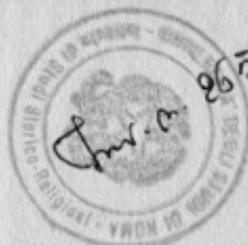


STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA  
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI  
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno XV - 1939 - Volume XV - XVI



BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI

1939-XVII

IVX

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



## L'INNO A ZEUS DICTEO

Da quando, nel Maggio del 1904, i frammenti dell'inno a Zeus Dicteo uscirono inaspettatamente dagli scavi che la Missione archeologica inglese stava allora eseguendo a *Paledkastro*, sull'estrema sponda orientale di Creta, molto è stato pensato, parlato e scritto intorno a questa epigrafe da parte di epigrafisti, di archeologi, di filologi, di storici delle religioni. Un poco è stato anche fantasticato; ciò che in parte è scusabile, quando si pensi all'entusiasmo suscitato da quella scoperta ed alla importanza veramente grande che ha la nostra iscrizione, comunque si voglia giudicarla sia negli elementi che la compongono sia nel concetto generale che la informa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Do qui la bibliografia generale dell'inno di *Paledkastro*; alla quale mi riferirò, senza ripetere — meno che in casi particolari — le citazioni, durante il corso dell'articolo.

Bosanquet, *Ann. Brit. School Ath.*, XV (1908-9), 339 ss.; Murray, *ibid.*, 357 ss.; Harrison, *ibid.*, 308 ss.; A. J. Reinach, *Rev. Ét. Gr.*, XXIV (1911), 331 s.; Xanthudidis, *Κρητικὴ Στοιὰ (Herakleion)*, III (1911), 10 ss.; Aly, *Philol.*, XXV N. S. (1912), 469 ss.; Latte, *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, XIII 3 (Giessen, 1913), 43 ss. (cfr. la recensione del Sitzler, *Jahresber. über die Fortsch. der klass. Altertumswiss.*, 1919, I 108); Poerner, *De Curetibus et Corybantibus* (Diss. Halle, 1913), 264 ss.; Mingazzini, *Religio*, I (1919), 256 ss.; Murray, *pr. Powell-Barber, New Chapters in the history of Greek Literature* (Oxford, 1921), 50 ss.; Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, (Berlin, 1921), 499 ss.; Levi, *Studi italiani di filologia classica*, II N. S. (1921), 385 ss.; Diehl, *Anthol. Lyr. Graeca*, II (1925), 279 s.; Powell, *Collectanea Alexandrina* (Oxford, 1925), 160 ss.; Harrison, *Themis* (Oxford, 1927, 2ª ed. [poco aggiornata]), 1 ss.; Nilsson, *Minoan-Mycen. religion* (Lund, 1927), 475 ss.

Cfr. *Ann. Brit. School Ath.*, X (1903-4), 246 s.; Jebb, *Journ. Hell. Stud.*, XXIV (1904), LVI ss.; Cook, *Trinity College Lecture Room*, 4 Nov. 1910; Kretschmer, *Glotta*, III (1911), 305 ss.; Wünsch, *Arch. für Religionswiss.*, XIV (1911), 552; *id.*, in *R. E.*, s. v. *Hymnos*, col. 170; Cook, *Zeus*, I (Cambridge, 1914), 151; Powell, *Class. Quart.*, IX (1915), 143; Schwenn, in *R. E.*, s. v. *Kureten*, col. 2205; Cook, *Zeus*, II (Cambridge, 1925), 931; Ransome, *The sacred bee* (London, 1937), 95.

Da qualche anno la bibliografia intorno alla iscrizione di *Paleòkastro* sembra essersi arrestata. E, da un certo punto di vista, non è inutile questo periodo di silenzio, in quanto esso ci permette di riprendere con maggiore serenità l'esame del problema, anzi dei vari problemi che riguardano l'inno a Zeus Dicteo. Ciò che mi propongo di fare scrivendo queste pagine non è se non considerare obiettivamente — s'intende più che altro sotto l'aspetto culturale — l'inno stesso e l'ambiente al quale esso appartenne, per vedere che cosa si possa — almeno fino ad oggi — affermare con sicurezza intorno a questa iscrizione che è fra le più attraenti di quante siano uscite dal suolo di Creta.

Come è noto, i quattro frammenti della lastra di calcare grigio cristallino, nella quale era inciso l'inno a Zeus Dicteo, furono trovati fra le rovine del santuario greco di *Paleòkastro*, santuario formatosi nel luogo di un'antichissima città pre-ellenica<sup>1</sup>. Se pure le vicende telluriche e l'avidità degli scavatori clandestini avevano prodotto una notevole confusione degli strati, dal minoico all'ellenico, tanto che i frammenti dell'iscrizione erano andati a finire in uno strato minoico, tuttavia si poté stabilire con sicurezza che nessuna traccia di un santuario pre-ellenico si trovava sotto i resti del santuario greco; a meno che non si voglia indurre l'esistenza di un culto pre-ellenico in quel luogo da una quantità di ossa bovine che vi furono rinvenute, appunto nello strato minoico. Invece in altra parte della città pre-ellenica si notò la presenza di un piccolo santuario dedicato alla solita dea minoica della fertilità, cui erano sacri i serpenti e le colombe; e nell'ambito

<sup>1</sup> Per gli scavi eseguiti dalla Missione Archeologica Inglese nella località di *Paleòkastro*, cfr. *Ann. Brit. School Ath.*, VIII (1901-2), 286 ss.; IX (1902-3), 280 ss.; X (1903-4), 192 ss., 246 ss.; XI (1904-5), 258 ss., 310 s.; XII (1905-6), 1 ss.; XXXIII (1932-3), 98. In particolare, del santuario di Zeus Dicteo si occupa il Bosanquet, nel vol. XI (1904-5), 298 ss. Cfr. anche Nilsson, *Minoan-Mycen. religion*, 398 s.; Marinatos, *Apγ. 'Eφ.*, 1927-1928, 7 ss. Al santuario di Zeus Dicteo debbono essere attribuite anche due iscrizioni greche rinvenute nelle vicinanze di *Paleòkastro*, e ambedue appartenenti al II secolo av. Cr., cioè ad una età in cui Hierapytna dominò sul santuario stesso: 1) un frammento di trattato fra Hierapytna e Knosos (*Inscriptiones Creticae*, I, VIII, 13) [cfr. Xanthudidis, *Apγ. 'Eφ.*, 1908, 206 s.]; 2) una iscrizione relativa al restauro, compiuto dagli Ierapitnii, delle statue di culto e semplicemente ornamentali che si trovavano a quei tempi nel santuario (Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, n. 200). Di quest'ultima epigrafe avrò l'occasione di tornare a parlare (v. sotto, p. 12).

del santuario stesso furono raccolti numerosi avanzi di *kernoi*, cioè di recipienti votivi che ben si addicono alla grande divinità femminile della fecondità universale. Comunque sia riguardo alla precisa località nella quale il santuario greco di Zeus abbia potuto impiantarsi e prosperare, esso subì largamente l'ingiuria del tempo e degli uomini, così che pochi avanzi di esso poterono esserci restituiti. Del tempio, che forse era in buona parte di legno, ci parlano pochi residui di terrecotte architettoniche: lastre di una *sima*, rappresentanti carri ed uomini armati; antefisse ornate dalla immagine della Gorgone; frammenti di una decorazione frontonale, nella quale pure la figura della Gorgone aveva grande parte. Fu poi trovato un ampio altare, o per dir meglio una *eschàra*, con un alto strato di cenere; e all'intorno si raccolsero dodici piccoli scudi di bronzo ed altre armi in miniatura, un grande scudo lavorato a sbalzo e frammenti di altri, parecchi tripodi, circa dodici portafiaccole, una quarantina di lucerne, vasellame vario, piccole figure di buoi offerte in dono dai fedeli. In complesso, la massima fioritura del santuario sembra essere avvenuta fra il VII e il V secolo av. Cr.

I frammenti dell'iscrizione contenente l'inno a Zeus, i quali oggi sono conservati fra i cimeli epigrafici del Museo di Candia, ci dimostrano che il testo dell'inno, dopo essere stato inciso non completamente e non senza errori in una delle facce della pietra, venne inciso interamente e in maniera più corretta nell'altra faccia. Non è qui il caso di discutere quali ragioni possano avere dato luogo alle manchevolezze ed agli errori della prima copia, e di fermarsi a considerare le particolarità puramente epigrafiche della prima e della seconda. Basterà osservare che la prima e la seconda copia, integrandosi a vicenda, ci permettono di stabilire che la pietra doveva misurare in altezza almeno m. 1.05 (larghezza 0.49, spessore 0.053), e — ciò che è più importante — ci danno in buona parte il testo dell'inno. I caratteri delle lettere riportano l'iscrizione, sia dell'una faccia sia dell'altra, al III secolo circa d. Cr.; ma non v'è dubbio che l'inno, per la sua forma poetica e per il suo contenuto, debba essere giudicato di età molto più antica.

L'inno, invitando il dio a fare la sua solenne comparsa a Dikte ( $\Deltaίκτην \acute{\epsilon}\varsigma \acute{\epsilon}\nuιαυτὸν \acute{\epsilon}\rhoπει$ ), ci dimostra chiaramente che qui si

tratta dello Zeus Dicteo, la cui venerazione nella Creta orientale ci testimoniano, d'altra parte, fonti letterarie e testi epigrafici<sup>1</sup>. Dikte è propriamente il nome di una montagna sorgente nella estremità orientale di Creta<sup>2</sup>; e il luogo dove nacque il culto di Zeus Dicteo è un antro che s'apre in questa montagna. Intorno a codesto antro di Zeus Dicteo crebbe, com'è noto, una variorpinta fioritura di leggende, le quali — attraverso i secoli — andarono sia arricchendosi di particolari sia modificandosi<sup>3</sup>. In questo antro Zeus sarebbe nato da Rea; oppure, secondo un'altra versione, vi sarebbe stato trasportato subito dopo la nascita dalla madre desiderosa di sottrarre alla voracità di Kronos il suo ultimo nato. Qui il bambino sarebbe stato allattato, secondo un'antica tradizione locale, da una scrofa, i cui grugniti avrebbero coperto i vagiti del piccolo dio; oppure egli sarebbe stato allevato dalle Ninfe o dai Cureti, e nutrito dalle api attratte dal suono squillante che i Cureti producevano agitando i loro scudi famosi intorno al bambino. A questo antro Zeus, cresciuto in età, avrebbe condotto Europa dopo averla rapita dalla Fenicia, ed avrebbe qui celebrato con essa il divino connubio. Più tardi il grande figlio di Zeus e di Europa, Minosse, si sarebbe recato nell'antro Dicteo a cercarvi ispirazione per le sue leggi; e più tardi ancora (qui siamo in piena epoca storica) Epimenide, il famoso sacerdote-profeta dei Cretesi, avrebbe avuto, giacendo in quella grotta, visioni meravigliose. La grotta stessa era naturalmente circondata dal più profondo rispetto, il quale, se in parte nasceva spontaneo dalle anime religiose dei Cretesi, in parte era prodotto dalla tradizione dei paurosi castighi toccati a quei profani i quali avevano osato penetrare nella misteriosa oscurità del luogo sacro, a nessuno accessibile, meno che — naturalmente — ai ministri del culto. La

<sup>1</sup> Per quanto riguarda le fonti letterarie, il materiale è ampiamente citato dal Cook, *Zeus*, II, 927 ss. Le iscrizioni cretesi che ricordano lo Zeus Dicteo sono: Schwyzer, loc. cit., I, 4 (santuario Dicteo); Blass, *S.G.D.I.*, 5035 (= Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup>, 526), II, 2 ss. (Itanos); Dittenberger, op. cit., 685 passim (Itanos); Blass, op. cit., 5039, I, 12 (Hierapytna). Il nome di Zeus Dicteo deve essere supplito anche nel giuramento dei Presii (Blass, op. cit., 5120 (= Dittenberger, op. cit., 524), A I, 16).

<sup>2</sup> Cfr. *Etymologicon M.*, s. v. Δίκτης.

<sup>3</sup> Per tutte queste leggende cfr. Cook, loc. cit.

<sup>4</sup> Cfr., riguardo alla proibizione di entrare nella grotta, la leggenda riportata da Antonino Liberale, XIX.

grotta di Zeus Dicteo non è stata, almeno per ora, identificata con sicurezza; ma la montagna nella quale essa si apriva può essere indicata con certezza quasi assoluta nel contrafforte del monte oggi detto *Mòdi*, che si eleva a mezzogiorno di *Paleðkastro* sporgendo nel mare verso oriente: questo, infatti, ci suggeriscono sia la posizione geografica della montagna, la quale molto bene si accorda con la leggenda della prima sosta fatta da Zeus e da Europa provenienti dalla Fenicia nell'antro Dicteo, sia — e specialmente — il rinvenimento dell'inno a Zeus Dicteo nel santuario di *Paleðkastro* e l'invito che l'inno rivolge a Zeus di venire alla sua Dikte.

Il santuario di *Paleðkastro* era, dunque, situato nelle immediate vicinanze dell'antro Dicteo, ed era senza dubbio il luogo dove lo Zeus Dicteo riceveva da parte dei suoi fedeli il culto più intenso: quel culto che, per la natura stessa del luogo e per speciali disposizioni religiose, non gli poteva essere prestato con la dovuta solennità intorno al suo celebre antro. Anzi è probabile che alla notevole città minoica, sulle cui rovine fiorì il santuario ellenico, debba essere riferita la tradizione di Diodoro<sup>1</sup> secondo la quale Zeus divenuto grande avrebbe per prima cosa fondato una città nella località del monte Dikte (περὶ τὴν Δίκτην), là dov'egli era nato: città della quale al tempo di Diodoro si vedevano ancora le rovine. Del resto la grande importanza del santuario di *Paleðkastro*, come sede principale del culto di Zeus Dicteo, ci è confermata dalla bramosia con la quale le città di quella regione cercarono via via di assicurarsene il possesso. Le iscrizioni ci dimostrano che il santuario di *Paleðkastro* fu a lungo il pomo della discordia fra Itanos, Praisos e Hierapytna; ed è rimasta famosa una lite complessa e interminabile fra Itanos e Hierapytna a proposito di quel santuario, lite che richiese l'intervento ripetuto dei Romani e l'arbitrato di Magnesia al Meandro<sup>2</sup>.

Di un santuario di Zeus Dicteo ci parla Strabone<sup>3</sup> a proposito di Praisos: εἶρηται δὲ ἐπὶ τῶν Ἑρεσκαρίτων ὑπῆρχεν ἡ Πραῖσος<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> V, 70.

<sup>2</sup> Cfr. Dittenberger, op. cit., 685; *Suppl. Ep. Gr.*, II, 511. Intorno a questa seconda iscrizione spero di pubblicare presto un articolo nella *Rivista dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte*.

<sup>3</sup> X, 478 (cfr. anche p. 475).

<sup>4</sup> Nelle iscrizioni e nelle monete la forma dell'etnico è sempre Πραΐσιος.

καὶ διότι ἐνταῦθα τὸ τοῦ Δικταίου Διὸς ἱερόν, κτέ. Ora, nulla ci impedisce di credere che un culto di Zeus Dicteo abbia fiorito anche nella città che fu l'ultimo baluardo della popolazione eteocretese; la cui autorità doveva estendersi una volta anche sulla costa orientale dell'isola, là dove esisteva la città minoica scavata dagli Inglesi e poi crebbe il santuario greco di Zeus Dicteo. Anzi il nome di questo dio era invocato in primo luogo nei giuramenti ufficiali dei Presii<sup>1</sup>, e la scrofa, che tanto si era resa benemerita — come già ho notato — di Zeus bambino, riceveva da parte dei Presii secondo una tradizione senza dubbio antichissima speciali onori<sup>2</sup>. Ma, per quanto riguarda la notizia di Strabone, sarei più incline a riconoscere nel santuario di Zeus Dicteo da lui ricordato il santuario famoso di *Paleðkastro*. Non altrimenti lo stesso Strabone, parlando della città di Polyrhénia nella Creta occidentale, ci informa che presso i Polirenii si trovava il santuario di Diktyinna<sup>3</sup>, mentre in un altro passo<sup>4</sup> egli ci aveva detto che il santuario di questa dea si trovava, come poi le esplorazioni e gli scavi hanno chiaramente confermato, all'estremità del promontorio Tityros, cioè ben lontano da Polyrhénia. Nel caso di Polyrhénia, tuttavia, l'affermazione del geografo è in certo modo giustificata dal fatto che i Polirenii dovevano avere a quei tempi il dominio del santuario di Diktyinna, che prima era stato dei Cidoniati<sup>5</sup>. Qui, per quanto riguarda Praisos, non è possibile che ai tempi di Strabone l'antica città degli Eteocretesi dominasse sul santuario dicteo; chè anzi a quei tempi essa era già stata distrutta dagli Ierapitnii, come del resto lo stesso Strabone ricorda<sup>6</sup>. Piuttosto si dovrà pensare che Strabone si riferisca a un periodo di tempo più antico e che la determinazione locale ἐνταῦθα debba essere presa, come già ho notato, in un senso piuttosto vasto.

Infine, per quanto si riferisce all'antro di Zeus Dicteo e al san-

<sup>1</sup> Cfr. Blass, op. cit., 520 (= Dittenberger, op. cit., 524), A l. 16.

<sup>2</sup> Agathokles Babilonio, pr. Ateneo, 375 F-376 A (= *Fragm. Hist. Graec.*, IV, 289, fr. 2).

<sup>3</sup> X, 479.

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> Le notizie relative alla storia del Dictinneo sono state da me largamente trattate nel II volume delle *Inscriptiones Creticae*, di imminente pubblicazione.

<sup>6</sup> X, 478.

tuario di *Paleðkastro* che ne dipendeva direttamente, bisogna notare che gli antichi scrittori stessi fecero una grande confusione fra l'antro Dicteo e la grotta, pure dedicata a Zeus, del monte Ida, ora attribuendo alcune leggende proprie dell'antro Dicteo a quello Ideo e viceversa, ora cercando con molta buona volontà di conciliare le diverse tradizioni che erano fiorite intorno a queste due località sacre all'infanzia di Zeus. I moderni, poi, accrebbero involontariamente la confusione tramandatici dagli antichi, seguitando per lungo tempo — perfino dopo la scoperta dell'inno a Zeus nel santuario di *Paleðkastro* — a situare l'antro Dicteo in una località più vicina al monte Ida, e precisamente nella grandiosa montagna oggi chiamata *Lassìthi*, che allora veniva appunto considerata come la *Δίκτη* degli antichi. Oggi questo errore è definitivamente condannato; e mentre il monte *Lassìthi* viene — a ragione, mi pare — identificato di solito con lo *Αἰγαῖον ἔρος*: del quale parla la *Teogonia* esiodea<sup>1</sup> e sul quale si trovava un altro centro di culto sacro a Zeus bambino, il culto di Zeus Dicteo viene giustamente attribuito alla Creta orientale ritenendosi come centro di codesto culto il santuario di *Paleðkastro*, situato nelle vicinanze del famoso antro Dicteo.

Ed ora è tempo di considerare il testo dell'inno a Zeus, che qui trascrivo adottando i supplementi che mi sembrano più opportuni e dei quali renderò conto a suo luogo.

Ἴω μέγιστε Κούρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,  
 πανκρατὲς γάνους, βέβακες δαιμόνων ἀγώμενος.  
 Δίκτην ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾶ<ι>,  
 τάν τοι κρέκομεν πακτίσι μείξαντες ἄμ' αὐλοῖσιν  
 5 καὶ στάντες αἰδομέν τεὸν ἄμφι βωμῶν εὐερκῆ.  
 Ἴω μέγι[στε] Κούρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,  
 πανκρα[τὲς γάνους, βέβακες] δαιμόνων ἀγώμενος.  
 Δίκτην ἐς ἐν[αυτὸν ἔρπ]ε καὶ γέγαθι μολπᾶ<ι>.  
 ἔνθα γάρ σε παῖδ' ἄμβροτον ἀσπί[δ]εσσι Κούρητες]  
 10 πᾶρ ῥέας λαβόντες πόδα κ[υκλῶντες ἀπέκρυψαν.]  
 [Ἴω μέγιστε Κούρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,]  
 [πανκρατὲς γάνους, βέβακες δαιμόνων ἀγώμενος.]  
 [Δίκτην ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾶ<ι>.]

<sup>1</sup> vv. 48r ss.

