rilevare tutt'al più qualche nome di divinità ricorrente nei nomi teofori dei contraenti dei contratti o dei testimoni, dei giudici e così via. Infatti nei contratti di *mārūtu* e nei negozi giuridici affini che formano il contenuto del volume presente si ha ben raramente occasione di parlare di religione. Ma nelle pagine d'introduzione che la Cassin premette al volume essa ci offre una spiegazione dei contratti fit-

tizi di adozione, che si basa su delle idee e su dei presupposti religiosi. Anche per lei cioè questi contratti di compravendita d'immobili congiunti all'adozione del compratore da parte del venditore non sono in verità vere adozioni, per il motivo molto semplice che a Nuzi si avevano anche delle vere e proprie adozioni, delle quali essa pubblica alcuni testi nel suo volume. Gli studiosi hanno emesso varie opinioni sul carattere che va attribuito ai *tuppi mārūti*. La Cassin esamina le spiegazioni date dal Chiera, dallo Speiser, dal Koschaker, dal Jean e dal Götze e crede di dover respingerle, almeno per quanto riguarda il motivo della redazione degli atti fittizi di adozione. Tali atti non si spiegherebbero colle condizioni sociali di Nuzi o colle disposizioni del diritto feudale in vigore nella città, ma presuppongono quel concetto religioso, molto comune tra le nazioni dell'Asia occidentale antica, stando al quale tutto il territorio appartiene al dio, il quale ne è il solo ed unico proprietario. Questa proprietà del dio crerebbe tra i possessori degli appezzamenti attigui di terre una specie di parentela per così dire locale, per la quale ogni qual volta qualcuno acquista un terreno sorge tra l'acquirente e il venditore che rimane proprietario dei terreni contigui una parentela religiosa, poichè essi venerano ora gli stessi dèi, localizzati nella terra. Il nuovo proprietario entra in una cerchia religiosa nuova, che è quella del proprietario anteriore o quella del cui terreno l'appezzamento acquistato fa ancora parte, e cade così sotto la giurisdizione del *pater familias*, che nello stesso tempo è eziandio il *pontifex* del culto domestico, e ciò costituirebbe appunto l'adozione. In tempi passati, cioè anteriori ai nostri testi, tale adozione aveva a Nuzi valore reale e si faceva in realtà, all'epoca dei testi invece si era ridotta a una semplice formalità, il negozio giuridico era puramente fittizio. Questa è la spiegazione religiosa che delle *tuppi mārūti* dà la signorina Cassin, spiegazione che darà forse adito a qualche dubbio sulla sua attendibilità, ma che comunque si basa su dei concetti che corrispondono perfettamente alla mentalità religiosa di quei tempi.

L'edizione della Cassin è buona. Delle spiegazioni accade date da lei di talune presunte parole hurrite alcune vanno certamente approvate.

Giuseppe Furlani.

KNUT TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica, VII, Helsingforsiae 1938.