- [\_ \_ υ υ υ \_ υ υ υ \_ υ υ υ \_ \_ υ ]  
 15 [\_ υ υ υ υ \_ υ υ υ υ \_ υ τ ᾶ ]ς καλᾶς ἀδς.  
 [ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κ]ρόνειε,  
 πανκρατῆς γάν[ους, βέβακες δαιμόν]ων ἀγώμενος.  
 Δίκταν εἰς ἐν[αυτὸν ἔρπε καὶ γέ]γαθι μολπᾶ<ι>.  
 [Ἵρραι δὲ? β]ρύον κατῆτος καὶ βροτὸς Δίκα κατῆχε  
 20 [καὶ πάντα δι]ήπε ζώ<ι>’ ἄ φιλολβος Εἰρήνα.  
 [ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,  
 πανκρατῆς γάν[ους, βέβακες δαιμόνων ἀγώ]μενος.  
 Δίκταν εἰς ἐ[νιαυτὸν ἔρπε καὶ γέ]γαθι μολπᾶ<ι>.  
 ἀ[λλὰ βῶν θόρ’ ἐς ποί]μνια καὶ θόρ’ εὐποκ’ ἐ[ς πῶεα]  
 25 [κῆς λά]ια καρπῶν θόρε κῆς τελεσ[φόρος οἶκος.]  
 ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κρ[όνειε,]  
 πανκρατῆς γάνους, βέβακες [δαιμό]νων ἀγώμενος.  
 Δίκταν ἐς [ἐνιαυτὸν] ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾶ<ι>.  
 [θόρε κῆς] πόληας ἀμῶν, θόρε κῆς ποντο[πί]όρος νᾶς,  
 30 θόρε κῆς ν[έος πο]λείτας, θόρε κῆς Θέμιν κλ[η]νάν.]  
 [ἰὼ μέγιστε] Κοῦρε, χαῖρε μοι, Κρόνειε,  
 πανκρατῆς γάνους, βέβακ[ε]ς δαιμόνων ἀγώ]μενος.  
 Δίκταν ἐς ἐν[αυτὸν ἔρπε καὶ γέ]γαθι μολπᾶ<ι>.

Pur senza entrare nei vari particolari relativi al giudizio dell' inno dal punto di vista dialettale, si può affermare che l' inno stesso ci presenta un tipo di lingua dorica comune, senza alcun elemento (o quasi) che possa essere detto propriamente cretese. Una nota caratteristica cretese sarebbe, qualora ne volessimo accettare la lettura, la parola *εὐερκῆ* per *εὐερκῆ* alla fine del v. 5. La faccia della pietra che presenta dell' iscrizione la copia più corretta ci offre in verità, chiarissimo, ΟΥΕΡΚΗ. Ma, mentre da una parte questo fenomeno linguistico per cui il dittongo *ευ* si cambia in *ου* sembra non esistesse nell'estrema regione orientale di Creta<sup>1</sup>, dall'altra la seconda copia (o prima che dir si voglia) della iscrizione di *Paleòkastro* ci dà ΟΥΕΡΚΗ: così che, tutto considerato, credo sia preferibile leggere *εὐερκῆ*. Un altro carattere cretese si potrebbe indicare nella contrazione *ἀγώμενος* (vv. 2, 7, ecc.), per quanto una simile contrazione non si ritrovi

<sup>1</sup> Cfr. Bechtel, *Griech. Dial.*, II, 661 ss.

nell'estremità orientale dell'isola e compaia, d'altra parte, se pure isolatamente, anche a Rodi<sup>1</sup>. Ad ogni modo si può ammettere senza difficoltà che il poeta del nostro inno sia un cretese. Riguardo poi all'età in cui l'inno possa essere stato composto, il Powell<sup>2</sup> ha notato giustamente la forma piuttosto tardiva del perfetto βέβακας invece di βέβακας, forma ispirata per analogia dalle terminazioni in -εσ dell'imperfetto e dell'aooristo. Per questa e per altre ragioni la lingua dell'inno sembra non possa risalire al V secolo av. Cr., come alcuni hanno creduto di poter stabilire, e nemmeno forse alla prima metà del IV. Si dovrà scendere alla seconda metà del IV secolo, e forse all'inizio del III: datazione alla quale s'accorda bene anche la forma poetica dell'inno stesso.

Siamo dunque, più o meno, sulle soglie di quella età ellenistica, la quale molto spesso effuse la sua pietà verso gli antichi numi ellenici nel canto degli inni, ed alcuni di codesti inni nuovi si compiacque di tramandare ai posteri incisi in materiale durevole — o nella pietra o nel metallo — entro l'ambito dei santuari più venerati<sup>3</sup>. Per quanto riguarda il nostro Zeus Dicteo, torna molto bene che l'inno in onore di lui sia stato composto, da un poeta probabilmente cretese ma imbevuto di tradizioni letterarie e perfettamente padrone della lingua dorica colta, circa il passaggio dal IV al III secolo, in una età cioè nella quale i Cretesi sembra alimentassero di nuove energie l'amore per le tradizioni ed i culti comuni, e in particolare cominciassero a sentire fortemente la religione di Zeus Κρηταγενής, della grande figura divina che da secoli aveva salde radici, pur manifestandosi in varie forme, nei miti e nelle anime dei Cretesi.

Composto circa in questa età, l'inno a Zeus Dicteo dovè certamente essere inciso in una stele ed esposto nel santuario di *Paleòkastro*. Da questa copia più antica esso dovè poi essere trascritto, dopo vari secoli, in quella duplice copia che ci è pervenuta e che, come ho notato, deve essere attribuita al III secolo

<sup>1</sup> Cfr. id., op. cit., 683 ss.; Thumb-Kieckers, *Handb. der Griech. Dial.*, I, 150.

<sup>2</sup> *Collectanea Alexandrina*, 160 ss., al v. 3.

<sup>3</sup> Cfr. Wilamowitz, *Die Textgesch. der Griech. Lyriker* (Berlin, 1900), 38. Uno di questi inni è, p. es., quello relativo ai Daktyloi Idei rinvenuto ad Eretria (*I. G.*, XII 9, 259; cfr. Powell, in Powell-Barber, *New Chapters in the history of Greek Literature*, 49 s.).

d. Cr. Il fatto stesso che l'inno fu nuovamente inciso in questa epoca, ad uso dei fedeli che frequentavano il santuario di *Paleòkastro*, sembra indicarci che in tale epoca dell'età imperiale romana dovè manifestarsi quasi una nuova fioritura dell'antico culto di Zeus Dicteo. Non è lecito, però, dedurne — come alcuni hanno fatto — che la venerazione di Zeus Dicteo sia rinata nel III secolo d. Cr., dopo una interruzione di alcuni secoli. Se anche gli scavi eseguiti a *Paleòkastro* hanno dimostrato che la maggiore prosperità del santuario Dicteo cade nell'epoca greca, e anzi nell'epoca greca piuttosto arcaica che recente (fra il VII e il V secolo), pure le iscrizioni relative alla contesa fra Itanos e Hierapytna a proposito del nostro santuario ci dimostrano ch'esso doveva avere mantenuto una importanza notevole fino al termine del II secolo av. Cr.; ed è molto probabile che la vita religiosa di un santuario così importante, se pure attenuandosi, non si spengesse del tutto fino alla sua nuova fioritura nel III secolo d. Cr.

Per quanto riguarda il metro in cui l'inno è composto, sarà sufficiente ricordare, qui, che nelle strofe esso consta di tetrametri, nei quali lo Ionico a *maiori* (— — — —) è talvolta sostituito dalla dipodia trocaica (— — — —); mentre il ritornello è ditrocaico secondo il Wilamowitz, digiambico secondo il Murray. Comunque sia, ciò che importa a noi in questo luogo è il contenuto stesso dell'inno e il suo valore religioso.

Come già è stato notato, l'inno si divide — quanto al contenuto — in tre parti: 1) il saluto e l'invocazione al dio perchè venga tra i suoi fedeli; 2) il ricordo di mitiche tradizioni relative a Zeus; 3) la preghiera al dio, già presente, di largire i suoi doni. I primi versi contenenti il saluto e l'invito a Zeus si ripetono, poi, alternandosi a guisa di ritornello con le altre strofe dell'inno.

Il principio dell'inno è stato variamente interpretato nei suoi particolari. Anzitutto, mentre i primi commentatori intendevano *Κούρσε* nel senso di Zeus *Κούρος* e ne ricollegavano il nome con quello dei Cureti, più tardi<sup>1</sup> si pensò di leggere *κούρσε* come un nome comune e di unirlo, dopo l'interruzione del saluto (*χαίρετέ μοι*), al *Κρόνεια* che segue. Non ci sarebbe, quindi, da parlare di uno Zeus *Κούρος* principe dei Cureti e quasi loro sintesi<sup>2</sup>, ma

<sup>1</sup> Il primo a fare la proposta fu, se non erro, il Cook (*Zeus*, I, 15).

<sup>2</sup> Così, per esempio, il Nilsson (*Minoan-Mycen. religion*, 476).

si tratterebbe semplicemente del solito Zeus figlio di Kronos, del *Κρονίων* che tutti conoscono. A questa seconda opinione sembrano fornire una conferma indiscutibile certi luoghi della poesia greca. Così in un inno Omerico<sup>1</sup> leggiamo *Κρονίδη* - - μέγιστε, nel Prometeo di Eschilo<sup>2</sup> ὦ Κρόνιε παῖ, in un'ode di Pindaro<sup>3</sup> ὦ Κρόνιε παῖ Ἰβείας, e via di seguito. A me sembra tuttavia che nell'inno il termine *Κοῦρος* sia messo troppo in evidenza perchè non si debba intenderlo in un senso assoluto: il *Κοῦρος* per eccellenza; mentre *Κρόνιος* sembra essere aggiunto come una specificazione al nome del sommo *Κοῦρος*. Del resto non saprei quale ragione ci impedisca di vedere in quel *Κοῦρος* il giovane Zeus tanto caro ai Cretesi. Naturalmente non si tratta di Zeus bambino, come alcuni hanno creduto di poter sostenere dopo una matura discussione intorno al preciso valore del termine *Κοῦρος*. Riuscirebbe infatti molto difficile ed anzi, rispetto alla mentalità dei Greci, sarebbe del tutto assurdo il concepire un bambino a capo di una schiera di numi. Dobbiamo invece riconoscere qui la imagine del giovane Zeus fiorente di vita e circondato di splendore, quel medesimo Zeus che nel santuario Dicteo era stato rappresentato appunto nelle sembianze di un giovane, di un ἀγένειος, secondo una preziosa notizia dello *Etymologicum Magnum*: s. v. Δίκτη· ἐνταῦθα δὲ Διὸς ἄγαλμα ἀγένειον ἵστατο.

Un altro punto di dissenso nella interpretazione dell'inno è costituito da quel *πανκρατὲς γάνους*, che alcuni hanno emendato in *πανκρατὲς γάνος* vedendovi una traccia dell'antichissimo concetto di Zeus come trionfante luce solare<sup>4</sup>. La ipotesi è senza dubbio attraente, anche perchè una lettura *πανκρατὲς γάνος* eliminerebbe la difficoltà che sembra derivare da quel genitivo *γάνους* unito a *πανκρατὲς*. Tuttavia non si può fare a meno di notare che nella copia più corretta dell'iscrizione la parola ΓΑΝΟΥC, la quale ricorre tre volte — due volte intera e una volta nella sua seconda parte — è chiarissima. È vero che la prima volta in cui il termine compare, al v. 2, il lapicida aveva scritto dapprima ΓΑΝΟC e poi inserì alla meglio lo Υ (non uno *iota*, come al-

<sup>1</sup> XXIII, 4.

<sup>2</sup> vv. 577 s.

<sup>3</sup> OL., II, 22.

<sup>4</sup> Questa opinione fu sostenuta specialmente dal Cook e dal Wilamowitz.

cuni hanno affermato) fra l'ultima e la penultima lettera; ma questo, anzichè indurre il pensiero di una lezione ΓΑΝΟC nell'originale che il lapicida copiava, conferma — mi sembra — la ipotesi che anche nell'originale sia stato per l'appunto ΓΑΝΟΥC, dal momento che il lapicida si accorse del suo errore e volle ripararlo. Del resto non è poi assolutamente incomprensibile una espressione quale πανκρατὲς γάνους: Zeus verrebbe ad essere concepito come il dominatore assoluto, e quindi come il generoso largitore, del γάνος; e il γάνος, se vogliamo attenerci ad una glossa dello *Etymologicon Magnum*, è ὕδωρ, χάρμα, φῶς, λίπος, αὐγή, λευκότης, λαμπηδών, cioè in generale tutto ciò che vibra gioisce risplende. In altri termini, Zeus sarebbe il signore della vita, intesa quest'ultima nel suo aspetto più bello: ciò che si accorda molto bene con la figura vibrante di giovinezza immortale dello Zeus cretese.

Zeus è venuto alla testa dei suoi δαίμονες. Ma chi sono questi? Naturalmente non si è mancato di pensare ai Cureti, ai famosi custodi della infanzia del nume, ai quali infatti il poeta accenna poco dopo. Si potrebbero anche ricordare, a questo proposito, i θεοὶ σύννοοι con i quali Zeus divise gli onori del santuario Dicteo, quei θεοὶ τοὶ ἐν Δίχται: che i cittadini di Itanos invocavano nei loro giuramenti solenni<sup>1</sup>, ed i cui nomi debbono essere riconosciuti in una iscrizione dello stesso santuario Dicteo appartenente al II secolo av. Cr. e relativa a certi restauri che gli Ierapitnii, divenuti padroni del santuario, avevano fatto alle statue del santuario stesso<sup>2</sup>. Ma forse è preferibile intendere qui i δαίμονες in un senso più generico, ricordando un passo del *Fedro* di Platone che sembra scritto apposta per noi<sup>3</sup>: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηγὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται - - τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κτέ. È vero che Platone distingue i θεοὶ dai δαίμονες, mentre nella nostra iscrizione si parlerebbe solamente di δαίμονες; ma non mancano esempi del termine δαίμονες usato per indicare non pro-

<sup>1</sup> Blass, op. cit., 5058 (= Dittenberger, op. cit., 526), ll. 3 s.

<sup>2</sup> Schwyzer, *Dial. Graec. exempla epigr. pot.*, n. 200. Di questa iscrizione mi sono occupata in un articolo uscito recentemente nella *Rivista di Filologia*, XVII N. S. (1939), 27 ss.

<sup>3</sup> Platone, *Phaedr.*, 246 E.

priamente i *dèmoni*, cioè quelle figure della religione classica concepite come in sott'ordine rispetto agli dèi, ma in linea generale tutti quanti i numi<sup>1</sup>. Di questo genere debbono essere — mi sembra — i *δαίμονες* che formano la corte di Zeus nel nostro inno.

Il dio viene a visitare, nella festa annuale (*ἔς ἐνιαυτόν*), il suo prediletto santuario Dicteo. Alcuni studiosi, e specialmente la Harrison, hanno veduto in questa ricorrenza annuale un accenno alla divina e miracolosa rinascita di Zeus, simile in ciò ad altre figure della mitologia e del culto nelle religioni antiche ed in quelle moderne, figure le quali ogni anno nascono, culminano e muoiono. Pur senza escludere assolutamente questa ipotesi, bisogna osservare che mancano nel caso nostro gli elementi sufficienti per parlare di una rinascita annuale del dio. Questo è di continuo presente fra i suoi fedeli, ma in occasione della sua festa solenne viene ufficialmente invocato. In quale epoca dell'anno cadesse la grande solennità del santuario Dicteo l'inno non ci fa sapere. È tuttavia molto probabile che si tratti di una festa primaverile, come in primavera doveva essere celebrata la festa di Velchanos, cioè di un'altra caratteristica divinità cretese della natura feconda, che ci è testimoniata per alcune località della Creta centrale e specialmente per Phaistos<sup>2</sup>.

La questione più dibattuta nella interpretazione dell'inno di *Paleòkastro* è senza dubbio quella se l'inno fosse accompagnato dalle danze, e — in caso affermativo — se queste danze avessero qualcosa che vedere con le famose danze armate dei Cureti, o meglio — per essere più esatti — con quelle danze rituali eseguite a scopo di provocare e di accrescere la fertilità, dalle quali poi nacque la leggenda dei Cureti danzanti intorno a Zeus bambino e agitati su di esso i loro scudi. Gli studiosi moderni ora si sono pronunciati per il *sì* ora per il *no*; altri poi hanno preferito, come spiegherò fra poco, una via di mezzo. Non si può negare che nell'ultima parte dell'inno ricorra costantemente una forma vocativa del verbo *saltare*: *θόρε*. Ma questo invito a saltare rivolto al dio, non è, come spiegherò a suo luogo, un argo-

<sup>1</sup> Questo è, però, il significato meno comune del termine *δαίμων* (cfr. Lid-del-Scott, s. v.).

<sup>2</sup> Intorno a Velchanos cfr. il mio articolo in *Studi in onore di Bartolomeo Nogara* (Roma, 1937), 183 ss.

mento sufficiente per credere che l'inno venisse accompagnato dalle famose danze armate; al contrario c'è motivo per ritenere che nemmeno un'allusione sia fatta con quel *θόρε* sia alle danze rituali celebrate dai fedeli sia al mito dei Cureti danzanti con i loro scudi intorno a Zeus bambino. La soluzione del problema ci viene offerta chiarissima dalla prima strofe (dopo il ritornello): l'inno è cantato al suono delle lire e dei flauti, e coloro che lo cantano stanno intorno all'altare entro il recinto sacro (*καὶ στάντες ἀείδομεν τῶν ἀμφὶ βωμῶν εὐερχῆ*). Il poeta non potrebbe essere più esplicito; e vano appare il tentativo fatto dal Murray per conciliare le cose ammettendo che lo *στάντες* indichi una pausa della danza, pausa durante la quale l'inno verrebbe cantato. Quanto poi a coloro che cantano, essi sono dei semplici fedeli o, tutt'al più, persone che rivestono una carica sacerdotale o hanno qualche attinenza con il culto di Zeus Diteo: non si tratta certamente dei Cureti (o di uomini travestiti da Cureti), come alcuno ha pensato lasciandosi un po' troppo dominare dal ricordo di queste figure tradizionalmente collegate al mito ed al culto dello Zeus cretese; tanto più che dei Cureti si parla, in terza persona, nella seconda strofe dell'inno.

La seconda, la terza e la quarta strofe, con i rispettivi ritornelli, costituiscono la seconda parte dell'inno. Il luogo stesso dove l'inno viene cantato, nelle vicinanze del famoso e misterioso antro Diteo, ispira al poeta dei ricordi mitici. Ecco il luogo dove i Cureti, preso dalle braccia di Rea il divino neonato, lo allevano fra le danze e il suono degli scudi percossi. Il supplemento della l. 9 *ἀσπι[θεσσι: Κούρητες* proposto dal Latte<sup>1</sup> mi sembra preferibile allo *ἀσπι[θηφόροι: τροφῆες* escogitato dai due primi editori dell'iscrizione, dal Bosanquet e dal Murray, e poi accettato da altri. Infatti è più probabile che il soggetto della proposizione fosse indicato chiaramente col nome dei Cureti, piuttosto che vagamente col termine generico di *τροφῆες*. Quanto poi al supplemento del verso successivo, *πόδα κ[υκλῶντες ἀπέκρυψαν* fu proposto dal Wilamowitz in relazione ad un verso dell'*Oreste* di Euripide (v. 632), dove appunto si trova usata l'espressione *πόδα κυκλῶν*; ed è un supplemento soddisfacente. Altri prima

<sup>1</sup> Altri preferiscono *Κούρητες*; ma cfr., nella nostra iscrizione, *Κόρε*.

del Wilamowitz aveva supplito κ[ροῦοντες, e al verbo ἀπέκρυψαν si era preferito ἀντήχουσι<sup>1</sup> pensando ai vagiti di Zeus nascosti dallo strepito degli scudi<sup>2</sup>; forse a torto, perchè il verbo ἀποκρύπτειν viene più di una volta usato dagli autori greci nel parlare di Zeus nascosto alla vista e all'udito del padre Kronos. A proposito dell'antro Dicteo ho già ricordato una leggenda secondo la quale Zeus nato sul monte Dikte sarebbe stato quivi allattato da una scrofa, il cui grugnito avrebbe fatto sì che non si udissero i vagiti del bambino. Questa leggenda riferitaci da Agathokles Babilonio presso Ateneo<sup>3</sup> è certamente locale, come ci conferma la speciale considerazione in cui era tenuta la scrofa presso i Presii<sup>4</sup>, ed è senza dubbio molto antica, forse più antica dei Cureti armati di scudo. Che questi ultimi, però, non possano essere separati dall'antro Dicteo ci dimostra la tradizione letteraria (oltre il testo del nostro inno), che solamente all'antro Dicteo li attribuisce, e ci conferma — forse — il ritrovamento di quei piccoli scudi votivi nel santuario di *Paleòkastro*<sup>5</sup>. Quanto poi a Rea, che l'inno rammenta, sembra un po' audace il tentare di metterla in rapporto, come alcuno ha voluto<sup>6</sup>, con la divinità femminile minoica venerata a *Paleòkastro*, tanto più che nell'epoca in cui l'inno fu composto Rea madre di Zeus era una figura notissima della mitologia greca.

Dal pensiero della divina infanzia di Zeus il poeta s'innalza a considerare le opere grandiose compiute dal dio adulto, in quella mirabile età dell'oro da tutti vagheggiata come un sogno lontano e nel medesimo tempo auspicata come una letizia che, col favore degli dèi, possa tornare a rendere beati gli uomini: età che l'inno trasporta dal regno di Kronos, cui essa viene generalmente attribuita, a quello di Zeus. Si tratta anzitutto, a quanto sembra, di un felice riordinamento delle leggi naturali; e poi di una infinita prosperità materiale accompagnata dalla Giustizia e dalla Pace. L'accenno alla *bella Aurora*, che si trova — come unico residuo — nella terza strofe, rientra con ogni probabilità nelle lodi

<sup>1</sup> Oppure, doricamente, ἀντήχουσι (così il Powell, in *Coll. Alex.*, 160 ss.).

<sup>2</sup> Cfr. Lucrezio, II, 635.

<sup>3</sup> V. sopra, p. 6, n. 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Bosanquet, *Ann. Brit. School Ath.*, XI (1904-5), 300. V. sopra, p. 3.

<sup>6</sup> Dawkins, *Ann. Brit. School Ath.*, X (1903-4), 222.

del dio concepito quale riordinatore della natura; ma sarebbe imprudente volerne ricavare di più. Nella quarta strofe il supplemento Ὀραὶ δὲ β]ρύον, κτέ., proposto dai primi editori dell'epigrafe di *Paledkastro*, rimane incerto; quello invece del secondo verso καὶ πάντα δι:]ήπε, κτέ., dovuto al Wilamowitz, sembra più rispondente alle tracce dell'epigrafe e senza dubbio preferibile al πάντα τ' ἄγρι' ἄμφε]πε ο πάντα δ' ἄγρι' ἄμφε]πε, κτέ., che prima era stato proposto e generalmente accettato. Zeus, dunque, ci si presenta in questi versi come il supremo dominatore della natura e degli uomini, in quell'aspetto di olimpica maestà, che noi ben conosciamo attraverso molti poeti greci da Omero in poi. Non altrimenti, come a ragione notò lo Xanthudidis<sup>1</sup>, il poeta stoico Kleantes (più o meno contemporaneo all'autore del nostro inno) concepisce Zeus nell'inno suo a questo dio<sup>2</sup>:

Κύδιοςτ' ἀθανάτων πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ,  
Zeῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,

E più giù (Il. 7 ss.):

σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἔλισσόμενος περὶ γαίαν  
πεῖθεται, ἧ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται,  
.....  
οὐδέ τι γίνεσθαι ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων,  
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐνὶ πόντῳ, κτέ.

Si apre poi, nel nostro inno, la terza parte. Il dio è presente, ormai, in tutto il suo splendore e nella sua illimitata potenza; e a lui si rivolgono le calde invocazioni dei fedeli perchè questo potere egli manifesti nella maniera più benevola verso i suoi protetti. Ed ecco l'invito, rivolto al dio, di saltare (θόρε): verbo che è seguito o preceduto (v. 25) dalla preposizione ἐς reggente diversi nomi in accusativo: le mandre dei buoi, le greggi delle pecore, i frutti dei campi, le case e le città degli uomini, le navi, i giovani cittadini, la legge (Themis).

<sup>1</sup> Κρητικὴ Στοά, III (1911), 14.

<sup>2</sup> Von Arnim, *Stoicorum vet. fragm.*, I, 537; Powell, *Coll. Alex.*, 227 ss., n. 1.

A proposito di questo  $\theta\acute{o}\rho\alpha\ \acute{\epsilon}\zeta$  gli studiosi si sono divisi in due campi, intendendo l'espressione come *salta per* o come *salta in*. La prima opinione fu sostenuta specialmente dal Murray, il quale del resto era stato il primo a proporla pubblicando e commentando l'iscrizione insieme col Bosanquet; la seconda, proposta — se non erro — dal Latte, raccolse in seguito i suffragi di quasi tutti gli studiosi, e in realtà sembra essere giusta. Infatti l'immagine che ne risulta è molto più vivace, e rispondente al sentimento religioso dei fedeli e alla figura stessa di Zeus, quale il poeta ce la descrive nei versi precedenti. Come potrebbe infatti il poeta rivolgere l'invito di danzare una danza prolungata e certamente faticosa, dato il numero assai considerevole delle creature umane bestiali e vegetali che ne aspettano giovamento, a un dio circonfuso di splendore, dominatore supremo della natura e degli uomini? Non sarebbe come offuscare quel regale decoro del quale il poeta ha voluto farci sentire tutta l'imponenza e tutta la bellezza? Può invece benissimo il poeta invitare il dio, concepito come spirito benefico della vita stessa, a trasfondersi quasi nelle creature che da lui aspettano il dono della fecondità e della gioia. Con questo mi sembra, però, che non si debba pensare ad una concezione molto primitiva del dio che *materialmente* salta nelle lane delle pecore, nei solchi dei campi, e via di seguito; e tanto meno mi pare si possa stabilire, come tentò il Nilsson, una distinzione cronologica — se così si può dire — fra i diversi salti, considerando le espressioni relative ai campi e alle lane delle greggi come le più antiche, e le altre relative alle città, ai cittadini, alle navi, ecc. come più recenti e plasmate in senso metaforico sul modello delle precedenti. Tutte queste espressioni mi sembra debbano essere considerate come fiorite nel medesimo tempo dalla fantasia del poeta dietro l'impulso del sentimento religioso, il quale non è certamente di carattere primitivo, ma pare anzi alimentato da un concetto quanto mai alto del dio. Infatti il poeta, dopo avere contemplato Zeus nelle sue splendide forme, in mezzo alla sua corte divina, e dopo averne considerato la solenne grandezza, giunge fino a sentire lo spirito immortale di lui e ad auspicarne dovunque la presenza per la felicità degli uomini. Perciò a me sembra che il verbo  $\theta\rho\acute{o}\sigma\alpha\epsilon\iota\nu$  debba essere inteso non in senso materiale, ma in senso metafo-

rico, come più di una volta lo usano i poeti greci<sup>1</sup>. Ad ogni modo, o che si accetti questa interpretazione, o che si preferisca di attenersi all'opinione che vede nel *θόρα* ἔς, secondo una concezione primitiva, l'immagine del dio che salta nelle lane, nei solchi, e via dicendo, è facile persuadersi come il verbo *θρόσασιν* non abbia nulla che fare con le danze armate rituali dalle quali sarebbe nata la leggenda dei Cureti danzanti. Non vi è, dunque, in tutto l'inno sia un appiglio per affermare che l'inno stesso venisse accompagnato dalla danza, sia un accenno a quelle famose danze rituali, a meno che in questo senso non si voglia prendere — per forza — il classico ricordo mitologico di Zeus bambino circondato dai Cureti danzanti che lo proteggono coi loro scudi.

Qualche osservazione può essere aggiunta intorno alla restituzione del testo in questa terza parte dell'inno. I supplementi della quinta strofe, meno quello all'inizio del v. 25, sono del Wilamowitz e mi sembrano persuasivi. Al v. 24 si soleva supplire prima *ἀ[μὴν θόρα κές στα]μνία*, oppure *ἀ[μῶν θόρα κές δέ]μνία*: supplementi non del tutto soddisfacenti. Infatti, come notò il Wilamowitz, un *ἀλλά* al principio è richiesto dalla necessità di stabilire un passaggio fra il ricordo della prima felice manifestazione di Zeus e l'età presente; *στα]μνία*, poi, costituisce una immagine troppo goffa, non potendosi nemmeno concepire che un dio, e un dio di tale magnificenza, salti negli orci, nei quali — d'altra parte — egli non avrebbe modo di esplicare alcuna delle sue qualità di nume vivificatore; mentre il supplemento *δέ]μνία*, alludente alla fecondità dei talami, è escluso dal supplemento *κές τελεσ[φόρος οἶκος* del v. 25, supplemento che è reso sommaramente probabile dalla glossa di Esichio, s. v. *τελεσφόρος οἶκος τοῦ γεγαμηκότος καὶ τεκνώσαντος*. Con ragione il Wilamowitz notò che il ricordo dei buoi è richiesto dal senso prima di quello delle pecore lanose e dei frutti della terra; e questa considerazione ci fa passar sopra alla piccola difficoltà costituita dall'uso, a dir vero non molto appropriato, del termine *ποι]μνία* per indicare le mandre dei buoi invece che — secondo il solito — le greggi

<sup>1</sup> Cfr., p. es., Eschilo, *Choeph.*, 846 (*λόγοι παδάρατοι θρόσασιν*); Euripide, *Trach.*, 1026 (*θρόσασιν νόσος*); ecc. V. anche Latte, *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, XIII 3, p. 49.

delle pecore<sup>1</sup>. Ugualmente sembra poco adatto l'uso dell'espressione *λάττα καρπῶν*, essendo generalmente i *καρποί* frutti degli alberi e non dei campi. Quanto poi al supplemento *κέεε τελεε[φόροεε οἶκοεε*, ho già notato com'esso sia convincente e di gran lunga preferibile ai supplementi proposti prima: *κέεε τελεε[φόροεε ἀγροεε* oppure *αὔραεε* oppure *βότροεε* oppure *σίμβλοεε* (od *έεεμοεε*), il quale ultimo veniva messo in rapporto, ma non senza stento, con la notizia di Diodoro<sup>2</sup> che i Cureti si sarebbero resi benemeriti degli uomini impartendo loro molti utili insegnamenti e fra gli altri quello relativo al governo delle api. Nell'ultima strofe i supplementi sono così chiaramente suggeriti dal senso da non prestarsi a discussioni; soltanto l'ultimo supplemento ha dato luogo a una diversità di pareri, avendo letto i primi editori dell'iscrizione *κα[λάν* mentre altri, attenendosi più strettamente ai residui della seconda lettera sulla pietra, preferirono con ragione la lettura *κλ[ειτάν* o *κλ[γνάν*. Inoltre l'aggettivo *ποντοφόροεε* del v. 29, di lettura chiarissima, ha destato qualche sospetto per la sua assoluta novità; così che il Powell<sup>3</sup> ha proposto di trasformarlo, con una lieve modificazione, nell'aggettivo *ποντοπόροεε* ben conosciuto e molto più adatto di *ποντοφόροεε* per accompagnare il sostantivo *νᾶεεε*. Questa ipotesi del Powell è senza dubbio attraente, e si può anzi accettarla senz'altro, pur non escludendo quella riserva che è necessaria in simili casi. Infine si può ricordare, a proposito dell'espressione *θόροεε κέεε] πόλογοεε ἄμῶν*, che mentre lo Aly<sup>4</sup> aveva riconosciuto in queste parole un ricordo dei Cureti fondatori — secondo la leggenda — chi di una chi dell'altra città cretese, il Wilamowitz più giustamente ci vide un'allusione alle varie città della Creta orientale (Itanos, Praisos, Hierapytna — per nominare soltanto le maggiori), i cui abitanti si raccoglievano intorno all'altare di Zeus Dicteo nel santuario di *Paleòkastro*. Bisognerebbe, dunque, ricavarne che al tempo in cui l'inno fu composto il santuario di *Paleòkastro* non si trovava sotto il dominio

<sup>1</sup> Naturalmente coloro che non supplivano *ποί]μνιεε* nella prima parte del verso usavano questo sostantivo nella seconda parte, invece del *πόεεε* proposto dal Wilamowitz.

<sup>2</sup> V, 65.

<sup>3</sup> *Class. Quart.*, IX (1915), 143.

<sup>4</sup> *Berl. Phil. Wochenschr.*, XXXIV (1914), 1553.

di una singola città, ma costituiva quasi un comune luogo di ritrovo — nel vincolo della comune massima divinità — per gli abitanti della Creta orientale.

Se guardiamo ora l'inno a Zeus Dicteo nel suo complesso, tenendo presenti le conclusioni ricavate dall'esame delle singole parti di esso, potremo aggiungere qualche altra osservazione e riassumere in maniera forse abbastanza persuasiva il contenuto di questo celebre documento della religione cretese.

Anzitutto non bisogna dimenticare una premessa di ordine generale, trascurando la quale si rischierebbe di formarsi del nostro inno una idea non corrispondente alla verità. Si tratta di un componimento poetico, e bisogna quindi concedere alla immaginazione e alla cultura del poeta quella parte che loro spetta, evitando di volere trovare a tutti i costi in ogni espressione e, starei per dire, in ogni parola dell'inno una esatta corrispondenza con tradizioni religiose locali più o meno antiche. Il poeta probabilmente cretese della prima età ellenistica il quale compose questo nostro inno dovè aspirare, scrivendolo, non tanto a riprodurre in esso con fedeltà scrupolosa elementi del culto locale ed espressioni rituali risalenti ad una età primitiva, quanto a seguire la propria ispirazione poetica ed il proprio sentimento religioso per giungere a creare *l'opera d'arte*, qualunque possa esserne stato realmente il valore. È vero che il nostro inno fu composto, come sembra, per uso del santuario Dicteo, e non per un puro e semplice intento letterario. Ma lo scopo di creare, come ho detto, un'opera d'arte non deve essere completamente sconosciuto, sia nel nostro inno sia negli altri numerosi componimenti poetici che l'età ellenistica vide fiorire in rapporto con i più celebri santuari della Grecia.

Per quanto riguarda il culto che si svolgeva nel santuario di Zeus Dicteo, il nostro inno ci fa sapere soltanto che in una determinata ricorrenza annuale i fedeli di alcune città della Creta orientale convenivano al santuario di *Paledkastro*; e che in quella occasione l'inno a Zeus veniva cantato al suono dei flauti e delle lire intorno all'altare del dio (l'altare del quale gli scavi hanno rimesso in luce gli avanzi<sup>1</sup>), senza alcun accenno a danze rituali.

<sup>1</sup> V. sopra, p. 3.

Dal punto di vista mitologico Zeus era concepito come figlio di Kronos e di Rea, allevato entro la grotta Dictea dai Cureti danzanti e armati di scudi, divenuto poi ordinatore della natura, giusto legislatore e fonte di ogni prosperità per gli uomini. Religiosamente parlando, poi, Zeus era una divinità giovanile fiorente di vita, anzi il signore di tutto ciò che vive, e capace quindi di infondere una più intensa vitalità alle greggi, alla terra, agli uomini in tutti gli aspetti dell'attività loro. Anzi è notevole a questo proposito, come fu già osservato dal Wilamowitz, il concetto vivamente dimostrato dal nostro poeta della presenza ineffabile del divino in tutto il creato. Infine bisogna notare che, per quanto riguarda i Cureti, l'inno aggiunge non molto alla conoscenza che ne avevamo: solamente il rapporto, che mi sembra innegabile, fra il nome dei Cureti e quello di Zeus Κοῦρος, rapporto nel quale non so se convenga riconoscere l'emersione del Μέγιστος Κοῦρος come dio da una collettività di dèmoni, secondo l'opinione espressa dal Nilsson. È vero, come affermò lo stesso Nilsson, che i Cureti ci appaiono in Creta ed altrove quali dèmoni della fertilità e del benessere, cioè in un aspetto non dissimile da quello del Κοῦρος nel nostro inno; ma è anche vero che l'inno non ce ne parla affatto se non per mostrarceli, secondo la solita imagine mitologica, intorno a Zeus bambino. Del resto bisogna riconoscere che in nessun documento epigrafico della estrema Creta orientale, almeno per quanto fino ad oggi ne sappiamo, compaiono i Cureti come oggetto di culto. La loro presenza in questo aspetto ci è testimoniata finora soltanto nella Creta centrale fino a Hierapytna, che è alle soglie della Creta orientale. Sembra, dunque, inesatta l'opinione di coloro che estendono alla Creta orientale, oltre che a quella centrale, la regione originaria del culto dei Cureti<sup>1</sup>.

Nell'inno di *Paledkastro* la Harrison, seguita da altri studiosi, riconobbe un antichissimo rito di iniziazione alla tribù in rapporto col mito di Zeus bambino allevato dai Cureti: Κοῦρος sarebbe « il giovane », che i Cureti uomini e guerrieri prendono con sé per la prima volta sottraendolo alla custodia delle donne. Non c'è quasi bisogno di notare come nulla di tutto questo si

<sup>1</sup> Cfr. Schwenn, in *R. E.*, s. v. *Kureten*, col. 2205.

trovi nel nostro inno; e d'altra parte, come fu osservato a ragione dal Nilsson, non è giusto trasportare un simile uso, proprio di un'età primitiva, ad un'epoca alla quale esso non si addice affatto. Nel nostro inno ci fu anche chi riconobbe, e fu precisamente lo Aly, un carattere orfico, perchè il ritorno annuale del dio dopo un soggiorno invernale presso i dèmoni farebbe pensare alle vicende di Zagreus<sup>1</sup>. Anche qui bisogna appellarsi alla prudenza e all'esame obiettivo del testo. Forse qualche rapporto tra l'Orfismo e la religione dello Zeus cretese ci fu davvero, almeno a giudicare da quel frammento dei *Κρητικὸς* di Euripide<sup>2</sup>, nel quale gli iniziati al culto di Zeus Ideo ci appaiono come adoratori di Zagreus e sembrano astenersi, come gli Orfici, dal mangiare le carni. Ma, come ognuno vede, si tratta di argomenti troppo deboli e lontani per poterne disporre con sicurezza nella interpretazione del nostro inno. Ed è sempre meglio abbondare in prudenza quando si tratta di giudicare un documento religioso dell'antichità, nel quale — non si dimentichi di tenerlo presente — hanno parte la fantasia e il sentimento di un poeta.

MARGHERITA GUARDUCCI

<sup>1</sup> Aly, *Philol.*, XXV N. S. (1912), 472.

<sup>2</sup> Euripide, fr. 475 (Nauck).

## TYNDARE

Tyndare<sup>1</sup>, roi de Sparte à l'époque pré-dorienne, est connu surtout comme l'époux de Lédæ et le père des Dioscures, nommés les *Tyndarides* (Τυνδαριδαί) dans Homère et les autres anciens poètes épiques, dans les anciens poètes lyriques (Alcman, Pindare, Théognis, Terpandre), dans Eschyle et dans Sophocle<sup>2</sup>. Il faut en conclure qu'avant de devenir les Διὸς κούροι, les « fils de Zeus », Castor et Pollux étaient les fils de Tyndare. La tradition a hésité longtemps à trancher la question. On se rappelle le mythe touchant suivant lequel l'un des deux frères, né d'un père mortel, était sujet à la mort, tandis que l'autre, fils de Zeus, était immortel. Voyant son père blessé à mort, Pollux lui céda une partie de sa propre vie. Depuis ce jour, les deux jumeaux passent la moitié de leur temps dans les cieux, l'autre moitié aux enfers, symbole éternel de l'amour fraternel, comme on peut le lire dans un essai plein de charme du sage de Chéronée.

Il n'y a pas lieu, bien entendu, de songer à je ne sais quel mythe astral, comme le veut M. J. Schmidt<sup>3</sup>. L'origine de cette étrange imagination est bien connue grâce aux recherches de M. Rendel Harris<sup>4</sup>. Bon nombre de peuples demi-civilisés, considérant la naissance d'enfants jumeaux comme quelque chose

<sup>1</sup> Voir Roscher, *Lexique*, V, col. 1406 et suiv. (J. Schmidt).

<sup>2</sup> Sam Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 317.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, col. 1411.

<sup>4</sup> J. Rendel Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906; *Boanerges*, *ibid.*, 1913; *Woodbrooke Essays* n. 8 et 9 *ibid.*, 1927; *Hessische Blätter f. Volkskunde*, XXV (1906), p. 242; *Archiv f. Religionswiss.*, V (1902), p. 273; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, H 412. 1; T 587. 1; R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 230.

d'anormal, en concluent à l'adultère de la mère, superstition qui a laissé des traces dans la littérature épique de la vieille France :

Unques ne fu ne ja nen iert  
 Ne n'avendra cele aventure  
 Qu'a une sule porteüre  
 Une fame dous enfanz ait,  
 Se dui home ne li unt fait<sup>1</sup>.

Souvent aussi on a relevé la croyance qu'un des enfants est engendré par un démon<sup>2</sup>. Les enfants de Tyndare ne sont d'ailleurs nullement les seuls jumeaux helléniques à qui l'on ait attribué une double parenté de ce genre<sup>3</sup>.

Nous sommes donc autorisé d'ores et déjà d'éliminer Zeus de cette tradition péloponésienne et de regarder les Tyndarides comme ce qu'ils ont toujours été, les fils de Tyndare. Cela ne signifie pas bien entendu, que Tyndare fût nécessairement un mortel et un roitelet péloponésien, comme le voulait naïvement le regretté L.-R. Farnell<sup>4</sup>. Les Olympiens, on le sait, ne remplacent pas de simples mortels mais des dieux plus anciens qu'eux. La tradition confirme cette conclusion : elle admet que Tyndare soit un de ceux qui, s'ils ont goûté la mort, ont pourtant été ressuscités. Les Lacédémoniens, en l'espèce, lui vouaient un culte divin<sup>5</sup>.