Il Tallqvist ci dà di nuovo un suo poderoso volume, di compilazione, di studio e di ricerca, dedicato agli epitetti delle divinità degli Accadi. Tutti gli studiosi della religione babilonese e assira hanno rilevato il numero veramente strabocchevole di nomi, epitetti ed attributi che i sacerdoti della Mesopotamia antica davano alle loro divinità. Questi epitetti diventano più numerosi e vari coll'andar del tempo e ci danno perciò quasi una storia in abbozzo della mentalità religiosa e più precisamente teologica degli abitanti dell'antica Mesopotamia. È facile constatare, per esempio, che taluni epitetti mancano nelle epoche più antiche, che cominciano a far capolino in un certo periodo, che poi diventano sempre più frequenti, che si cominciano a dare a sempre maggior numero di divinità mentre in origine sembravano essere la prerogativa di questo o quel dio, che poi magari lentamente spariscono per dar posto ad altri. Studiando da vicino gli epitetti e i nomi delle divinità babilonesi e assire si potrebbe quasi scrivere una storia della teologia della Mesopotamia antica. E in primo luogo si potrebbe determinare meglio e precisare l'apporto della teologia sumera alla religiosità babilonese e assira. Ma per fare questi studi è necessario anzitutto un repertorio o una lista completa di tutti gli epitetti e nomi delle divinità accade. Questo repertorio è stato compilato con grande cura e completezza dal Tallqvist. Esso deve aver richiesto un lavoro molto lungo e spesso snervante, perchè ha reso necessario l'esame diretto di un numero veramente straordinario di testi accadi, poichè menzioni di divinità si trovano dappertutto e in tutte le specie di scritture, anche nei documenti giuridici. E poi si trattava anche di tradurre gli epitetti ossia d'interpretarli, cercando di dare spiegazioni ed interpretazioni migliori e più esatte di quelle ora in voga. Lavoro come si vede molto minuzioso, e che richiede oltre che la conoscenza di tutti i testi anche grande pazienza, ed inoltre l'aver contezza delle interpretazioni che si trovano sparse nei lavori assirologici, spesso in qualche noterella sperduta tra un mare di pagine che magari non trattano affatto di argomenti religiosi e dove quindi nessuno andrebbe a cercarla. A tutti gli studiosi della religione

mesopotamica il Tallqvist ha reso un importante servizio e perciò noi tutti gli siamo grati.

Il libro consta essenzialmente di due grandi repertori: di quello degli epitetti divini accadi, ordinati alfabeticamente secondo le radici delle parole iniziali, pp. 1-244, e di un secondo che ci dà assieme ai nomi delle divinità i loro gradi di parentela e gli epitetti, pp. 245-486. Anche questa lista è ordinata secondo le lettere dell'alfabeto. Un'appendice abbondante, pp. 487-517, contiene la lista degli elementi predicativi dei nomi di divinità sumeri.

La radice è spesso data nel primo elenco colle radicali in lettere ebraiche, quando si conosca esattamente tale radice. Inoltre il Tallqvist vi ha aggiunto il significato originario e gli equivalenti sumeri. Prendiamo per esempio la parola *bēlu* alla p. 39, parola che è uno dei più frequenti epitetti delle divinità mesopotamiche. Il nostro autore elenca il nome di tutte le divinità cui si dà questo epiteto, cominciando con *Adad*, *Anšar* e *Anu* e finendo con *Šamaš*. Poi è la volta dell'epiteto *bēl abari*, coi nomi di tutti gli dèi che lo portano, indi di *bēl abari u dunni* e poi di *bēl (šadū)A-be-iḥ*, e così avanti, il tutto corredato colla citazione dei passi nei quali ricorre ciascun epiteto. All'epiteto *bēlu*, rispettivamente *bēltu*, sono dedicate nientemeno che ventisei pagine.

Nell'elenco delle divinità al nome del dio nelle varie forme nelle quali lo si riscontra nei testi fanno seguito, oltre che la traduzione, gli altri nomi, anche quelli in lingua sumera, le equiparazioni con altre divinità, i nomi loro quali dèi astrali, e poi tutta la famiglia, la corte, gli attributi, i rapporti colle città e coi templi di adorazione, sempre tutti corredati colla citazione dei passi. Le pagine dedicate alle grandi divinità sono quasi dei veri trattati, delle brevi monografie colla citazione delle fonti. La prima divinità elencata è *A*, che era, come è noto, il padre di *Gilgameš*, e l'ultima è *Zur-du....*, che è un nome di *Ištar*. Questo elenco completa e sostituisce in buona parte il *Pantheon Babylonicum* del Deimel, del quale ogni studioso sa quanti servigi ha resi alle ricerche sulla religione mesopotamica.

La lista dei predicativi sumeri è disposta in modo simile a quello dell'elenco degli epitetti accadi: traduzione ed equivalente accado, nome delle divinità che portano il predicato.

L'unico appunto che avrei da muovere a questo ottimo lavoro del Tallqvist è il seguente: qua e là l'interpretazione degli epitetti e dei nomi potrebbe essere più esatta, cioè stringere più daccordo il senso delle parole. Il confronto appunto degli epitetti dati alla stessa divinità e delle divinità che portano lo stesso epiteto

ci permette in vari casi di essere più precisi, concreti. Qualche volta sotto voci diverse si trovano versioni ed interpretazioni diverse dello stesso epiteto. È questo sempre giustificato? Qua e là ci s'imbatte inoltre in interpretazioni antiquate. Comunque, l'autore stesso osserva nella prefazione che non pretende affatto di aver dato dappertutto la versione giusta. Il suo libro servirà agli studiosi quale repertorio cui riferirsi appunto per stabilire meglio e con maggior precisione i significati e i sensi degli epitetti.

Giuseppe Furlani.

K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus (Aufsätze zur Geschichte der Antike und des Christentums, pp. 16-51)*, Berlin, 1937.

Breve saggio nel quale il K., con la sua consumata abilità di filologo, riassume in forma personale le più recenti ricerche intorno all'essenza del pitagorismo e dell'orfismo. Dopo aver affermato la storicità di Pitagora, che è insieme uomo e idea, egli traccia la figura esclusivamente mitica di Orfeo (il cui significato starebbe tutto nel risalto che dà alla trasmigrazione dell'anima individuale), e ne diminuisce il valore a tutto beneficio del pitagorismo. L'orfismo infatti nell'Italia meridionale, cioè in terra pitagorica, ha trovato il suo terreno di sviluppo, beneficiandovi delle due zone culturali italica (etrusca) e mediterranea (cretese, con aggiunta di elementi egizi); esso inoltre vive ed opera in ambiente dionisiaco, assumendo del dio tracio gli elementi mitici fino allo *sparagmós*; ed infine si può bene affermare, aderendo al giudizio del Wilamowitz, che all'orfismo manca una sua propria dottrina intorno all'anima.

Mi sembra che sia da fare una riserva fondamentale circa questa geniale delineazione dell'orfismo. Il suo mito fondamentale non è, a mio giudizio, la trasmigrazione dell'anima individuale: quello è piuttosto un suo postulato, che trova riscontro in credenze di popolazioni selvagge ed assurge a dottrina filosofica presso popoli inciviliti, ma non ne costituisce l'essenza. L'idea discriminante dell'orfismo è la credenza nella caduta dell'anima da una iniziale posizione divina a una posizione di infelicità, dalla quale la disciplina orfica può riscattarla. Se si dimentica questa credenza fondamentale, non s'intendono più le laminette orfiche che sono l'unico documento originale, portoci dalla mano stessa

degli orfici, per giudicare del significato e del valore di questa corrente religiosa. Che nell'orfismo abbiano confluito credenze e tendenze popolari, che il pitagorismo si trovi intellettualmente a un piano superiore, che abbia giovato alla sublimazione dell'orfismo, tutto questo si può anzi si deve ammettere dopo la penetrante esposizione del Kerényi, salvando tuttavia l'apporto originale dell'orfismo alla coscienza religiosa dei Greci.

Nicola Turchi.

JOS. BIDEZ et FR. CUMONT, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Société d'éditions « Les Belles Lettres », 1938, 2 voll. di pp. XII-298 e 410.

L'antichità ebbe, a partire dall'età ellenistica, non pochi scritti che andavano sotto il nome di Zoroastro, scritti religiosi, liturgici, profetici, filosofici, naturalistici (erbari e lapidari), astrologici e particolarmente magici. Altri, specialmente di contenuto alchimistico, andavano sotto il nome di Ostanes, il principale discepolo di Zoroastro nella magia; altri ancora, principalmente di contenuto apodittico, sotto il nome di Hystaspes, il re Vištāspa della tradizione zoroastrica. Tutta questa letteratura apocrifa è andata perduta; solo alcuni frammenti ed accenni ci sono tramandati da scrittori classici, siriaci, arabi, ecc. Tutte queste testimonianze sono raccolte in quest'opera magistrale nel secondo Volume, mentre nel primo sono affrontati e lumeggiati con chiarezza mirabile i numerosi e complicati problemi che ad ogni passo s'incontrano quando si vuole ricostruire l'origine e lo sviluppo di questa oscura tradizione nei suoi vari elementi costitutivi, negli apporti che ricevette da varie parti, e nelle sue molteplici propaggini fino al medioevo (Cecco d'Ascoli) e al Rinascimento (Giorgio Gemisto Pletone).