Que signifie le nom Τυνδάρεως ? D'après une idée fixe de bien des savants, tout ce qui est pré-dorien dans le Péloponèse court risque d'être soupçonné de pré-indo-européen. D'où suit qu'on a rapproché le nom de notre personnage divin d'un mot étrusque

<sup>1</sup> *Le Fraisme*, v. 38-42; Karl Warnke, *Die Laie der Marie de France*, Halle, 1925, p. cxi; 55.

<sup>2</sup> Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, Londres, 1903, p. 18; *Cult*, p. 4 et suiv., 46; *Boanerges*, p. 60, 62, 137, 157, 160, 174; L. Myrianteus, *Die Aqvins oder arischen Dioskuren*, Munich, 1876, p. 13; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris [1906], p. lii; Codrington, *op. cit.*, p. 230; H. Güntert, *Kalypto*, Halle, 1919, p. 257.

<sup>3</sup> H. Usener, *Kl. Schr.*, IV (1913), p. 272 et suiv.; *Archiv f. Religionswiss.*, XXX (1932), p. 228 et suiv.; *Amicitiae Corolla*, A volume of essays presented to James Rendel Harris on the occasion of his eightieth birthday, Londres, 1933, p. 138.

<sup>4</sup> L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 197.

<sup>5</sup> J. Schmidt, *loc. cit.*, col. 1426.

*tin, tins, tinia*<sup>1</sup>. Ce qui surprend, c'est qu'un savant sérieux comme Paul Kretschmer ait pu se prêter à ces fantaisies<sup>2</sup>.

De fait, l'étymologie du nom est des plus claires, comme l'a vu G. Curtius il y a très longtemps<sup>3</sup>. Τυδάρειος et la variante Τυδάρειος sont dérivés de la même racine que la racine sanscrite *tud*, lat. *tundere* « frapper, écraser », *tudes* « marteau », le suisse *tunder* (qu'on retrouve en persan) « tonnerre<sup>4</sup> ». Τυδάρειος est donc « le frappeur ». D'où Hermann Usener a conclu qu'il s'agit d'un ancien dieu de la foudre<sup>5</sup>.

Cette conclusion est-elle justifiée? Il y a près d'un siècle, le grand philologue F.-G. Welcker<sup>6</sup> rapprocha le nom des jumeaux éléens, les Molionides, du mot μύλη, dérivé de la racine *mal, mar* « écraser, moudre<sup>7</sup> ». Les Molionides sont donc les « écraseurs » par excellence. L'importance mythologique de cette étymologie ressort clairement du mot *Mjólnir*, nom du fameux marteau de Thorr, dieu scandinave de l'orage, et du mot slave *molnija* « foudre », tous les deux dérivés de la même racine<sup>8</sup>. Les Molionides sont donc d'anciennes divinités de l'orage.

Le nom d'une autre paire de jumeaux helléniques, les Aloades, est dérivé d'ἀλώη « aire », τὸ ἄλευρον, τὰ ἄλευρα « aire de blé », mots eux mêmes dérivés du verbe ἀλευάω, ἀλοάω « battre en grange », sanscr. *lavah* « coupant, taillant », *lunati* « couper », v. suéd. *lô* « aire ». Il s'agit encore d'une racine signifiant

<sup>1</sup> G. Maresch, dans *Glotta*, XIV (1925), p. 298 et suiv.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 303 et suiv. [Cp. R. Pettazzoni, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IV, 1928, 229 sgg.].

<sup>3</sup> G. Curtius, *Gr. Etym.*, n. 248; voir aussi Usener, *op. cit.*, IV, 271; Myriantheus, *op. cit.*, p. 51; E. Bethe, dans *R.-E.*, V, col. 1087; H. Stueding, *Griechische und römische Mythologie*, Berlin-Leipzig, 1913, p. 89; Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, V (1923), p. 135.

<sup>4</sup> Dans tous les mots désignant le tonnerre, il s'agit, bien entendu, de mots onomatopéïques, imitatifs du phénomène; comp. lat. *tonitruum*, fr. *tonner*, all. *donnern*, dan. *dundre*, néerl. *donderen*, etc. De là l'impossibilité ou la difficulté d'établir toujours des étymologies faisant justice aux lois phonétiques.

<sup>5</sup> Usener, IV, 271.

<sup>6</sup> *Kl. Schr.*, II, p. cii et suiv.

<sup>7</sup> Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, New-York, 1865, II, 338 et suiv.

<sup>8</sup> *Amicitiae Corolla*, p. 143 et suiv.

« écraser, couper<sup>1</sup> ». Il y a donc lieu de conclure que les Tyndarides ne sont nullement les seuls jumeaux helléniques dont le nom soit dérivé d'un verbe signifiant « frapper, écraser », verbe usité communément pour désigner le tonnerre. Tyndare était donc en effet un ancien dieu de l'orage.

Comment expliquer maintenant le fait surprenant que les trois paires de jumeaux, les Molionides, les Aloades et les Tyndarides soient les fils d'un dieu de tonnerre? Là aussi la méthode comparative nous fournit la clef de l'énigme. Notons d'abord qu'il ne s'agit pas d'un développement propre aux Grecs. Le dieu de l'orage des anciens Prussiens, Perkuns, est le père de deux jumeaux, Pecols et Pocols<sup>2</sup>. Dans un passage bien connu du Nouveau Testament, Jésus nomme les fils jumeaux de Zébédée *Boanerges* « fils du Tonnerre<sup>3</sup> ». Les *Bne Baraq* sont les Dioscures sémitiques, fils de Hadad, dieu sémitique de l'orage<sup>4</sup>. Parmi les anciens Péruviens, l'un de deux fils jumeaux était censé être le fils de la Foudre; c'est pourquoi ces Indiens, nouvellement convertis, donnaient à des fils jumeaux le nom de *Santiago* « saint Jacques » (nom de l'un des fils de Zébédée), démontrant par là qu'ils étaient meilleurs exégètes du texte biblique sur les *Boanerges* que les missionnaires espagnols<sup>5</sup>. En Mozambique, on nomme tous les fils jumeaux *Bana ba Tilo* « enfants du Ciel » ou « enfants du Tonnerre »; on leur attribue des pouvoirs mystérieux sur les orages<sup>6</sup>. Les enfants jumeaux des Nandi, tribu habitant l'Afrique orientale, sont dieux du tonnerre<sup>7</sup>. Chez certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord, le père d'enfants jumeaux joue le rôle du dieu du tonnerre: il se peint tout rouge, comme le faisaient les triomphateurs romains, pour s'assimiler au grand Jupiter<sup>8</sup>. Nous ignorons toujours la raison de

<sup>1</sup> Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XII (1936), p. 19-20.

<sup>2</sup> Indogermanische Forschungen, I. (1932), p. 63-69.

<sup>3</sup> Marc, III, 17.

<sup>4</sup> Harris, *Boanerges*, p. 5; *Percus who is also Zeus*, Cambridge, 1916, p. 7 et suiv.

<sup>5</sup> P. J. de Arriaga, *La Extirpación de la idolatría del Piru*, Lima, 1621, p. 32 et suiv.; voir aussi p. 119, 130, 132.

<sup>6</sup> Sir James G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, Londres, 1911, I, 265 et suiv.

<sup>7</sup> Harris, *Boanerges*, p. 121.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 148 et suiv.

ce rapprochement curieux des enfants jumeaux aux phénomènes atmosphériques de l'orage. Le certain c'est que les Tyndarides, avant de devenir les Dioscures, avaient déjà pour père un dieu de l'orage.

Il y a plus de vingt ans, Salomon Reinach fit remarquer que, si les Dioscures sont, à l'époque classique, des dieux cavaliers, il est impossible qu'ils l'aient été aux origines, l'équitation n'étant connue, en Grèce, que depuis le VIII<sup>e</sup> siècle. Il ne peut s'agir alors que de dieux-chevaux, de chevaux divins<sup>1</sup>. S'il en est ainsi, cet exemple ne manque certes pas de parallèles en Grèce et ailleurs. Déméter Erinys, après s'être accouplée avec Poseidon sous forme d'étalon, donne le jour au cheval Erion et à une fille, évidemment une jument<sup>2</sup>. Dans l'Inde védique, Saranyû, s'étant accouplée, sous forme de jument, avec Vivaşvat, qui avait pris la forme d'un étalon, donne le jour à deux poulains, les Açvins (véd. *açva* « cheval »), qui ont eux aussi évolué plus tard en deux dieux cavaliers<sup>3</sup>. Pour retourner en Grèce, les Leucippides, deux soeurs jumelles, sont les filles de Leucippe (« cheval blanc »). Les Leuctrides, autre paire de filles jumelles, étaient des juments avant de devenir les figures tragiques des deux filles violées par deux Spartiates<sup>4</sup>. Les Dioscures thébains, Amphion et Zéthos, sont les Λευκοπόλω<sup>5</sup>.

Le père de chevaux étant évidemment un étalon, il s'agit de savoir si Tyndare, avant de devenir le roitelet péloponésien des textes classiques, était un cheval. Pausanias connaît, aux environs de Sparte, un « monument du cheval » (ἕππου μνημῆμα), où Tyndare aurait fait prêter serment aux prétendants de sa fille

<sup>1</sup> Revue de l'histoire des religions, 1913, p. 133-145; Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions, 1913, p. 402; *Cultes, Mythes et Religions*, V, 124-137; A. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, Leipzig, 1883, p. 63. Voir aussi Leo Sternberg, dans *Zeitschrift f. Ethnologie* LXI (1929), p. 160-162.

<sup>2</sup> *Rheinisches Museum f. Philologie*, N. F., LXXXI (1932), p. 305-320.

<sup>3</sup> H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894, p. 73.

<sup>4</sup> S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania, 1902, p. 77 (*Videnskabselskabets Skrifter* II, historisk-filos. Kl., 1902, n. 2); S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, V, 38 et suiv.; L. Malten, dans *Jahrbuch d. kais. deutschen Arch. Inst.*, XXIX (1914), p. 214 et suiv.

<sup>5</sup> Eur. *Phoen.* 606; Herc. fur. 29-30; Hésychios, s. v. Διόσκουροι, οἱ Ἑλένης ἀδελφοί, καὶ Ζηθός καὶ Ἀμφίων, λευκοπόλοι καλοῦμενοι.

Hélène, en se tenant debout sur les entrailles dépecées d'un cheval sacrifié<sup>1</sup>. Salomon Reinach en conclut à une évolution d'un cheval divin, nourri en ces endroits et sacrifié dans des circonstances exceptionnellement graves, en roi sacrificateur<sup>2</sup>. En somme, il invoque la théorie bien connue de Robertson Smith sur le sacrifice. Nous ne pouvons suivre le grand savant français dans cette voie. Ce qui s'est passé, c'est probablement ceci : La victime, quelle qu'en soit la raison, est généralement un animal de la même espèce que le dieu thériomorphe : on sacrifie des taureaux à un dieu taureau (Zeus), des truies à une déesse truie (Déméter), des chiens à une déesse canine (Hécaté), etc. Si Tyndare était un dieu étalon, on conçoit qu'on lui ait sacrifié des chevaux à l'endroit indiqué par Pausanias. Più tard, sous l'effet de l'évhémérisme, bon nombre d'anciens dieux devenaient de simples rois préhistoriques. Le dieu Tyndare se transformait donc en un roitelet laconien. L'endroit du sanctuaire étant toujours attaché à son nom, on imagina un récit étiologique pour expliquer ces rapports et l'on fit de lui le héros d'une aventure censée s'y être passée. C'est ainsi que le dieu se transformait en roi sacrificateur.

Quoi qu'il en soit, si l'hypothèse de cette évolution ou d'une semblable est juste, il faut que la forme chevaline de Tyndare soit d'accord avec les fonctions d'un dieu de l'orage. C'est facile à prouver.

Le phénomène de l'orage a de tout temps provoqué des mythes rationnels, voire des récits explicatifs. Tantôt c'est saint Pierre ou les anges qui jouent aux quilles; tantôt c'est le char d'Indra, de Zeus, de Thor ou de saint Elie qui parcourt la voûte du ciel<sup>3</sup>. Le plus souvent, le tonnerre est produit par les sabots d'un cheval. Dans la Grèce moderne, on dit toujours quand il tonne : « Dieu ferre son cheval », ou bien : « Ce sont les sabots des chevaux de Dieu »<sup>4</sup>. Que les anciens Grecs aient eu des idées analogues, cela ressort de certaines expressions comme *ἐλατῆρ*

<sup>1</sup> Paus. III, 20, 9.

<sup>2</sup> Reinach, *op. cit.*, V, 124 et suiv.

<sup>3</sup> Comp. : « Le chariot de la foudre grince en reculant » (J.-J. Brousseau, *Les Nuits « Sans-Culotte »*, Paris, 1930, p. 232).

<sup>4</sup> W. W. Hyde, *Greek Religion and its Survivals*, Boston, 1923, p. 65.

ἀκαμαντόποδος βροντᾶς « Dieu suprême qui tiens les rênes du tonnerre »<sup>1</sup>, imitée, on le sait, dans une magnifique ode d'Horace<sup>2</sup> :

namque Diespiter  
igni corusco nubila dividens  
plerumque, per purum tonantis  
egit equos volucremque currum...

Il est évident que l'expression ἐλατήρ βροντᾶς a été formée d'après le modèle d'ἀλατήρ ἵππου. A cela il faut ajouter que les mots ἀκάμας et ἀκαμαντόπους sont des épithètes courantes des mots pour « cheval » et « char »<sup>3</sup>. Bronté et Stéropé sont les noms des deux chevaux solaires<sup>4</sup>. Si Pégase porte les foudres de Zeus, c'est qu'il s'agit d'un cheval du tonnerre. L'éclair est produit soit par les sabots de ces chevaux<sup>5</sup>, soit par les naseaux d'un cheval diabolique comme celui de Hiisi, dieu du tonnerre finnois. Parfois les sabots de ces chevaux sont-ils de bronze (χαλκόποδες) ou même d'acier, comme ceux du cheval de Hiisi<sup>6</sup>.

Resumons. Tindare, époux de Léda, père des Tyndarides ou Dioscures spartiates, est un ancien dieu de l'orage sous forme chevaline, adoré par les anciens habitants, de langue indo-européenne, mais prédoriens, de la Laconie. Son nom, indo-européen, dérivé de la racine *tud*, apparenté au lat. *tundere* « frapper, écraser », au suisse *tunder* « tonnerre », ne laisse pas subsister le moindre doute sur le fait qu'il s'agit d'un des nombreux prédécesseurs du Zeus olympien.

Washington, D. C.

ALEXANDRE H. KRAPPE

<sup>1</sup> Pindare, *Ol.*, IV, 1.

<sup>2</sup> Horace, *Odes*, I, 34, 5-8.

<sup>3</sup> Pindare, *Ol.*, V, 3 (où l'adjectif ἀκαμαντόποδος se réfère à des mules); III, 3; I, 90.

<sup>4</sup> Hygin, *Fables*, 183.

<sup>5</sup> F. L. W. Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860, p. 166.

<sup>6</sup> Comp. *Bṛhadāraṇyaka* I, 1: Quand le cheval offert en sacrifice s'agite, il produit l'éclair; quand il piaffe, il tonne; quand il urine, il pleut....

## IL MITO NELLA STORIA DI CECILIO METELLO

### I.

Di Lucio Cecilio Metello, console nel 251 e nel 247, dittatore nel 224, pontefice massimo per un lungo periodo di anni, la tradizione, oltre ai fatti importanti per il rispetto storico, ricorda diversi altri non meno degni di attenzione.

La sua grande vittoria in Sicilia nella prima guerra punica è il fatto centrale della sua carriera. A questa vittoria, ricordata generalmente dagli storiografi, aggiunge una nota particolare la circostanza, che essa fu ottenuta, grazie all'abile tattica del generale, contro un attacco degli elefanti dell'esercito cartaginese<sup>1</sup>. Il fatto divenne famoso specialmente per via del trionfo dell'anno 250, quando nel corteo trionfale sfilarono gli elefanti catturati<sup>2</sup>, circa il numero dei quali gli storiografi non si trovano d'accordo, pur facendolo ammontare generalmente a più di cento; gli elefanti vennero trasportati per mare, il che aumentò ancora l'ammirazione pubblica per il console vittorioso<sup>3</sup>.

Altrettanta importanza attribuisce la tradizione a Cecilio Metello dal punto di vista religioso. Tipo perfetto di quelle figure dell'età repubblicana che più tardi nella tradizione assumono un valore paradigmatico<sup>4</sup>, egli avrebbe dato un esempio classico della religiosità romana, vietando, nella sua qualità di pontefice massimo, al console Postumio di partire per la guerra in Africa, per

<sup>1</sup> Polyb. I. 39, 8 sgg.; Flor. I. 18, 27-28; Frontin. II. 5, 4; Eutrop. II. 24; Oros. IV. 9, 14-15; Zonar. VIII. 14.

<sup>2</sup> Liv. *per.* 19; Dion. Hal. II. 66, 4; Plin. *n. h.* VII. 139, VIII. 16, XVIII. 17 (riferendosi a Varrone); Sen. *brev. vit.* 13, 8; Eutrop. I. c.; Oros. I. c.

<sup>3</sup> Plin. *n. h.* VIII. 16; Frontin. I. 7. 1.

<sup>4</sup> Cfr. il modo come ne parla Cicerone (*de re p.*, I. 1), Giovenale (III. 137 sgg.), Valerio Massimo (passi citati più sotto) ecc.

la ragione ch'egli era *flamen Martialis* e, come tale, non doveva lasciare i suoi doveri sacrali<sup>1</sup>.

Ma l'episodio più interessante che nella tradizione storica ha un posto non meno importante delle gesta del generale, è quello dell'incendio del tempio di Vesta.

Nel 241, in seguito ad un'inondazione<sup>2</sup> nella città scoppia un incendio che raggiunge anche il tempio di Vesta. Ora, com'è noto, nell'interno (*penus*) di questo tempio venivano custoditi certi « sacra » segreti<sup>3</sup> e fra questi il famoso « palladium ». Secondo la leggenda quest'immagine di Minerva era caduta dal cielo fra i Troiani, i quali avendo interrogato l'oracolo di Apollo ebbero per risposta che il palladio era garanzia di potenza; dove esso era, ivi era l'impero<sup>4</sup>; rubato dai Greci o portato in salvo da Enea, il palladio finì per giungere a Roma<sup>5</sup>, dove, custodito sin d'allora nel tempio di Vesta, fu visto per la prima volta dai profani solo al tempo di Commodo<sup>6</sup>. La distruzione dei « sacra penetralia » in genere e del palladio in particolare, sarebbe stata considerata una disgrazia gravida di conseguenze per l'esistenza di Roma. Perciò Cecilio Metello, il pontefice massimo, si lanciò eroicamente fra le fiamme e salvò gli oggetti fatali, perdendo però nello stesso tempo la vista.

Quest'è la tradizione a grandi linee. I testi che la riportano, variano sia per la lunghezza e la minuziosità, sia per qualche particolarità omessa o aggiunta. Alcuni di essi si limitano ad una menzione sfuggibile o schematica<sup>7</sup>, altri, trattando d'altro argomento, fanno soltanto indirettamente delle allusioni dalle quali

<sup>1</sup> Liv. *per.* 19; Tac. *Ann.* III. 71; Val. Max. I. 1, 2.

<sup>2</sup> Augustin. *de civ. d.* III. 18; Oros. IV. 11, 6 sgg.

<sup>3</sup> Dion. Hal. II. 66, 3. Cfr. G. Wissowa, *RuKdR.*<sup>2</sup> 139 n. 5.

<sup>4</sup> « aetheream servate deam, servabitis urbem, imperium secum transferet illa loci ». Ov. *Fast.* VI. 427 sg.

<sup>5</sup> J. Frazer, *The Fasti of Ovid*, vol. IV, London 1929, 358 sgg.

<sup>6</sup> Herodian. I. 14, 4 sg.

<sup>7</sup> « .... illius L. Metelli, pontificis maximi, qui cum templum illud arderet, in medios se iniecit ignes et eripuit flamma Palladium illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur » Cic. *pro Scauro* 48 — « .... servavit trepidam flagranti ex sede Minervam » Juv. III, 139 (cf. lo scoliasta: « Caecilium dicit Metellum pontificem maximum qui ardente templo Vestae Palladium ex mediis ignibus rapuit ibique caecatus est », *Scholium in Inv. vetustiora* P. Wessner, Tenbner, p. 39). — « Gaius Metellus Pontifex ardente templo Vestae Palladium extulit et oculos amisit. Ampel. *Hb. mem.*

traspare che essi conoscono la tradizione<sup>1</sup>, altri infine raccontano il fatto nella forma d'un episodio indipendente, così Ovidio, Dionisio d'Alicarnasso, Orosio e Agostino<sup>2</sup>.