Il Zoroastro che emerge da questa tradizione occidentale ricostruita è molto diverso dal Zarathustra dell'Avesta e della genuina tradizione mazdea. Questa deformazione della figura di Zarathustra soltanto in parte è imputabile ai Greci e alla tradizione occidentale. Questa non attinse alle fonti genuine del zoroastrismo né ai libri sacri della religione di Zarathustra. I magi che essa conobbe furono quelli della diaspora iranica, quelli che abbandonando la

Persia, specie dopo il crollo dell'impero degli Achemenidi, si erano stabiliti in Mesopotamia e in Asia Minore, e, perduto ormai ogni contatto con il mondo persiano e con i nuclei zoroastriici della Persia, abbandonata la lingua delle sacre scritture e adottato l'aramaico, avevano anche alterato la dottrina originaria, accostandosi alla sapienza astrologica dei Caldei e alla speculazione filosofica dei Greci. Questo mondo ideale dei 'Magi ellenizzati' si riflette nella figura di Zoroastro, quale lo concepirono i Greci e con i Greci tutto il mondo antico, e quale si tramandò attraverso il Medioevo e il Rinascimento fino a quando nel sec. XVIII furono riscoperti i documenti genuini della religione di Zarathustra.

Abbondanti indici facilitano la consultazione di quest'opera in cui non si sa che cosa ammirare di più, l'acribia filologica o l'erudizione profonda o il penetrante acume.

R. Pettazzoni.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

ALFRED BERTHOLET, *Ueber kultische Motivverschiebungen*, Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1938, pp. 23.

Ogni religione nuova presenta di fronte ai culti preesistenti una doppia tendenza: eliminare, come eresia, quanto può, e incorporare, per adattamento, quanto deve; l'incorporazione suole farsi mercè una trasposizione di motivi. Questa 'legge' di fenomenologia religiosa, che interessa l'importantissimo fenomeno storico-religioso del sostituirsi di una ad altra religione, è magistralmente illustrata dall'A. con una quantità di esempi accuratamente scelti e vagliati. Le due pietre entro l' 'arca dell'alleanza' (che non era un trono vuoto, come si è voluto sostenere per l'analogia con certi culti preellenici segnalata da W. Reichel, *Ueber vorhellenische Götterkulte*, Wien 1897), proprie del santuario premosaico, diventano nella religione mosaica le tavole su cui è scritto il Decalogo. La trasposizione dei motivi interessa anche il passaggio da una religione predeistica a una deistica. Del resto essa ha un valore non soltanto cultuale, ma anche mitologico, e non vale solo per la religione, ma anche per l'arte, per la morale, ecc.

JOH. FICHTNER, *Weisheit Salomos*, Handbuch zum Alten Testament, II^a Reihe, 6. Tübingen, Mohr, 1938, 70 pp.

L'opinione dell'Autore, esposta nella Einleitung, è che la «Sapienza di Salomone» sia stata composta tutta originariamente in greco, e sia opera unitaria, di un solo autore, e precisamente di un Ebreo ellenizzato (elementi attinti da Posidonio). I numerosi accenni all'Egitto fanno pensare che la «*Sap. Sal.*» sia stata composta in Alessandria. L'epoca è, secondo il F., tra il 100 e il 50 a. Cr. Altri problemi, fra cui quello della eventuale appartenenza dell'autore della *Sap.* agli Esseni o Terapeuti, sono trattati nel Commento. Il F. insiste sul carattere non solo sapienziale ma anche apocalittico della *Sap.*

UBERTO PESTALOZZA, Δημός φυτία e le 'Εκδύσια, « Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Classe di Lettere », Vol. XXIV, 6. Milano 1938, pp. 273-293.

Il Pestalozza persegue da anni con scrupolosa fatica e vasta erudizione lo studio degli antichi culti della Grecia mediterranea, applicando la sua esegeti specialmente alle manifestazioni della religiosità sessuale, e della vita sessuale nelle sue forme religiose. In questa dotta memoria è trattato il culto cretese di Leto, in rapporto con l' ermafrodito *Leukippus* e la 'Festa della Svestizione'. Altri saggi delle sue penetranti ricerche ha pubblicato il Pestalozza in questo Periodico (ultimamente in questo stesso Volume).

ANESAKI MASAHARU, *Religious Life of the Japanese People, its present Status and historical Background*. Reprint from Vol. II of « Series on Japanese Life and Culture », Tokyo 1938, pp. 110, con 14 tavv.

Questo scritto tratta del Shintoismo, del Confucianismo e Taoismo, del Buddhismo e del Cristianesimo. Le pagine più interessanti sono quelle in cui l' A. cerca di esprimere in termini di pensiero occidentale il fondamento religioso e la speciale religiosità dell'anima giapponese, in ispecie dell'anima giapponese moderna. Attraverso le fasi principali dello sviluppo religioso del Giappone, Anesaki guida il lettore fino all'epoca attuale, anzi fino ai giorni nostri. Il momento presente è caratterizzato dalla violenta e totalitaria reazione dello spirito nazionalistico alla penetrazione del comunismo. Questa reazione, che nella sua forma estrema tende ad estendersi anche contro tutta la civiltà europea, è presentata dall'Anesaki come la molla che ha guidato la politica del Giappone non solo nei rapporti con la Manciuria, ma anche nell'attuale invasione della Cina.

NOTE E NOTIZIE

K. Th. Preuss †

Nel luglio scorso si è spento in Berlino l'etnologo americanista e storico delle civiltà e delle religioni Konrad Theodor Preuss. Era nato nel 1869. Studiò a Königsberg, poi a Berlino, dove ottenne il grado di dottore nel 1894 con una dissertazione su *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten*. Nel 1895 fu assunto nel «Museum für Völkerkunde» di Berlino, dove si svolse la sua carriera successiva fino al grado di Direttore della Sezione americana (1920). Dal 1921 era docente nell'Università di Berlino. Come etnologo militante compì due spedizioni in America, una nel Messico (1907-09) e un'altra nella Columbia (1913-1919), dalle quali riportò un materiale abbondantissimo, che soltanto in parte egli potè pubblicare nel corso della sua vita laboriosa. I Cora nel Messico, i Uitoto e i Kágaba nell'America Meridionale sono le popolazioni da lui illustrate a fondo in una quantità di scritti, e specialmente nelle tre grandi monografie: *Die Nayarit-Expedition*, I: *Die Religion der Cora-Indianer* (Lipsia 1912); *Religion und Mythologie der Uitoto* (2 voll. delle «Quellen der Religionsgeschichte», Gottinga 1921); *Forschungreise zu den Kágaba* (in «Anthropos» 1919-1922). — Un altro fecondo campo di lavoro fu per Preuss il Messico precolombiano, in particolare l'antica religione messicana: *Kosmische Hieroglyphen der Mexikaner*, Zeitschrift für Ethnologie, 1901; *Das Reliefbild einer mexikanischen Todesgottheit*, ibid. 1902; *Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion*, MWAG, 1903; *Die Sünde in der mexikanischen Religion*, Globus 1903; *Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko*, ibid. 1904; *Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko*, ibid. 1905; *Sonnenfeste der Altmexikanern u. der Moki*, XIV Amerikanisten-Kongress,

Stuttgart 1906; Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikanern, Ztschr. f. Völkerpsychol. u. Sociologie, 1925; Das Frühlingsfest im Alten Mexiko, Festschrift f. Schrijnen, Nijmegen 1929; Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca, Bässler-Archiv 1937 (Beiheft) - 1938.