Mentre qualche autore aggiunge dei motivi nuovi, narrando per esempio che quando Metello stava per lasciar Roma, la vista di due corvi combattenti nell'aria, ritenuta di malaugurio, lo indusse a tornar in città dove poi trovò il tempio in fiamme<sup>3</sup>, altri omettono particolari così importanti come l'accecamento<sup>4</sup>, sostituendovi eventualmente qualche ustione<sup>5</sup>.

Pur tuttavia la tradizione può dirsi uniforme: tanto che a nessuno venne in mente di dubitare della sua autenticità storica. Ancora ai nostri giorni così scrive un illustre studioso: «... nel sommo Pontefice e in genere nei collegi sacerdotali era sì profondamente sentito il dovere religioso e politico di custodire quanto di sacro conservavasi in quegli edifici, da affrontare all'uopo qualsiasi sacrificio, anche col pericolo della propria vita. Preso fuoco, infatti, il tempio di Vesta nel 241, L. Cecilio Metello (il noto conquistatore di Palermo nella prima guerra punica) essendo allora pontefice massimo, si lanciò fra le fiamme e trasse in salvo le cose sacre, con la perdita della vista, per cui il fatto rimase celebrato in tutta la letteratura latina»<sup>6</sup>.

Pure ci sono dei motivi di dubbio che suggeriscono di sottoporre la tradizione ad un esame critico che oggi però non deve avere lo scopo puramente negativo di sfatare le leggende, ma deve condurre a risultati positivi anche se non di carattere storico.

Non bisogna dimenticare, anzitutto, che nel tempo al quale le fonti di questo episodio risalgono — in Cicerone troviamo la pri-

20, 11. — In forma schematica ci è rimasto il racconto certamente dettagliato di Livio, nelle perioche: « cum templum Vestae arderet Caecilius Metellus pontifex maximus ex incendio sacra rapuit ». Liv. *per.* 19.

<sup>1</sup> « Metellus Vestae extinxit incendium, Cicero *Romae* », Sen. *controv.* VII, 2, 7. — « dicite vos neptes Lepidi, caecive Metelli », Iuv. VI. 545.

<sup>2</sup> Ov. *Fast.* VI. 417-454; Dion. Hal. II. 66, 4; Augustin. *de civ. dei* III. 18; Oros. IV. 9, 14.

<sup>3</sup> Così lo Pseudo-Plut. *par. min.* 17 e Val. Max. I. 4, 5.

<sup>4</sup> Così Ovidio, Dion. Hal., Cicerone ecc.

<sup>5</sup> « Metellus pontifex suae quodam modo salutis oblitus irruens ea (sc. sacra) semiustus abripuit », Aug. l. c.; « unde etiam Metellus dum arsueros deos eripit, vix brachia semiustulatus aufugit », Oros., l. c.

<sup>6</sup> Ciaceri, *Le origini di Roma*, 1937, 86.

ma testimonianza — la figura di Cecilio Metello era già circon-fusa dalla leggendarietà di un'età antica, innalzata al grado di paradigma<sup>1</sup>, e viveva nella fantasia pubblica; è naturale che la sua storia non abbia cessato di arricchirsi di elementi nuovi e di carattere favoloso: uno di questi è, come abbiamo visto, l'episodio dei corvi.

Mentre Cicerone per esempio parla soltanto dell'età avanzata di Cecilio Metello<sup>2</sup>, Valerio Massimo, alcuni secoli più tardi, è in grado di precisare quest'età nel numero esatto di cent'anni<sup>3</sup>.

E mentre Dionisio d'Alicarnasso fa menzione solo della grande stima di cui Metello godeva fra i Romani<sup>4</sup>, Plinio ci fa sapere che in base a questa grande stima i Romani permettevano al pontefice cieco di recarsi in carro alla curia<sup>5</sup>. Senza voler discutere la possibilità o impossibilità d'un simile privilegio nel terzo secolo a. C., — Mommsen presta fede alla tradizione<sup>6</sup> —, si devono tener presenti due circostanze: l'una che la forma stessa della testimonianza pliniana — Metello sarebbe stato il primo da quando il mondo è mondo a cui i romani avrebbero concesso questo privilegio « grande e sublime » — contiene un *topos* inconfondibile; l'altra, sulla quale si dovrà ritornare, che l'uso del carro, nell'antichità romana, rientra sempre e senza eccezione in una sfera sacrale, super-umana<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> « antiqui praesertim aetate Metelli » Iuv. XV. 109.

<sup>2</sup> Ego L. Metellum memini puer qui cum quadriennio post alterum consulatum pontifex maximus factus esset, viginti et duos annos ei sacerdotio praefuit, ita bonis esse viribus extremo tempore aetatis, ut adolescentiam non requireret », Cic. *Cato maior de sen.* 30.

<sup>3</sup> Metellus et ipse C annos explevit et iam senex pontifex creatus numquam in sacrificio tremulam manum gessit, Val. Max. VIII, 13, 2.

<sup>4</sup> ἔφ' ἢ τιμὰς παρὰ τῆς πόλεως ἐξηγήσατο μεγάλας, ὡς ἡ τῆς εἰκόνας αὐτοῦ τῆς ἐν Καπιτωλίῳ κειμένης ἐπιγραφή μαρτυρεῖ, *Ant.* II. 66, 4.

<sup>5</sup> « tribuit ei populus Romanus quod nulli alii ab condito aevo, ut quotiens in senatum iret curru veheretur ad curiam. magnum et sublime sed pro oculis datum », Plin. n. h. VII. 141.

<sup>6</sup> *Röm. Staatsr.*<sup>3</sup> Leipzig 1887, 394, n. 6.

<sup>7</sup> V. i casi presso Mommsen, pag. cit., fra i quali quello di Cecilio Metello rappresenterebbe la sola eccezione: nel trionfo, nella pompa circense e nelle processioni il carattere sacrale è evidente. È più che significativo che sin dai tempi più antichi, e anche fino a Cesare, le matrone potevano adoperare veicoli e che questa concessione poi fu limitata proprio alle *Vestali*. V. ancora L. Friedländer-G. Wissowa, *Darst. Sitteng.* IV 9.10 1911, 22.

Ma fra ogni motivo eccelle per importanza quello della cecità di Lucio Cecilio Metello.

Fu giustamente osservato che Cecilio Metello non poteva esser cieco, perchè in tal caso, secondo le leggi romane, non avrebbe potuto ricoprire la carica di dittatore come l'aveva fatto nel 224<sup>1</sup>, e neanche, si aggiunga, quella di pontefice massimo che ricoprì fino alla fine della vita. Difatti, gli autori antichi stessi sono coscienti della difficoltà: Seneca il retore dedica una intera « controversia » al problema, se il cieco Metello doveva rimanere nella sua carica di pontefice o meno<sup>2</sup>; ed è evidente che gli argomenti troppo umani addotti in favore del pontificato di Metello avrebbero avuto poco peso di fronte alle rigorose ed invariabili leggi religiose romane. Forse la stessa difficoltà ispira allo Pseudo-Plutarco l'affermazione che Cecilio Metello, dopo aver placato gli dèi, abbia riguadagnato la vista<sup>3</sup>: affermazione che del resto sta isolata e contrasta con il resto della tradizione. Nello stesso tempo la tradizione a cui risalgono Agostino e Orosio, cerca di superare la difficoltà sostituendo alla cecità una lesione fisica d'altra natura.

Nonostante questa impossibilità, la cecità di Cecilio Metello è il motivo più risalente di tutta la tradizione. Plinio la fa oggetto di considerazioni filosofiche, negando la felicità del grande uomo vantata da suo figlio nella *laudatio funebris*, con il solo argomento che la cecità stessa esclude la felicità<sup>4</sup>. Seneca, quasi in risposta a quest'argomentazione, afferma dal suo punto di vista cinico-stoico, che la cecità non è un male e che Dio vuole dimostrare l'indifferenza delle cose ritenute buone o cattive facendo cieco un Metello e ricco un ruffiano<sup>5</sup>. Per Seneca il retore, come si è visto,

<sup>1</sup> RE., « *Caecilius Metellus* 72 » Sp. 1204. — La monografia di Wende, *De Caeciliis Metellis*, Bonn 1875, ivi citata non è stata accessibile per me. Anche O. Leuze, *Metellus caecatus*, *Philologus* 64, 95 agg. esclude che Metello sia stato cieco. Secondo lui però l'origine della leggenda è dovuta unicamente ad un tema delle scuole retoriche. Ci sembra che una tradizione così diffusa non possa risalire ad un'invenzione arbitraria.

<sup>2</sup> Sen. *Controv.* IV. 2.

<sup>3</sup> *Par. min.* 17.

<sup>4</sup> *n. h.* VII. 141.

<sup>5</sup> « hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; apparebit enim bona esse si ille non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si tantum malis irrogaverit. detestabilis erit caecitas, si nemo oculos perdidit, nisi cui eruendi sunt:

la cecità di Metello costituisce un problema giuridico e anche per Giovenale essa è la caratteristica principale di Metello<sup>1</sup>.

Ma questa cecità occupa anche da un altro punto di vista la fantasia dei romani: essi ne cercano la causa e non tutti son d'accordo di trovarla nel semplice fatto del gran fuoco<sup>2</sup>. Il palladio non doveva esser visto da uomini, — quest'è un fatto che molti degli autori ricordano. E mentre alcuni cercano di superare il contrasto tra la pietà del pontefice ed il suo atto sacrilego di penetrare nel santuario e veder gli *ἱερά ἀπόρρητα*<sup>3</sup>, altri lo registrano soltanto<sup>4</sup>, altri infine pretendono di saper che l'accieciamento di Metello è semplicemente dovuto alla punizione degli dèi per la legge violata<sup>5</sup>.

Ora se della cecità di Cecilio Metello è facile dimostrare che non è un fatto storico, del resto dell'episodio non è facile dimo-

itaque careant luce Appius et Metellus. non sunt divitiae bonum: itaque habet illas et Elius leno » etc. *De prov.* 5, 12.

<sup>1</sup> « ..... vos neptes Lepidi caecive Metelli » VI. 545.

<sup>2</sup> Anche il Preller, *Röm. Myth.* II<sup>3</sup> 169, dice che ci sono due varianti; il passo ovidiano però non implica il pensiero che l'accieciamento fosse stato la punizione degli dèi; al contrario, Ovidio dice che il fatto piaceva alla dea.

<sup>3</sup> Così Seneca il retore, l. c.: « habes, Vesta, duplex pontificis tui meritum: servavit sacra nec vidit », — attribuendo alla cecità questo vantaggio (sollevando però subito un giusto dubbio: « ante hoc si caecus factus esset, non sustulisset; si postea caecus factus est, vidit »).

<sup>4</sup> *Ov. Fast.* VI. 449-452: ignoscite, dixit, sacra vir intrabo non adeunda viro; si scelus est in me commissi poena redundat, sit capitis damno Roma soluta mei.

<sup>5</sup> *Ps.-Plut. Par. min.* 17: Πιος, salvando a Troia il palladio dal tempio incendiato s'accieca: οὐ γὰρ ἐξῆν ὄπ' ἀνθρώπου βλέπεσθαι; più tardi, avendo placato gli dèi, riguadagna la vista: e lo stesso accade a Metello. — È da rilevare che lo *Ps.-Plutarco* indica come fonte del suo racconto gli *Italica* di Aristide Milesio e che invece del nome di Metello (che figura solo nell'edizione di Basilea) egli ci dà il nome d'un certo Antylos. Se nelle confuse questioni filologiche sui *Parallela minora* (v. Iosephus Schlereth: *De Plutarchi quae feruntur Parallela minoribus*, Friburgi Brisgoviae 1931) si vedesse abbastanza chiaramente che il citato Aristide è veramente l'autore dei *Milesiaca* (sec. II a. C.) — come cerca dimostrare lo Schlereth 103 sgg. — e che nell'edizione basileense le correzioni provengono più dall'ingegno dell'editore che da ricerche fatte sui codici (Schlereth 10) —, la tradizione pseudoplutarchica verrebbe a dirci, niente di meno, che il racconto del salvataggio del palladio era già bell'e pronto nel secolo secondo a. C. — non molto dopo dunque di Cecilio Metello! — e che solo più tardi esso fu messo in relazione con Cecilio Metello. — Anche Seneca il retore accenna alla punizione: « non enim sine ira deorum debilitatur sacerdos. apparet non esse propitios deos sacerdoti quem ne servati servant » l. c.

strare che lo sia: c'è sempre la possibilità che l'incendio del 241 sia una « duplicazione » di quello del 210 (Liv. xxvi. 27), che, anche se così non fosse, il palladio di cui si dice espressamente che sarebbe stato visto per la prima volta sotto Commodo, non ci abbia corso nessun pericolo.

Non possiamo però accontentarci di aver messo in evidenza il carattere leggendario dell'episodio, ma dobbiamo domandarci: perchè mai Cecilio Metello doveva esser cieco secondo la leggenda, se non lo fu secondo la realtà? se il racconto è meramente o in gran parte leggendario, perchè e come questa leggenda è sorta? se manca di base storica, su che genere di base si è costituita?

## II.

La *gens Caecilia* alla quale L. Cecilio Metello apparteneva, amava farsi risalire ad un avo mitico: Ceculo, fondatore di Praeneste<sup>1</sup>.

La glottologia moderna ha giustificato questa connessione: infatti, « Caeculus » e « gens Caecilia » appartengono strettamente insieme, come per esempio *Romulus* e *gens Romilia*<sup>2</sup>.

Di questo Ceculo abbiamo una tradizione abbastanza copiosa, in cui sono anzitutto da distinguere i due elementi principali: il racconto della nascita e vita del fondatore di Palestrina, e il dato varroniano che si trova presso Tertulliano, secondo il quale Ceculo sarebbe un dio che priva gli occhi del senso della vista<sup>3</sup>.

Quanto a quest'ultimo, non era difficile ricordare lo scarso valore delle interpretazioni varroniane fondate su di una falsa etimologia<sup>4</sup> e non vedere nel raffronto Ceculo-cecità che uno dei capricci etimologizzanti di Varrone. Non è però senza importanza che Varrone sappia di un Ceculo dio, mentre le altre fonti non ne parlano che come di un personaggio leggendario. Esaminando

<sup>1</sup> Caeculus condidit Praeneste. unde putant Caecilios ortos quorum erat nobilis familia apud Romanos. Paul. Fest. 44.

<sup>2</sup> W. Schulze, *Zur Gesch. lat. Eigennamen* 75 e 579.

<sup>3</sup> quid? tristitiae deos arbitros esse voltis, ut sit Viduus qui animam corpore viduet... item Caeculus qui oculos sensu exanimet. — Tert. *Ad nat.* II, c. 15.

<sup>4</sup> G. Wissowa, *Gesamm. Abhandl.* München 1904, 318.

il problema, W. F. Otto giunge al risultato che Ceculo è semplicemente il dio particolare della *gens Caecilia*, venerato nel culto gentilizio dei Cecili, che poi — « in conseguenza d' un' etimologia completamente arbitraria » — assume quel carattere che gli è proprio nella tradizione varroniana<sup>1</sup>.

D'altra parte però non bisogna dimenticare due momenti: uno di questi è che anche il dio del culto gentilizio doveva avere un carattere proprio, perchè divinità senza carattere non esistono nella religione romana; definire una divinità come divinità particolare d'una « gens » non vuol dire assolutamente spiegarla; l'altro, che la connessione linguistica tra le parole caecus-caeculus-caecilius esiste non soltanto nella speculazione etimologica, ma anche nella lingua viva: una specie di serpente che in diverse lingue europee ha un nome connesso alla cecità (gr. ant. τυφλῖνος, fr. orvet, ted. Blindschleiche, ingl. blind-worm) in latino si chiamava *caecula* o *caecilia*<sup>2</sup>. Forse è anche da ricordare che Cacus — la cui connessione con Caeculus è ormai definitivamente provata<sup>3</sup> — e il cui nome è soltanto un'altra forma di *Caecus*, — è uno di quei mostri abitanti in caverne che secondo la fantasia antica avevano spesso un occhio solo<sup>4</sup>, mentre la parola *caecus* risale ad una radice le cui derivazioni nella maggior parte delle lingue indoeuropee significano: monocolo o guercio<sup>5</sup>.

Lasciando da parte gli argomenti in favore di una connessione primordiale fra la divinità gentilizia dei Cecili e gli occhi o la cecità, fatto sta che quando il mito di Ceculo ha preso quella forma nella quale ci è tramandato, la caratteristica di esser cieco o almeno — ciò che è significativo, — di aver qualche deficienza negli occhi<sup>6</sup> — era un attributo dell'eroe eponimo della « gens ».

<sup>1</sup> W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 1909, 453 sg.

<sup>2</sup> Ernout-Meillet, Dict. étym. ad v. *caecus*.

<sup>3</sup> F. Altheim, G. *Götter im alten Rom.*, 189 sg. e altrove; L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt 1933, 25 sgg.; K. Koch, *Der röm. Jupiter*, Frankfurt 1937, 21.

<sup>4</sup> I Ciclopi, Polifemo che è quasi il modello della rappresentazione virgiliana di Caco; v. Münzer, *Cacus der Rinderdieb*, Basel 1911, 31, 36, 40, 41, 47 ecc.

<sup>5</sup> A. Walde-J. Pokorny, *Vergl. Wörterb. der indogerm. Sprachen*. I, Leipzig-Berlin 1930, 328.

<sup>6</sup> « quia oculis minoribus fuit » Serv. Aen. VII, 678. « quod oculos exiguos haberet » Schol. Veron. Verg. Aen. VII. 68r

Il mito di Ceculo, fondatore di Praeneste, è raccontato da Servio, a proposito del relativo passo virgiliano, dallo scoliasta veronese dell'Eneide, che cita come fonti Catone e Varrone, e da Solino che si richiama a certi « libri Praenestini »<sup>1</sup>. Senza entrare in particolari<sup>2</sup> basta rilevare quanto segue: Ceculo è stato ritenuto figlio di Volcano sia per esser stato ritrovato « in foco » (schol. Veron.), « focus » (Verg.) « iuxta ignes fortuitos » (Solin.), « iuxta ignem » (Serv.), sia per esser stato generato da una scintilla che, fuggita dal focolare, « uterum percussit » di una donna (Serv.). Egli stesso si vantava di esser figlio di Volcano e quando non glielo vollero credere, provocò uno spaventoso incendio (Serv.).

Oltre la deficienza oculare e i rapporti con il fuoco — due momenti, del resto, che il mito pone espressamente in relazione tra loro, non tralasciando di rilevare che la causa della cecità parziale era stata il fuoco<sup>3</sup> — nel mito di Ceculo va rilevata ancora una circostanza: questo mito, come ha dimostrato L. Euing, rientra innegabilmente nella sfera di Vesta, il che risulta d'una parte da una stretta analogia tra esso e il mito della nascita di Servio Tullio generato, anche lui, dal focolare<sup>4</sup>, d'altra parte dalla circostanza che Ceculo fu ritrovato da vergini, sorelle, portatrici d'acqua come Rea Silvia sorpresa da Marte, o Tarpea, o le Vestali in genere<sup>5</sup>.

Tra i Romani nessuno sapeva più della connessione linguistica fra Caco e Ceculo, quando il mito di Caco assunse la sua più alta forma poetica nell'Eneide di Virgilio: forma poetica a cui qualche decennio fa la filologia voleva negare ogni valore mitico come se nell'antichità non fosse stata appunto la poesia la più perfetta forma d'espressione del mito. Tant'è vero che anche Caco — alla cui somiglianza con i mostri monocoli si è già accennato — figura nell'Eneide come figlio di Volcano; anzi, egli si serve delle

<sup>1</sup> Serv. Aen. VII. 678; Schol. Veron. Verg. Aen. VII. 681; Solin., 2, 9.

<sup>2</sup> L'esame delle varianti v. L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt a. M. 1933, 25 sgg.

<sup>3</sup> « quia oculis minoribus fuit: quam rem frequenter efficit fumus » Serv. I. c. - « quia parvulos ex igne habebat oculos », Mythogr. I. 84.

<sup>4</sup> L'interpretazione di questo mito nei quadri della religione di Vesta v. in Euing, op. cit. 29 sg. e passim.

<sup>5</sup> Op. cit., 31.

« arti paterne », gettando fiamma contro Ercole<sup>1</sup>. D'altra parte ci sono dei dati preziosi su una dea Caca la quale sarebbe stata sorella di Caco, venerata con culto anche nei tardi tempi storici<sup>2</sup>; e, ciò che importa il più, il culto di Caca è analogo al culto di Vesta, — come rileva Servio stesso — inquantochè anche in esso il fuoco perpetuo ha un'importanza centrale<sup>3</sup>.