I problemi di storia generale della religione ebbero nel Preuss uno studioso appassionato ed originale, specialmente quelli relativi alla magia, all'essere supremo dei popoli primitivi e al mito. Ricordiamo fra i suoi numerosi contributi: Der Ursprung von Religion und Kunst, Globus vol. 86-87 (1905); Die religiöse Grundlage der Exogamie, Actes du IV^e Congrès Internat. d'Histoire des Religions (1912); Entwicklung und Rückschritt in der Religion, Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. 1932; Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölkern, Tübinga 1933. — Su l'essere supremo: Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern, Ztschr. f. Ethnologie 1922; Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychologische Forschung 1922; Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Lipsia 1926; Die Hochgottidee bei den Naturvölkern, Africa 1931. — Negli ultimi anni aveva approfondito le sue idee sul mito e su la mitologia, gettando le basi di una teoria del mito e del suo carattere religioso in stretta connessione col culto: Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübinga 1933; Der Mythus von Athen-Atlantis in der Religion des mythischen Zeitalters, Ztschr. f. Religions-Psychologie, 1934; Die religiöse Bedeutung des Paradiesmythus, in « Custom is King », Londra 1936. — Un altro grande problema storico-culturale, quello dell'origine del dramma, occupò il pensiero del Preuss da quando scriveva Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen, Archiv f. Anthropol. 1904, e Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas, Neue Jahrbücher 1906, fino alle sue conferenze alla Biblioteca Warburg, pubblicate col titolo Der Unterbau des Dramas nel 1930.

Ultimamente il Preuss aveva, con la collaborazione di altri etnologi tedeschi, pubblicato un Lehrbuch der Völkerkunde (Stoccarda 1937: v. SMSR 1937, p. 246), pel quale aveva scritto l'Introduzione e il Capitolo su la Religione.

Aveva collaborato a questo Periodico (SMSR, 1937) e alla Encyclopédia Italiana (art. 'Mito e mitologia').

A. Bertholet all'Accademia delle Scienze di Berlino.

In occasione della sua nomina a membro dell'Accademia Prussiana delle Scienze, il Prof. Alfredo Bertholet pronunziò il 30 giugno scorso una breve orazione in cui disse fra l'altro: « Insieme col profondo ringraziamento per la mia nomina esprimo la mia viva soddisfazione pel fatto che l' Accademia Prussiana delle Scienze ha con ciò aperto per la prima volta le sue porte alla storia generale delle religioni da me rappresentata. Beninteso, la storia degli studi storico-religiosi non può ignorare il nome del fondatore della nostra Accademia (Leibniz), come anche menziona con onore il nome di uno dei suoi membri, La Croze, « l'homme le plus savant de Berlin » a detta di Federico il Grande; e soprattutto essa è debitrice di una quantità di lavori speciali ad una lunga serie di filologi e di storici che ne fecero e ne fanno parte. Ma la storia generale delle religioni ha durato in Germania molta fatica ad affermarsi come scienza, molta più che, p. es., in Inghilterra, in Francia, in Olanda o in Svezia, — e io vorrei anche ricordare che l'Università di Basilea, mia città natale, è stata una delle prime ad avere — sin dal 1837 — in insegnamento regolare di storia delle religioni. La storia generale delle religioni è stata avversata non soltanto dalla Chiesa, che — a torto — vedeva in essa una minaccia all'assolutezza del dogma, ma anche, cosa molto più grave dal punto di vista scientifico, da una filologia che volentieri tacca lo storico delle religioni di dilettantismo perchè egli solo in piccola parte è in grado di leggere i testi religiosi nelle lingue originali. Certo in questo rimprovero c'è una parte di verità, perchè sarebbe un cattivo storico delle religioni quegli che non ponesse la filologia alla base di ogni attendibile ricerca storico-religiosa; e nessuno si illuderà che una traduzione di un testo sacro, sia pur la migliore, possa mai rendere lo spirito dell'originale. Se la modestia è la prima virtù di chi lavora nel campo della scienza, nessuno ne ha più bisogno di colui che vorrebbe abbracciare con le sue ricerche le religioni di tutti i popoli e di tutti i tempi. Ma ove la modestia diventasse rinunzia completa, non si verrebbe a capo di nulla. Occorre soltanto un esatto riconoscimento dei limiti imposti e della necessità, che ne discende, di dare alla posizione dei problemi una estensione adeguata. Ma la posizione dei problemi emerge da una visione sinottica di tutta la somma di fen-

meni storico-religiosi apportati dai singoli specialisti, al di là della quale si scoprirà sempre questo duplice aspetto, da un lato una grande molteplicità e differenziazione, dall' altro una somiglianza che giunge perfino ad una apparente identità, — ciò che porta naturalmente a vedere dietro le singole religioni « la religione » come fenomeno fondamentale, il cui svolgimento storico non ha meno diritto ad essere studiato scientificamente di quello di qualsiasi altra forma dello spirito. Io penso, come parallelo, ad una storia dell'arte per categorie formali quale è stata concepita da Jacob Burckhardt. Scrivere una fenomenologia della religione in questo senso è il compito che mi sono proposto nei miei studi storico-religiosi, e che ho perseguito in una serie di lavori già pubblicati sul rapporto fra religione e magia, sul totemismo, su la nozione di anima, su la frammentazione e unificazione delle figure divine, sul senso della divinità, ecc. ».

SOMMARIO

DEL VOLUME XIV (1938)

Pag.

Margherita Guarducci, <i>Eukleia</i>	1
U. Pestalozza, <i>Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico</i>	12
H. Wagenvoort, <i>Orcus</i>	33
R. Dangel, <i>Tagesanbruch und Weltentstehung</i>	65
G. Furlani, <i>Sul testo hittita 'I doveri degli addetti ai templi'</i>	82
G. van der Leeuw, <i>Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische tjsnw</i>	151
Margherita Guarducci, <i>Di un rito funerario in una iscri- zione della Tracia</i>	168
R. Dangel, <i>König Oedipus in der goldenen Stadt</i>	173
A. Brelich, <i>Trionfo e morte</i>	189

RASSEGNE ED APPUNTI:

In memoria di Rudolf Otto (R. F. Merkel)	131
Nuovi studi di storia della religione germanica (R. F. Merkel)	194
The Story of Aqhat: additions and corrections (Th. H. Gaster)	212

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

Fr. Lombardi, <i>Kierkegaard</i> (D. Cantimori)	136
U. A. Padovani, <i>La filosofia della religione e il problema della vita</i> (D. Cantimori)	138
A. Alföldi, <i>A festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century</i> (N. Turchi)	141
A. Causse, <i>Du groupe ethnique à la communauté religieuse</i> (I. Zolli)	143
A. Vincent, <i>La religion des Judeo-Araméens d'Éléphantine</i> (I. Zolli)	145
G. Boström, <i>Proverbiastudien</i> (N. Turchi)	147
A. H. Krappe, <i>La genèse des mythes</i> (N. Turchi)	216

Ida Lublinski, <i>Vom Mutterrecht zum Vaterrecht</i> (N. Turchi)	217
A. Serner, <i>On 'Dyss' Burial and Beliefs about the Dead during the Stone Age, with special regard to South Scandinavia</i> (N. Turchi)	218
E. M. Cassin, <i>L'adoption à Nuzi</i> (G. Furlani)	219
Kn. Tallqvist, <i>Akkadische Götterepitheta mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen</i> (G. Furlani)	221
K. Kerényi, <i>Pythagoras und Orpheus</i> (N. Turchi).	223
J. Bidez et Fr. Cumont, <i>Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque</i> (R. Pettazzoni)	224

NOTE BIBLIOGRAFICHE:

M. Noth, G. Rosenkranz, M. Marega,	148
A. Bertholet, J. Fichtner, U. Pestalozza, M. Anesaki	227

NOTE E NOTIZIE:

K. Th. Preuss † - A. Bertholet all'Accademia delle Scienze di Berlino	230
---	-----