Il risultato fondamentale di queste brevi ricerche è evidente: tutti e tre i motivi principali che figurano nella storia — storicamente almeno in parte impossibile — del salvataggio del Palladio per opera di Cecilio Metello — il fuoco, la cecità e la connessione con Vesta — si ritrovano nella mitologia della divinità gentilizia dei Cecili, sia sotto la forma di Ceculo, fondatore di Praeneste, sia sotto quella di Caco, mostro dell'Aventino.

Il presente studio non si è prefisso altro scopo che di rivelare questo stato di fatti dal quale poi si potrebbero tirare non poche conseguenze. Una fra le prime che, mentre gli studiosi della religione romana amano credere che nei tempi storici i romani avessero già perduto da molto il senso dei loro miti, ora vediamo sorgere, non prima del secolo secondo a. C. un mito che, — senza allacciarsi consapevolmente ai vecchi miti gentilizi dei Cecili, anzi, senza che alcuno si accorga della sua analogia con essi, — segue precisamente la stessa linea mitica ideale religiosa, semplicemente perchè i romani, oltre che speculare razionalmente e anche senza speculare razionalmente, vivevano ancora il mito. I rapporti tra fuoco, cecità e Vesta — rapporti che nessun romano, nè di quei tempi, nè dei tempi precedenti avrebbe saputo spiegare, perchè un conto è essere religiosi e un altro conto esser studiosi della religione — erano per loro ancora sempre evidenti e fondati in una data forma mitica.

Qui non è il caso di tentare un'interpretazione: questa deve

<sup>1</sup> Verg. Aen. VIII. 198-199.

<sup>2</sup> Così anche Lact. *inst.* I, 20, 36: « colitur et Caca.... divinitatem consecuta quia prodidit fratrem ».

<sup>3</sup> « unde etiam sacellum meruit, in quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur ». Serv. Aen. VIII. 190. - Quest'è la lezione del codice Floriacense e sembra sia la genuina: gli altri codici dicono: « in quo ei per virgines Vestae sacrificabatur »: lezione su cui si basa Mythogr. 2, 153 e 3, 13, 1. Comunque i rapporti con Vesta sono evidenti. V. Buing, 26.

essere fondata su un materiale molto più vasto di quello contenuto nel racconto delle gesta di Cecilio Metello.

Piuttosto c'è un altro momento a cui si vuole accennare. A Cecilio Metello si permette di adoperare un carro; ora l'uso del carro era combattuto dai repubblicani appunto perchè considerato come una sopravvivenza dell'epoca della monarchia divinizzata<sup>1</sup>. Con questo privilegio la figura leggendaria di Cecilio Metello acquista il carattere di principe. D'altra parte si sa che Ceculo, fondatore di Palestrina, era secondo la leggenda, principe sovrano della sua città. E ciò che colpisce di più: una variante del mito di Caco definisce questo mostro come principe dell'Aventino<sup>2</sup>.

Fin qui il parallelo. Ma ora c'è da rilevare un contrasto quanto mai significativo. Caco il mostro, principe dell'Aventino, è nemico di Ercole, ma nemico ugualmente di Evandro, principe del Palatino. Basti ricordare di sfuggita il noto antagonismo eterno fra Palatino e Aventino nel mito e nella storia di Roma: a cominciare dal mito della fondazione, quando Romolo aspetta l'augurio sul Palatino, Remo sull'Aventino o dal fatto storico che Roma sorse, quando la tribù incineratrice (latina) s'insediò sul Palatino, e la tribù inumatrice (sabina) sull'Aventino. Il pensiero romano, aristocratico, spirituale s'incorpora sempre nel Palatino, il pensiero contrastante, « italico », democratico, tellurico sempre nell'Aventino. Ercole, principio per eccellenza luminoso, è ospite del Palatino e vince il mostro dell'Aventino, caratterizzato da Virgilio addirittura come infernale.

In forma diversa la stessa storia si ripete con Ceculo. Anche il fondatore di Palestrina ha delle caratteristiche degne di attenzione: fonda la sua città « collecta multitudo », cioè con una turba promiscua, è cieco e fa degli scherzi demoniaci con il fuoco. Ed ecco che lo vediamo, in Virgilio, venire anche lui, con gli altri italici, contro Enea (alleato di Evandro) capostipite di tutta la romanità. Come Ercole ha vinto Caco, Enea vincerà Ceculo.

La funzione storica di Roma basata sempre su degli elementi

<sup>1</sup> Mommsen, *R. Staatsr.* I<sup>3</sup> 396.

<sup>2</sup> Solin, I, 8 e cfr. Dion. Hal. I. 42. Anche Virgilio parla dell'« ingens regia Caci » e Fr. Münzer, op. cit. 32/28 e 36/30 s'accorge del parallelismo fra le descrizioni virgiliane di reggie e l'antro di Caco. Cfr. ancora F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, 44 8g.

«italici», tellurici, democratici (si pensi all'asilo di Romolo), che essa vince, facendoli suoi e mettendoli al servizio della sua idea, si manifesta in modo evidente nel fatto che la figura demoniaca di Caco-Ceculo, divinità d'una *gens* plebea oriunda da una città italica, riappare ora nel mito di Cecilio Metello che, console romano, pontefice massimo, salva con il palladio l'eterna salute dell'impero.

*Roma, dicembre 1938.*

ANGELO BRELICH

## URNA INSCRITTA DEL MUSEO DELLE TERME

Nel Museo Nazionale delle Terme di Roma si conserva un vaso di terra cotta, che presenta una singolarità davvero eccezionale: esso reca, al suo interno, una iscrizione latina.

Completamente ignote sono le circostanze e il luogo del ritrovamento di questo oggetto, poichè esso proviene dal commercio antiquario. Acquistato dal prof. Ludwig Pollak da un antiquario, fu donato al Museo delle Terme dietro istanza di S. E. Roberto Paribeni<sup>1</sup>. Notizie più precise non mi è riuscito raccogliere.

Il vaso, che, pur differendo alquanto nella forma<sup>2</sup> dalle comuni urne cinerarie, non lascia dubbi circa il suo impiego ad usi funerari, misura cm. 14,5 di altezza e cm. 16,5 di diametro all'orlo. L'orlo è piuttosto largo e piatto, adatto a ricevere il coperchio: il colore della terra cotta rosso vivo. Mi sembra che l'insolito eccessivo sviluppo in larghezza si possa facilmente spiegare con l'età tarda cui appartiene quest'urna cineraria.

Affidatami dal prof. Vincenzo Federici la lettura e la illustrazione dell'iscrizione apposta alla parete interna dell'urna, non ho tardato ad accorgermi del vero carattere del suo contenuto: essa appartiene alla classe di quelle pratiche magiche, assai frequenti presso gli antichi, chiamate *defixiones*.

Le maggiori difficoltà nella lettura dell'iscrizione sono state causate dal fatto che l'eccesso di sostanza colorante o inchiostro che fosse, aderente al pennelletto col quale si tracciò l'iscrizione, ha provocato la deformazione e il riempimento di alcune delle lettere, mentre di altre, eseguite con difetto di liquido colorante,

<sup>1</sup> Il prof. Pollak mi ha gentilmente comunicato che egli acquistò, molti anni fa, l'urna dall'antiquario romano Pacifico Canali (ormai da tempo defunto), il quale teneva esclusivamente materiale proveniente da Roma o dall'agro romano.

<sup>2</sup> V. Tav. I A.

non rimane che una languida traccia. Nella trascrizione del testo ho procurato di distinguere quelle lettere, che, ad un esame superficiale dello scritto, non si leggono, ponendole in carattere corsivo.

Ecco la trascrizione della *defixio*, a cui faccio seguire il testo della medesima in latino corretto e provvisto dei segni d'interpunzione.

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 1. deprecor uos sancti angeli                 | 7. teneatur <sup>(b)</sup> ardeat |
| 2. ut quomodo ec anima intus in-              | 8. destabescat usque              |
| 3. clusa tenetur et angustiatur               | 9. ad infernum semper             |
| 4. et non uede neque lumine ne <sup>(a)</sup> | 10. ducite collecticium           |
| aliquem                                       | 11. quem peperet                  |
| 5. refrigerium non abet sic ut anima          | 12. agnella                       |
| 6. mentes corpos collecticii quem             |                                   |
| peperet agnella                               |                                   |

*Deprecor vos, sancti Angeli, ut, quomodo haec anima intus inclusa tenetur et angustatur et non videt neque lumen neque aliquod refrigerium habet, sic ut anima, mens, corpus Collecticii, quem peperit Agnella, teneatur, ardeat, destabescat: usque ad infernum semper ducite Collecticium, quem peperit Agnella!*

Ci troviamo dunque di fronte ad una imprecazione: e, ad un esame attento di alcuni termini, impiegati in essa, non sarà difficile convincersi che si tratta di una *defixio* uscita da una setta gnostica e precisamente dalla setta gnostica dei Sethiani.

La formula infatti, con cui ha inizio l'imprecazione, è quella che ne tradisce la provenienza: poniamola a confronto con le altre *defixiones*, pervenuteci, appartenenti alla setta predetta e rimarrà dimostrato quanto ho affermato.

L'imprecante raccomanda il suo nemico Collecticio alla potenza malefica dei *sancti Angeli*; ad essi egli rivolge la sua invocazione.

Ora, se in altre lamine plumbee di carattere gnostico-sethiano, rinvenute a Roma entro olle cinerarie<sup>1</sup>, troviamo invocati gli

(a) Forse per *neque*.

(b) La *n* corretta da precedente *m* non finita.

<sup>1</sup> Nel 1850 furono rinvenute nella vigna Marini, sulla Via Appia, circa una sessantina di lamine plumbee entro le olle cinerarie di un colombario: una delle lamine fu edita subito dal De Rossi (*Lamina plumbea della classe ben nota delle imprecatorie e magiche*, in *Bullettino dell'Istituto di corrispondenza*

ἄγιοι ἄγγελοι<sup>1</sup>, in alcune di esse viene usata proprio la formula ἔξορκίζω ὑμᾶς ἄγιοι ἄγγελοι<sup>2</sup>, di cui la nostra non è, evidentemente, che la traduzione<sup>3</sup>.

Quali esseri si intendeva invocare, in queste imprecazioni, con l'espressione *sancti angeli*? Sono essi da identificarsi con i demoni? Dirò subito che con i demoni, intesa questa parola nel significato che noi ora le attribuiamo, non sono da identificarsi.

È necessario invece tener presente, per spiegare la cosa, che in queste sette a carattere sincretistico, quali sono quelle gnostiche, come non si trova alcuna distinzione tra dèi celesti ed inferi, così non vengono neppure distinti gli angeli buoni da quelli malvagi; di modo che spesso non si potrebbe definire se si tratti di spiriti celesti o infernali<sup>4</sup>. Bisogna inoltre considerare che nessuno di questi spiriti era ritenuto di sua natura cattivo, ma che, per volontà degli imprecatori, poteva venire forzato a nuocere al corpo e alla vita degli uomini<sup>5</sup>.

Nella nostra imprecazione si raccomanda a questi spiriti l'imprecato *Collecticio*, perchè venga tormentato e, in fine, da essi condotto nell'inferno.

Le altre formule, pur non avendo uno specifico carattere gnostico-sethiano, trovano tuttavia riscontro in altre *defixiones* la-

*archeologica*, 1880, p. 6-9); furono poi pubblicate tutte dal Wuensch (*Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, Teubner, 1898) e di nuovo dall'Audollent (*Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, Luteciae Parisiorum, Fontemoing, MDCCCIV).

<sup>1</sup> Audollent, *Defixionum tabellae cit.*, Indices, IV B, p. 467.

<sup>2</sup> V. ad es. la *defixio* edita dal Wuensch (*Di un'antica lastra di piombo inscritta conservata nel magazzino archeologico comunale di Roma*, in *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, XXV, 1897, p. 103-109, tav. VII).

<sup>3</sup> Ho detto traduzione perchè se, in generale, come ritiene l'Audollent (*Defixionum tabellae cit.*, prooemium, p. XLI sg.), l'uso e perciò anche le formule delle *defixiones* provengono dalla Grecia, in particolare, nella setta gnostica dei Sethiani di carattere orientale, aveva assoluta prevalenza la lingua greca, come lo dimostra il numero esiguo delle imprecazioni latine uscite da quella setta (cfr. Audollent, op. cit., p. CIX).

<sup>4</sup> R. Wuensch, *Corpus Inscriptionum Atticarum. Appendix continens defixionum tabellas in attica regione repertas*, Berlin, G. Reimer, 1897, praef., p. XX sgg.; Wuensch, *Sethianische cit.*, p. 96; Audollent, *Defixionum tabellae*, p. LX, LXIII, LXV.

<sup>5</sup> Wuensch, *Sethianische cit.*, p. 96.

tine. Il medesimo concetto, per cui l'imprecante desidera al suo nemico i medesimi mali e le medesime pene, che soffre l'anima del morto, nel cui sepolcro è deposta la tabella imprecatoria, viene espresso con altri termini, ma con identico significato in una imprecazione latina antierotica di età classica, pubblicata dal De Rossi<sup>1</sup>. Così questa si esprime: « Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui nec sermonare potest, seic Rhodine apud M. Licinium Faustum mortua sit nec loqui nec sermonare possit etc. ».

L'odio dell'imprecante verso *Collecticio* si traduce in espressioni, quali *teneatur*, *ardeat*, *detabescat*, che sono di uso frequente nelle formule devotorie<sup>2</sup>.

Non deve poi destare alcuna meraviglia che al nome dell'imprecato *Collecticio* sia fatto seguire quello della madre di lui; poichè, tanto presso gli orientali, quanto presso gli occidentali<sup>3</sup>, era di uso normale nelle *defixiones* identificare il nemico col suo nome esatto, seguito da quello della madre, perchè gli spiriti, che gli dovevano nuocere, non fossero tratti in inganno. È ovvio infatti che si possa dubitare da quale padre uno sia nato, ma non mai da quale madre. Una volta ricordata la madre, la persona rimane inequivocabilmente identificata<sup>4</sup>.

Colui, che, nella nostra *defixio*, viene imprecato, porta il nome di *Collecticius*, e la madre di lui si chiama Agnella. Questi nomi hanno una strana somiglianza con quelli che troviamo in un'altra tabella imprecatoria sethiana ove si impreca contro il mugnaio Preseticius, figlio di Asella<sup>5</sup>. Abbiamo la medesima desinenza nei due nomi maschili, mentre in ambedue i femminili c'è il ricordo di un animale. A questi si aggiunga un *Γρηγόριος* ὄς

<sup>1</sup> Lamina di piombo con imprecazioni antierotiche, in *Bullettino dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, 1852, p. 20-25; v. anche Audollent, op. cit., n. 139, p. 196 sgg.

<sup>2</sup> Wuensch, *Corpus Inscript. Attic. cit.*, praef., p. XXX; Audollent, op. cit., p. LVIII e Indices, VI, p. 479 sgg.

<sup>3</sup> Il Leclercq (Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1907 e sgg., t. I, 2 (1907), art. Amulettes, col. 1800) ritiene che quest'uso sia di origine egiziana.

<sup>4</sup> Audollent, op. cit., p. LI-LII.

<sup>5</sup> De Rossi, *Lamina plumbea della classe ben nota delle imprecatorie e magiche*, in *Bullettino dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, 1880, p. 6-9.

και Ἀσέλλος ὁ υἱὸς Ἀσέλλας di altre *defixiones* sethiane<sup>1</sup>, e un Praeiecticius di una iscrizione cristiana<sup>2</sup>. Gli esempi citati sono tutti di provenienza romana. È lecito quindi ritenere che questi *cognomina* o *signa* (soprannomi) che fossero, dovettero essere di uso comune a Roma negli strati più umili della popolazione, dai quali ci provengono generalmente le *defixiones*. Questo ci indurrebbe a formulare l'ipotesi che Roma sia la patria, d'altronde sconosciuta, della nostra urna.

Già l'Andollent aveva notato<sup>3</sup> che le *defixiones* dovevano essere scritte non dall'interessato ma da persone esperte nell'arte magica, le quali potevano disporre di veri formulari scritti<sup>4</sup>, come c'indurrebbe a credere il ripetersi di formule identiche e la somiglianza sorprendente fra molte di queste imprecazioni. Infatti si dovevano rigorosamente osservare i precetti, secondo cui si confidava di obbligare gli dèi e i nemici, e naturalmente non tutti erano atti a simile opera; d'altra parte sarebbe stato alquanto difficile trovare in persone di umile condizione, che nella maggioranza non sapevano neppure scrivere, la capacità di confezionare queste *tabellae*, talora assai complicate con figure, simboli strani e parole sconosciute. La persona stessa, che riceveva l'incarico di preparare la *defixio*, pensava poi ad occultare la medesima in un sepolcro, di preferenza quello di un uomo perito di morte violenta o immatura<sup>5</sup>, e, non di rado, al momento della sepoltura. Ora, nel caso nostro, in cui l'iscrizione dovette essere apposta sicuramente prima della deposizione delle ceneri nell'urna, chi altri, mi sembra, poteva trovarsi nella condizione favorevole a fare questo, se non una delle persone cui era deferita la cura dei riti funebri o la custodia dei colombari? Comunque è da tenere presente che nel testo della nostra imprecazione non fanno difetto gli errori; non mancano infatti, accanto alla forma volgare di alcuni vocaboli, i pleonasmii e i mutamenti di vocale<sup>6</sup>.

Una particolarità degna di rilievo offre la nostra imprecazione

<sup>1</sup> Andollent, op. cit., n. 165, p. 228 sgg.; n. 166, p. 230; n. 168 b, p. 233.

<sup>2</sup> Nuovo *Bullettino di Archeologia Cristiana*, 1915, p. 107.

<sup>3</sup> Andollent, op. cit., p. XLIV sg.; p. CXV sg.

<sup>4</sup> Ivi, p. XLV.

<sup>5</sup> Ivi, p. CXII.

<sup>6</sup> Per la lingua popolare usata in queste imprecatorie cf. Andollent, op. cit., p. CXXVII sg.

per la materia sulla quale è scritta, perchè rarissimi sono gli esempi conosciuti di *defixiones* scritte o incise su fittili<sup>1</sup>. La terra cotta infatti è, in generale, materia assai poco adatta per le pratiche magiche, per le quali si richiedono invece le pietre o i metalli (il piombo, di preferenza, nelle *defixiones*), che si credeva possedessero già in sè una certa virtù magica<sup>2</sup>.

Ma veniamo ora alla questione che più ci interessa, cioè quella dell'età, cui si deve attribuire la *defixio*. Un elemento di prim'ordine, per la soluzione della questione, è, senza dubbio, l'esame paleografico dell'iscrizione. Premetto perciò un rapido esame della forma e del *ductus* delle singole lettere; istituirò quindi gli opportuni raffronti, indispensabili per una, sia pure approssimativa, determinazione cronologica.

Il testo dell'iscrizione è diviso in due colonne<sup>3</sup>, non regolari però, chè l'ultimo rigo della prima colonna viene prolungato fin sotto la seconda. Le lettere furono tracciate probabilmente con un pennelletto sottile intinto in una sostanza colorante, composta di nero fumo in sospensione in una soluzione gommosa. I righe seguono il senso della circonferenza; la fronte delle colonne è rivolta verso il fondo dell'urna.

L'iscrizione ci offre, paleograficamente, un bellissimo esempio di scrittura minuscola corsiva, già pienamente formata<sup>4</sup>: scrittura piuttosto rozza non solo per l'imperizia dello scrittore, ma ben più per la qualità della materia scrittoria e dello strumento adoperato per scrivere. Le lettere, oltre che di posizione, si possono ritenere anche tutte di forma minuscola.

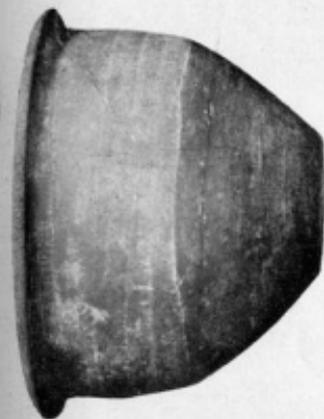
<sup>1</sup> Audollent, op. cit., n. 103, p. 155; n. 136 (il cosiddetto vaso di Duenos), p. 193; n. 137, p. 194.

<sup>2</sup> Cabrol, *Dictionnaire cit.*, t. I, 2 (1907), art. Amulettes, col. 1800.

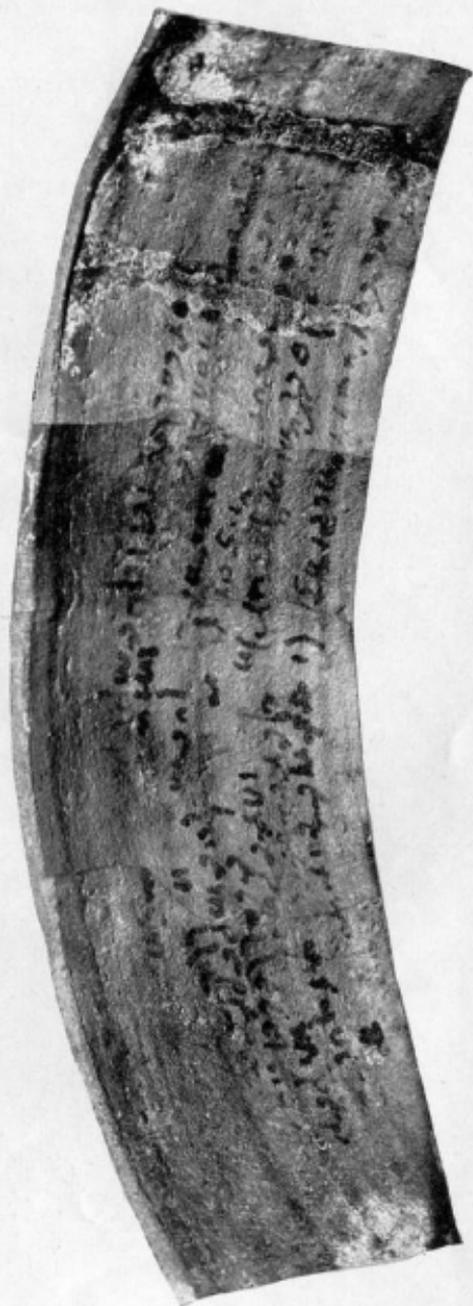
<sup>3</sup> La divisione in duplice colonna si può spiegare facilmente con ragioni di comodità per chi, dovendo scrivere nell'interno dell'urna, si trovava in posizione forzatamente disagiata; non è però da escludersi del tutto una influenza della divisione in doppia colonna frequente nelle tabelle plumbee settiane e della forma di dittico, che hanno altre *defixiones* (cf. Audollent, op. cit., n. 139, p. 196 sg.).

<sup>4</sup> Si veda la Tav. I B. La riproduzione non è priva di difetti per le particolari difficoltà che presentava la fotografia della superficie interna e fortemente curva del vaso. Per maggiore comodità ho dato nella Tav. II la riproduzione a disegno dell'alfabeto dell'iscrizione.

La *a* ha la forma corsiva aperta: essa non lega quasi mai con la lettera precedente, assai spesso invece con la seguente, ed allora abbandona la posizione normale e si solleva sul rigo: così abbiamo le legature *ai* (*anima intus*: r. 2), *an* (*sancti, angeli*: r. 1), *at* (*teneatur*: r. 7; ove la *a* lega con il tratto verticale, non con quello orizzontale della *t*). La *b* minuscola con occhiello a destra. La *c* di grande dimensione eseguita in uno oppure in due tempi, e, in quest'ultimo caso, mostra in alto, a sinistra, l'uncino (*ec*: r. 2); lega preferibilmente a sinistra, una sola volta a destra (*sancti*: r. 1). La *d* ha forma diritta; però l'asta mostra una leggiera tendenza a incurvarsi (*quomodo*: r. 2). La *e* di forma minuscola, derivata dall'onciale, con la parte superiore poco sviluppata: viene eseguita in due o tre tempi: si traccia dapprima, cominciando dal basso, una specie di *c* a cui si sovrappone il tratto superiore; lega qualche volta a destra per mezzo del tratto mediano, mai a sinistra; caratteristico il nesso *et* nella particella copulativa: il tratto mediano della *e* si abbassa e, dopo avere formato una curva, risale e termina sormontato da una lineetta orizzontale. La *f* è di forma minuscola eseguita in due tempi: l'asta, cortissima, non discende sotto il rigo. La *g* ha la caratteristica forma minuscola, con la parte inferiore a guisa di 3, sormontato da lineetta: non è collegata nè a destra nè a sinistra. La *i*, quando si trova all'inizio di parola, è allungata e si innalza sopra il rigo. La *l* è la lettera più caratteristica della nostra iscrizione eseguita in un tempo solo, l'angolo, formato dall'incontro del tratto orizzontale con l'asta verticale, tende a scomparire lasciando il posto a una curva, a volte appena accennata (*angeli*: r. 1): il tratto orizzontale, divenuto obliquo, si abbassa sotto il rigo. Nella *m* e nella *n* rispettivamente il terzo e il secondo tratto hanno talvolta curve fortemente accentuate (*quem*: r. 11; *infernum*: r. 9). Per la *o* di posizione minuscola non c'è nulla da notare se non che può essere eseguita in due tempi. La *p* viene eseguita in due tempi, con l'asta, che, al suo estremo inferiore, tende a incurvarsi verso destra (*semper*: r. 9). La *q* con occhiello chiuso e l'asta che può essere diritta (*quem*: r. 6) oppure con l'estremità incurvata a destra (*quem*: r. 11). La *r* eseguita in un tempo solo. La *s*, anch'essa tratteggiata in un unico tempo, con occhiello più o meno sviluppato. La *t* eseguita in due tempi con



A) ESTERNO DELL'URNA



B) ISCRIZIONE NELL'INTERNO DELL'URNA

## ALFABETO

u w x b (z) d d t t r r 3 5 5 i l l m  
 m m n n o o p p q q r r r r t t t u u u

## LEGATURE

y (ai) yu (an) yr (at) yr (ar) et (ct) r (cc) r (cc) fm (em)  
 tn (en) tr (et) tu (ea) tu (er) tp (ep) rru (ira) rru (stata)

la lineetta orizzontale ondulata, oppure anche, sembra, in un tempo solo (ardeat: r. 7). La u tratteggiata in due tempi, con i due tratti, di cui il secondo con la curva finale a destra appena accennata, in basso uniti oppure disgiunti; od anche in un solo tempo con forma rotonda (aliquem: r. 4).

Abbastanza numerosi sono i legamenti, specialmente della e con lettera seguente; nè manca qualche legamento di uso insolito (ai: anima intus: r. 2)<sup>1</sup>.

Vediamo ora di stabilire qualche confronto. Gli ostraka latini di Cartagine, dell'anno 373, ci offrono un saggio di scrittura minuscola corsiva assai meno formata della nostra<sup>2</sup>. Invece la già ricordata tabella plumbea, pubblicata dal De Rossi<sup>3</sup> presenta una scrittura, che, se è dissimile dalla nostra nell'aspetto generale e per i numerosissimi legamenti, favoriti dallo strumento con cui si incise l'iscrizione, mostra tuttavia molta somiglianza nella forma delle singole lettere. Dove però si riscontra una affinità veramente sorprendente con la nostra scrittura, sia nell'aspetto generale come nella forma e nel ductus delle lettere è nei documenti recentemente scoperti a Tebessa e pubblicati dall'Albertini<sup>4</sup>. Sono, questi, atti privati scritti, forse col pennello, su tavolette di legno. Si veda il facsimile dell'atto di vendita dell'11 maggio 494<sup>5</sup> e lo si confronti con la nostra iscrizione: si noterà subito come, nelle due scritture, la forma di tutte le lettere, compresa anche la l, che è pur così caratteristica, si possa definire identica.

Ma questa grande somiglianza tra le due scritture non esclude tuttavia la possibilità che la nostra iscrizione sia anteriore agli atti di Tebessa, o, eventualmente, anche posteriore. Ora, sino a quale limite massimo di tempo si può ritenere si sia protratto l'uso di quelle pratiche magiche chiamate *defixiones*, di cui la

<sup>1</sup> Si vedano le legature riprodotte nella Tav. II.

<sup>2</sup> Cagnat et Merlin, *Ostraka latins de Carthage*, in *Journal des Savants*, 1911, p. 514-523: si vedano ivi le riproduzioni a disegno di alcuni degli ostraka.

<sup>3</sup> *Bullett. dell'Institut. di corrisp. arch.*, 1880, p. 6-9: si veda il facsimile della lamina in Federici, *La scrittura delle cancellerie Italiane dal secolo XII al XVII*, Sansaini, Roma, MDCCCXXXIII, tav. VI, assai più fedele di quello che ci dà il Wuensch (*Sethianische cit.*, p. 6).

<sup>4</sup> E. Albertini, *Actes de vente du V<sup>e</sup> siècle, trouvés dans la région de Tébéssa (Algérie)*, in *Journal des Savants*, 1930, p. 23-30.

<sup>5</sup> Ivi, pl. I.

nostra urna cineraria ci ha conservato, nel suo interno, un bel-  
l'esempio?

Non abbiamo notizie sicure per rispondere con esattezza a questa domanda. Il Wuensch<sup>1</sup> vorrebbe far giungere l'uso delle *defixiones* sino al 549, anno in cui il re Totila avrebbe tenuto l'ultimo spettacolo di corse nel Circo Massimo a Roma; con l'ultimo auriga, avrebbe cessato di aver vita anche la *defixio*. Ma, pur ammettendo, non senza grandi riserve, che presso gli aurighi continuassero a godere favore le imprecazioni sino ad un'età così tarda, la nostra *defixio* non ha tuttavia alcuna apparenza di essere stata scagliata contro un competitore nelle corse del Circo.

È necessario piuttosto notare che la nostra imprecazione non ci rappresenta una semplice manifestazione di superstizione popolare. Infatti, l'urna cineraria, entro la quale essa è contenuta, se, da un lato, è testimone della pratica di un rito funebre (l'incinerazione) già nel V secolo caduto in desuetudine<sup>2</sup>, d'altro lato è un indice sicuro del fiorire di sette eretiche, fuori delle quali questo rito più non era praticato. Nel tempo dunque in cui fu scritta la *defixio*, doveva essere ancora fiorente la setta gnostica dei Sethiani. D'altra parte non dobbiamo dimenticare che a S. Epifanio, che, nel IV secolo, confuta gli errori delle sette gnostiche, si deve l'ultima testimonianza storica dell'esistenza di quelle sette<sup>3</sup>. A questo si aggiunga che le *defixiones* più tarde, sinora pervenuteci, appartenenti alla setta gnostica dei Sethiani, sono della fine del secolo IV o degli inizi del V. Non abbiamo quindi alcuna seria ragione, che ci consenta di scendere, per la datazione del nostro documento, oltre il sec. V.

Concludendo dunque, mi sembra che si possa, con molta probabilità, ritenere che la nostra *defixio*, scritta entro l'urna cineraria, sia stata prodotta a Roma, in seno alla setta gnostica dei Sethiani, non posteriormente al V secolo.

GIOVANNI MUZZIOLI

<sup>1</sup> *Sethianische* cit., p. 116 sg.

<sup>2</sup> Cfr. H. Leclercq, in Cabrol, *Dictionnaire* cit., t. VII, 1 (1926), art. Incineration, col. 505.

<sup>3</sup> Cfr. O. Marucchi, *L'ipogeo sepolcrale di Trebio Giusto*, in *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, 1911, p. 214; cfr. anche Wuensch, *Sethianische* cit., p. 116.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Un nuovo libro sui Yezidi

R. LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr. Avec seize planches en phototypie* [Mémoires de l'Institut Français de Damas, tome V], Beyrouth 1938.

Ogni studio sui Yezidi con nuove notizie, raccolte sul posto da qualche studioso ben preparato, sarà bene accolto da tutti coloro che si sono occupati dei molti problemi che restano ancora da risolvere in questo campo di ricerche. Tanto migliore accoglienza dobbiamo fare al presente libro di R. Lescot, perchè egli vi si è proposto di tener conto nello studio del yezidismo moderno soltanto di quelle osservazioni che è stato in condizione di raccogliere personalmente e di quelle testimonianze delle quali è stato in grado di verificare l'esattezza lui stesso, preferendo magari omettere alcuni particolari indubbiamente veritieri, piuttosto che abbandonarsi a deduzioni e induzioni basate sopra notizie inesatte, atte ad ingannare lo studioso. Con ciò però non vorrei aver affermato che il Lescot dappertutto non ci riferisca che semplici fatti da lui stesso osservati e controllabili da parte di altri: no, nel suo libro egli ci fornisce molte sue deduzioni, comunicazioni di notizie spesso incontrollabili ed inverificabili, teorie e così via, le quali vanno prese naturalmente per quel che valgono. Non poche pagine anzi del libro si basano quasi interamente su notizie dedotte da altri libri e su teorie ed ipotesi emesse e proposte da altri studiosi. Citeremo per ora soltanto un esempio: la sua affermazione che i Yezidi in origine erano di religione islamica e che sono una derivazione della 'Adawiyyah, la quale riconosceva per capostipite e fondatore Šeyh 'Adī è un'ipotesi emessa da alcuni studiosi orientali e ripresa da M. Guidi e dal Lescot stesso. Comunque, il Lescot ha studiato, ben preparatosi prima su quanto è stato già pubblicato sui Yezidi, parecchi lati molto interessanti di questi cosiddetti Adoratori del Diavolo, sul posto, superando non poche difficoltà, delle quali quella che più intral-

cia le ricerche è che i componenti la setta sono di una incredibile pesantezza di spirito ed interrogati spesso non comprendono affatto o male le questioni loro poste e vi rispondono senza precisione ed esattezza, tanto più che in realtà hanno solo una conoscenza molto imperfetta della loro stessa religione, pp. 6-7. I Yezidi si occupano ben poco dei problemi trascendenti la vita quotidiana. Va aggiunta qui ancora un'altra circostanza, non accennata dall'autore. Gli informatori, quando si tratti di persone non del tutto ignoranti e che abbiano avuto già in precedenza contatti con Europei, sanno come *dover* rispondere alle domande loro poste, cioè sanno quale sarà la risposta più gradita all'investigatore e perciò gli rispondono in questo senso. Spesso inoltre nelle risposte essi riecheggiano osservazioni fatte in loro presenza da qualche investigatore precedente, cosicchè accade talvolta che uno studioso si senta dare una risposta molto erudita, che non può esser assolutamente il frutto della rozza mente della persona interrogata, ma è in realtà qualche spiegazione fornita dalla scienza europea. Tutte le notizie dunque date dagli informatori indigeni vanno controllate rigorosamente.

Il Lescot ha fatto la sua inchiesta, come egli chiama il suo studio, sul posto, su due nuclei di Yezidi, dei quali uno, quello della Siria, è di scarsa importanza, perchè piccolo e già, si può dire, ai suoi estremi, islamizzato sempre più e sempre più assorbito dalla popolazione tra la quale vive, mentre l'altro è ancora ben vegeto e prospero, intendo parlare di quello del Ğebel Singār. Di quest'ultimo egli ha potuto osservare da vicino i rifugiati nella Siria, nell'alta Ğezīreh, nel 1936. Durante il mese d'aprile di quest'anno egli entrò in contatto coi Yezidi che allora, dopo varcato il confine iracheno, accampavano al di qua, in territorio sotto mandato francese. Il Lescot non visitò dunque il Singār stesso. Nel mese di novembre dello stesso anno egli abitò per tre settimane ad 'Azāz tra i Yezidi del Ğebel Sim'ān nella Siria settentrionale vicino ad Aleppo, p. 7. È rimasto fuori delle ricerche dell'autore il gruppo più importante, quello dello Şeyhān presso Mossul, gruppo che ha fornito la stragrande maggioranza delle notizie e delle informazioni finora a disposizione degli studiosi occidentali. Sarebbe un errore quindi attribuire senz'altro a *tutti* i Yezidi, al yezidismo in genere, le notizie che ora ci fornisce il Lescot.

Il primo capitolo del libro tratta della religione dei Yezidi ed è in parte di contenuto congetturale, specie nella prima sua parte

che verte sulle origini della loro religione. Il Lescot segue in questo Aḥmad Taymūr, 'Abbās al-'Azzāwī e M. Guidi, i quali ritengono, quantunque in modo diverso tra loro, che il yezidismo sia stato in origine una setta religiosa islamica, una eresia musulmana, sebbene questo sistema religioso non presenti ora presso che nessuna analogia coll'Islām. Il Lescot afferma che questa è la soluzione *definitiva* del problema, soluzione paradossale, come egli dice, p. 19. All'origine del yezidismo starebbe un *guluww* proommiade, che tra gli anni 1130 e 1160 sarebbe stato sospinto dalla predicazione del mistico 'Adī verso il misticismo. La confraternita fondata da questo santo ebbe vita rigogliosa e si diffuse in varie regioni, per dividersi poi in due rami, dei quali uno rimase ortodosso islamico, l'altro invece sempre più degenerò, dimenticò i precetti del sunnismo e formò in progresso di tempo il yezidismo. Devo subito qui osservare che questa teoria sulle origini dei Yezidi, che chiamerò la teoria Guidi-Lescot, quantunque gli autori di essa siano in realtà i due surricordati studiosi musulmani e il Guidi e il Lescot non abbiano fatto altro che elaborarla, quantunque il Guidi tra i due ne abbia proposta una forma più accettabile e il Lescot sostenga alcune cose che il Guidi aveva già respinte come impossibili, nel che io vado d'accordo pienamente col Guidi, devo dunque qui subito osservare che tale teoria è affatto insostenibile, perchè dà di cozzo contro una notizia, che noi non abbiamo nessun motivo di non ritenere esatta, di Barhebreo, in parte confermata dallo *Šaraf-nameh* e da una tradizione yezidica riportata dal Lescot alla p. 205. Barhebreo ci racconta che dei Manichei — egli intende dire dei dualisti, dunque adoratori del cattivo principio — sarebbero venuti in Siria e vi si sarebbero installati. Questi Manichei sono senza dubbio i *nostri* Yezidi, come deve ammettere anche il Lescot, sebbene a denti stretti (*semble effectivement*, p. 205), il quale ritiene che lo stabilimento loro in Siria sia avvenuto attorno all'anno 1200. Siccome questi Yezidi erano, come attesta Barhebreo, manichei, ossia già allora i cosiddetti Adoratori del Diavolo, non è possibile che essi siano divenuti tali soltanto più tardi, per degenerazione della 'Adawiyyah. In altre parole: i *nostri* Yezidi sono anteriori senza dubbio all'Adawiyyah. Quindi, già qualche anno fa parlando del libro del 'Azzāwī e tenendo d'occhio la teoria del Guidi, ho affermato che i rapporti tra i seguaci di 'Adī e i *nostri* Yezidi non possono essere che rapporti puramente marginali e non veramente dottrinali. In altre parole, secondo me va

affermato che la dottrina yezidica in tutto ciò che ha di caratteristico ed originale, e segnatamente nella cosiddetta adorazione del diavolo — in questo ho dalla mia parte anche il Guidi — non deriva dalla 'Adawiyah. I Yezidi, su per giù come sono ancora al giorno d'oggi, esistevano già prima del santo 'Adī e sono entrati con lui e coi suoi seguaci in rapporti soltanto del tutto esterni, senza che il nucleo distintivo della loro religione ne fosse modificato. Il passo di Barhebreo distrugge dunque, secondo me, tutte le deduzioni dei quattro studiosi già più volte menzionati. Ma su quest'argomento dovrò ritornare naturalmente altrove con ben maggiore ampiezza.

Il Lescot ha raccolto molte notizie su 'Adī e ne discute le idee religiose, rilevando segnatamente che il santo sostiene, del tutto ortodossamente, che è stato Dio a creare il male e Satana, e quindi concludendo che, se la dottrina yezidica contiene elementi dualisti — possiamo assicurare il nostro studioso che questo non è punto il caso —, essa non li deve alla scuola del santo suddetto, p. 26, n. 2. A p. 28 il Lescot osserva che la dottrina del santo non ha esercitato nessuna azione sulla genesi del dogma yezidico, e che la sua celebrità è dovuta soltanto alle sue mortificazioni, ai suoi digiuni e ai suoi miracoli, p. 29. Però i *faqīr* yezidici sarebbero l'ultimo vestigio della confraternita del santo siriano, p. 29, ed inoltre egli disprezzava, come i mistici in genere, la preghiera, ciò che fanno, come è noto, altresì i Yezidi, p. 27.

Qui giova ricordare che il nostro autore, mentre rileva anche le più piccole congruenze di cose yezidiche e della confraternita del santo siriano, non vede o non vuol vedere le molte similitudini tra pratiche e dottrine dei Yezidi e del cristianesimo. Anzi, nella foga del lavoro, egli addirittura si basa su cose yezidiche per affermare presso l' 'Adawiyah l'esistenza di cose corrispondenti. Noi non sappiamo affatto per quanti giorni dovessero digiunare i membri della confraternita or ora menzionata, ma il Lescot crede di poter affermare che digiunavano lo stesso numero di giorni che digiunano i *faqīr* yezidici, p. 30, e non pensa affatto al digiuno dei cristiani d'Oriente per quaranta giorni. Egli non vede insomma che l'Islām nei Yezidi e non vi vede mai nulla di cristiano, eppure quante e quante pratiche dei Yezidi sono simili a pratiche cristiane! Così, per citare un altro esempio, egli scorge nell'organizzazione religiosa della nostra setta una eco di quella dei seguaci di 'Adī, mentre di quest'ultima ignoriamo del tutto l'organizzazione, p. 31. Che cosa ci autorizza ad assumere che le mansio-

ni religiose presso i Yezidi sono le stesse di quelle dei seguaci di 'Adī? A me pare invece che nella struttura delle funzioni religiose i Yezidi rispecchino, quantunque un po' deformata, l'organizzazione cristiana, specie nella funzione degli *šeyḥ* o *pīr*, che imitano le mansioni dei parroci cristiani. Morto 'Adī, avvenne una scissione tra i suoi seguaci, dice il nostro autore: quelli del Curdistān avrebbero dato origine al yezidismo. Il Lescot fa a questo punto la storia dei successori del santo, e tratta della formazione del dogma yezidico, pp. 37-44, senza riuscire però a dimostrare che il polemista Ibn Taymiyyah e 'Ubayd Allāh intendono parlare proprio dei nostri Yezidi. Essi combattono bensì l'adorazione eccessiva di 'Adī e anche di Yazīd, ma siamo molto, ma molto lontani dagli Adoratori del Diavolo, i quali, come abbiamo rilevato sopra, esistevano già allora. È del tutto gratuita l'affermazione che il Lescot fa a p. 40 sulla presunta adorazione di 'Adī quale incarnazione di un angelo. Il testo che egli cita nella n. 6 non lo dice affatto. Il Lescot procede tanto qui quanto anche in parecchi altri luoghi a furia di *peut-être, il est possible, il semble*. Andando di questo passo si può affermare quello che si vuole. Il bello si è che il polemista islamico raccomanda alla setta anche il digiuno che, secondo il Lescot, i nostri Yezidi avrebbero preso proprio da questi settari rimproverati da Ibn Taymiyyah per la mancanza del digiuno! E la logica anche qui va a gambe levate, come in altri passi del libro del nostro studioso. Che dire poi del seguente passo del libro che si legge alla p. 43: « I dati forniti da Ibn Taymiyyah e da 'Ubayd Allāh dimostrano che alla fine del XIII secolo la dottrina yezidica comprendeva già la più parte dei suoi elementi costitutivi ». Però subito dopo il Lescot ammette che non vi si fa il minimo cenno dell'adorazione del diavolo. Ma, di grazia, questa adorazione del diavolo non è il tratto più saliente, più caratteristico, più distintivo del yezidismo? In questo sta appunto il yezidismo, mi pare! L'adorazione di Yazīd vi ha carattere del tutto secondario, mentre ha carattere soltanto ascitizio l'adorazione di 'Adī. Ossia gli Adoratori del Diavolo yezidici esistevano già prima di venire in contatto marginale colla 'Adawiyyah, il quale contatto marginale ha procurato loro l'adorazione di 'Adī e la sua identificazione occasionale coll'Angelo Pavone e l'identificazione di alcuni familiari del santo siriano cogli angeli yezidici anteriori già ad 'Adī. Insomma il Lescot inverte del tutto la giusta sequenza dei fatti e prende per originario e fondamentale ciò che è invece derivato e ascitizio. Secondo lui perciò l'adorazione del diavolo

non sarebbe venuta che più tardi, ma sempre per sviluppo interno del yezidismo. Il Guidi vi aveva visto invece un apporto esterno, dualista, anche lui però lo ritiene posteriore. Secondo me invece, come già detto, la cosiddetta adorazione del diavolo è molto antica ed è stata sempre il nucleo centrale del yezidismo; e così pure è antichissima, anzi è inseparabile dalla prima, l'adorazione degli angeli; quando i Yezidi sono entrati in contatto marginale con quella 'Adawiyyah contro la quale polemizzano i due Musulmani succitati hanno inserito nel loro sistema 'Adi e i suoi familiari, identificandoli, qualche volta, coll'Angelo Pavone e cogli altri angeli; per contatto marginale è stato inserito anche Yazid. Io vedo nel libro del Lescot il miglior apporto alla dimostrazione della giustezza della mia tesi e perciò gli sono molto grato. Ma di questo in altro luogo.

Il secondo capitolo è dedicato al yezidismo contemporaneo e vi sono esposte le dottrine sul dio yezidico e sugli angeli, sull'Angelo Pavone — in queste ultime pagine l'autore non riesce a liberarsi dall'antico pregiudizio che i Yezidi adorano proprio il diavolo e cerca di spiegare con sforzi disperati il passaggio dall'abborrimento per il diavolo alla sua adorazione o meglio il passaggio dal diavolo all'angelo — va rilevato però e lodato il tentativo di distinguere nei miti yezidici sul pentimento del diavolo vari periodi —, su Yazid e la fine del mondo, sull'inferno, sulle pratiche religiose, sugli interdetti, sui culti popolari. La dottrina yezidica consterebbe di due gruppi distinti: alcune vestigia di dottrine islamiche derivate dai discepoli di 'Adi e alcune credenze e superstizioni di origine iranica, gruppi questi che non si sarebbero fusi però in un sistema organico, pp. 81-82.

In materia meno controversa entriamo col capitolo successivo, il terzo, pp. 82-98, nel quale il Lescot discorre dell'organizzazione religiosa, che egli suppone di origine 'adawiyyana, dall'emiro fino alle caste più basse della società yezidica. Anche qui sono da spigolare parecchie notizie interessanti, tra le quali segnatamente quella sulla facoltà di scomunica che risiede nell'emiro.

Il quarto capitolo contiene la storia dei Yezidi o meglio prima dei successori di 'Adi e più tardi dei Yezidi, dedotta dalle fonti già pubblicate da altri e in primo luogo dagli studiosi musulmani.

Ed ora passiamo alle parti puramente descrittive del libro: alla terza concernente i Yezidi del Singâr, e alla quarta, che ha per argomento quelli della Siria. Queste sono senza dubbio le parti migliori del libro e ci danno sia notizie nuove sia notizie retti-

ficato. Ben nutrita è segnatamente la descrizione del Singār e dei suoi abitanti, studiati altresì dal punto di vista sociale e dei costumi, dell'organizzazione tribale, della politica tra le tribù — pagine ottime queste — e delle relazioni coll'estero. Siccome i Yezidi di Siria sono prossimi alla completa disparizione, le pagine dedicate a loro sono necessariamente meno numerose. Infatti si tratta ormai soltanto delle ultime tracce del yezidismo siriano.

Nell'appendice, pp. 223-268, l'autore ci dà alcuni documenti e testi importanti ed altre notizie. Vi troviamo anzitutto la trascrizione di un documento in lingua araba di vario e misto contenuto, che sembra risalire nella sua parte centrale al 1515-16 ed essere una compilazione fatta sulla base di un'opera letteraria di 'Adī e di altre fonti letterarie. Essa contiene tra l'altro anche una lista dei quaranta discepoli di 'Adī e dei quaranta discepoli di Seyh Ḥasan. Vi si fa menzione del *Libro della Rivelazione*, che non è però il noto libro sacro dei Yezidi dallo stesso titolo, nonchè di un altro libro chiamato il *Libro Abissino* e di un libro di 'Adī. Il Lescot pubblica un estratto di un altro documento simile in parte al primo. Nel primo dei due documenti si invocano spesso i nomi di Dio e di Maometto e si riproducono tutte le parole della *Sura degli Uomini*, che è l'ultima del *Corano* e che i Musulmani devono recitare quando c'è qualche cosa di diabolico in giuoco o in giro. È noto che questa *sura* è, naturalmente, la più odiata dai Yezidi di tutto il *Corano*. Perchè l'autore del documento cita dunque tante volte il nome di Dio e di Maometto e riproduce tutta la *sura*? Evidentemente per preservarsi dai cattivi influssi del diavolo, presunto dio dei Yezidi. Quando il documento è stato redatto i Yezidi erano dunque già ritenuti adoratori del diavolo. Il Lescot riporta ancora alcune storie yezidiche, ci dà una lista dei santuari del Singār e della Siria yezidica, delle tribù del primo, degli *Ṣeyh* delle sue tribù, e infine chiude il libro con un indice. Egli ha fatto riprodurre altresì buon numero di belle fotografie e alcune carte geografiche.

Il libro è encomiabile, ed è prezioso per le molte indicazioni esatte. La parte storica invece è molto discutibile. Comunque, nei prossimi miei studi sui Yezidi avrò occasione di discutere a fondo le tesi dell'egregio autore. Gli sono personalmente grato perchè egli ha addotto alcuni fatti che servono molto bene alla mia tesi, contraria a quella dei due studiosi musulmani, del Guidi e di lui stesso.

GIUSEPPE FUR



## Ancora intorno ad Eukleia

L'anno scorso è uscito in questa Rivista un mio articolo intorno ad Eukleia<sup>1</sup>. Studiando questa interessante figura della religione greca, ho cercato di dimostrare come essa risulti dalla fusione di tre figure ben distinte: 1) un'antica divinità dell'oltretomba; 2) Artemis; 3) il concetto di buona fama, di onore, di gloria implicito nel nome di Eukleia. A proposito della prima figura, osservai che il primitivo carattere infero di Eukleia può esserci confermato dal fatto che, secondo Plutarco<sup>2</sup>, nel santuario di Eukleia a Platea venne sepolto Euchidas, il fortissimo giovane che all'indomani delle guerre persiane avrebbe portato di corsa in un solo giorno da Delfi a Platea il fuoco nuovo acceso sull'altare di Apollo, e poi sarebbe morto vittima di quella sovrumana fatica. Notai, infatti, come sia strana e isolata la notizia che un mortale abbia avuto sepoltura presso gli antichi Greci nella dimora di un dio, quando i Greci dell'età classica concepivano un abisso incolmabile fra la divinità e la morte ed anche fra l'umanità e la morte, consentendo solamente in casi del tutto eccezionali che uomini oltremodo benemeriti trovassero il loro ultimo riposo entro le mura cittadine, e in particolare nell'*agorà*. Così, solo il pensiero che Eukleia era la regina dei morti potrebbe giustificare, quasi per affinità, la presenza di un morto entro il sacro recinto di lei.

Ora, per esattezza, debbo osservare che il caso di Euchidas non è completamente isolato. Infatti abbiamo notizia di altri defunti sepolti (s'intende per uno specialissimo riguardo) nel *tèmenos* di un dio, sebbene nessun esempio sicuro sia tanto antico quanto quello di Euchidas.

Pausania ci narra<sup>3</sup> che ad Argo davanti al tempio di Athena, e quindi in terreno certamente consacrato, si trovava la tomba

<sup>1</sup> XIV (1938), 1 ss.

<sup>2</sup> *Aristid.*, XX 5 ss.

<sup>3</sup> II 21, 3.

di Epimenide, il famoso teologo-profeta dei Cretesi. E questo sarebbe, se la notizia di Pausania fosse attendibile, il più antico esempio di un mortale sepolto in un santuario, dal momento che Epimenide deve essere attribuito al VI secolo av. Cr. Ma lo stesso Pausania ci parla anche di una tomba di Epimenide situata nell'*agorà* di Sparta<sup>1</sup>, ed aggiunge ch'egli presta maggior fede alla tradizione degli Spartani che non a quella degli Argivi. Così che, considerando l'incertezza di Pausania e tenendo presente che la figura di Epimenide fu spesso dai posteri ammantata di vesti leggendarie, sembra molto probabile la conclusione che il *μνήμα* argivo di Epimenide fosse in origine tutt'altra cosa che la tomba del grande teologo. Resta però il fatto che nel II secolo d. Cr., se non in tempi più antichi, gli Argivi non trovavano difficoltà nel concepire che un celebre mortale fosse sepolto davanti ad un tempio.

In realtà che questa concezione non sembrasse strana nemmeno agli Argivi dell'età ellenistica ci viene forse confermato da un'altra notizia di Pausania, relativa alla sepoltura di Pirro re dell'Epiro nel santuario argivo di Demeter. Pausania infatti ci informa che secondo una tradizione argiva Pirro sarebbe stato arso sul rogo funebre in mezzo all'*agorà*, là dove ai tempi del periegeta si vedeva una costruzione biancheggiante ornata di rilievi alludenti alle battaglie del re defunto; ma le ossa di lui si trovavano nel santuario di Demeter, cioè nel medesimo luogo dove Pirro sarebbe morto, e lo scudo bronzeo di lui era appeso sopra l'ingresso del tempio. La tradizione locale cantata dal poeta Lykeas, *ὁ τὸν ἐπιχωρίων ἐξήγγιτῆς*, voleva che Pirro fosse caduto per essere stato colpito da una tegola che la stessa Demeter in sembianze umane avrebbe scagliata contro di lui; e Pausania aggiunge che per ordine dell'oracolo il luogo dove Pirro morì sarebbe stato mutato in un santuario di Demeter<sup>2</sup>. Naturalmente è molto probabile che questo santuario argivo dedicato a Demeter sia più antico della morte di Pirro; e d'altra parte la notizia della sepoltura di Pirro nel santuario stesso è in contrasto con quanto riporta Giustino<sup>3</sup>, che cioè Antigono avrebbe concesso a Eleno figlio di Pirro di trasportare in patria le ossa del padre insepolto. Ad ogni modo non si può negare che la notizia della sepoltura di Pirro

<sup>1</sup> III 11, 11.

<sup>2</sup> II 21, 4 (cfr. I 13, 8).

<sup>3</sup> XXV 5.

nel santuario di Demeter doveva essere ufficialmente riconosciuta ad Argo, e forse già lo era ai tempi di Lykeas, il quale ultimo appartiene certamente all'età ellenistica e forse alla scuola di Callimaco.

Infine si può ricordare un singolare monumento che gli scavi della Missione Archeologica Italiana in Creta hanno scoperto a Gortina nel recinto sacro ad Apollo Pythios, nelle immediate vicinanze del tempio<sup>1</sup>. Si tratta di una costruzione avente la forma non è ben certo se di ara o di tempietto, e racchiudente i residui di un rogo funebre: pezzi di ossa umane, cocci di vasi, frammenti di oggetti bronzei. Una iscrizione inserita fra gli stipiti di una finta porta che s'apre sul lato settentrionale ricorda i magistrati (cosmi) gortini che evidentemente curarono l'erezione del monumento; una vaschetta (*πρόθυσις*) e l'altare del tempio dovevano servire tanto per il tempio stesso quanto per il monumento funebre. Sia i caratteri dell'iscrizione sia il materiale del rogo ci riportano alla fine del III o al principio del II secolo av. Cr. Ora anche qui, come giustamente riconobbe l'illustratore dello scavo — il Savignoni —, deve trattarsi di un personaggio — certamente molto ragguardevole — sepolto nel santuario di Apollo. Ed è più probabile che si debba pensare ad un uomo veramente vissuto fra il III ed il II secolo av. Cr. che non ad una persona più o meno leggendaria, le cui ossa (non si sa quanto autentiche) siano state riesumate nell'età ellenistica per essere sistemate definitivamente in una degna sede: qualcosa di analogo, insomma, al caso delle ossa di Teseo ritrovate a Sciro e di là trasportate in Atene.

In conclusione, all'esempio di Euchidas sepolto nel V secolo entro il santuario di Eukleia a Platea possono essere aggiunti, ma solamente per l'età ellenistica, quello di Pirro ad Argo (con le riserve che ho fatte circa la realtà della sepoltura di lui nel santuario di Demeter) e quello dell'anonimo personaggio di Gortina. Quanto ad Euchidas, insisto ancora nel ritenere che l'essere egli stato sepolto nel santuario di Eukleia debba venire spiegato pensando al carattere infero della dea che ne ospitava la salma; mentre negli altri due casi credo si debba vedere, più che altro, la tendenza che sempre più nettamente si manifestò nell'età ellenistica a sollevare i mortali verso la zona degli dèi, sia pure per lasciarli nel mondo intermedio degli eroi. E tanto forte dovè es-

<sup>1</sup> Savignoni, *Mon. Ant.* XVIII (1908), 234 ss.

sere questa tendenza eroizzatrice (s'intende di uomini altamente benemeriti della loro città) da superare il senso di ripugnanza che i Greci provavano nel mettere la divinità a contatto con la morte, e da permettere che i santuari ospitassero uomini defunti, sì, ma elevati ormai ad una zona altissima e splendente, dove i contagi della morte perdevano qualsiasi potere.

MARGHERITA GUARDUCCI

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. VAN DER LEEUW, *De primitieve Mensch en de Religie: anthropologische Studie*, Groningen, J. B. Wolters, 1937, pp. 187.

Fin dal 1928 l'A. pubblicò nella « Revue d'histoire et de philosophie religieuses » della Facoltà di Teologia Protestante di Strasburgo un importante studio intitolato *La Structure de la mentalité primitive*, nel quale egli annunciava (p. 30 sg.) un altro lavoro che doveva sviluppare i risultati di questo studio preliminare. Tale lavoro (l'A. ha nel frattempo toccato vari problemi speciali nella sua *Phenomenologie der Religion*, 1933) è il volume che qui si esamina. In esso l'A. afferma di essersi sentito attratto verso il problema della mentalità primitiva fin dai suoi anni studenteschi, e di ciò si dichiara debitore specialmente a Lucien Lévy-Bruhl.

Nella introduzione il Van der Leeuw disegna un quadro dello stato attuale del problema della mentalità primitiva in base ai lavori di Lévy-Bruhl, K. Th. Preuss, R. Thurnwald, E. Unger, E. Cassirer, e altri. La Prima Parte cerca di dare una analisi della mentalità primitiva, facendo risaltare che la mentalità primitiva « si trova in tutte le fasi di sviluppo e in individui di ogni tipo antropologico », trattandosi di una speciale struttura dello spirito umano accanto ad altre (a questo problema strutturale l'A. aveva già accennato nello studio sopra menzionato). Passando alla determinazione delle caratteristiche essenziali della mentalità primitiva, sono indicate come tali la 'pesantezza del pensiero e del sentire' (poca distanza fra soggetto e oggetto), la 'totalità' (anche la distanza fra oggetto e oggetto è reciprocamente assai poca), la 'partecipazione' (ossia l'esistenza di una fondamentale identità che non sa distinguere nettamente fra cose e persone; le cose partecipano le une delle altre, possono passare le une nelle altre, sostituirsi le une alle altre, secondo Lévy-Bruhl). — Un'altra peculiarità della mentalità primitiva consiste secondo il Van der Leeuw nello 'stato di sogno', avente lo stesso valore come la coscienza

di chi è sveglio ed esprimentesi in immagini, figure e simboli. Un altro Capitolo tratta, in base a numerose prove storico-religiose, « il punto di vista utilitario, il fattore economico nella struttura vitale totalitaria dell'uomo primitivo ». Seguono i capitoli intitolati « Pensiero magico ed esperienza magica », « Pensiero mitico ed esperienza mitica », tutti elementi essenziali della mentalità primitiva, già studiati a fondo dall'A. nella sua *Phänomenologie der Religion* (pp. 515 ff., 360 ff., 389 ff.). Se la magia è da considerare come un atteggiamento *autistico*, come l'atteggiamento che proietta il mondo verso l'interno e così lo domina, da altro lato l'esperienza mitica può essere definita come esperienza duplice della forma, la cui caratteristica principale è la « rappresentazione del mondo nella successione di avvenimenti oltre il tempo ». Ogni storia è inquadrata fra due miti, quello del principio e quello della fine. Anche i riti appartengono alla esperienza primitiva in ciò che essa ha di essenziale, perchè hanno un valore proprio e avvolgono l'esistenza umana di una forza misteriosa.

*Mythos, Logos, Storia* sono per il Van der Leeuw problemi universali dello spirito umano: ciò che su la terra e in cielo riempie il nostro sentimento è avvolto nel *mito*; il *logos* abbraccia tutto ciò che spinge l'uomo a scandagliare nel suo spirito anche le estreme profondità dell'anima e ad ordinare, nella coscienza *storica*, il corso del divenire cosmico e umano in un complesso che è fuori del mondo e del tempo. Altrove l'A. pone il quesito: « Dov'è la mentalità primitiva? ». Al che risponde, con abbondanti argomenti, che essa è nei primitivi, nei fanciulli, nei malati psichici e nei cosiddetti individui normali.

Segue, nella Seconda Parte (p. 139 ff.) una penetrante analisi della 'mentalità moderna', considerata innanzi tutto come 'struttura antropologica'. I grandi poli della nostra vita sono la ragione e l'esistenza; l'uomo è veramente uomo, e non semplicemente un essere vivente, solo quando egli è svegliato « dalla sua coscienza ». Nell'anima ansiosamente piena di questa illuminazione incomincia l'aspirazione e la tendenza verso un supremo appagamento nella religione, che a seconda della struttura spirituale riceve una speciale impronta (nel senso di W. Dilthey) come religione della liberazione, sia primitiva sia dualista, come misticismo, come religione dell'ubbidienza, come religione della madre, come religione del padre.

Nella Terza Parte l'A. descrive l'*Homo religiosus* ed accetta pienamente la caratteristica originale di tutto ciò che è religioso

scoperta da R. Otto nel 'tutt'altro' (p. 170 f.). Così « la ragion ultima di ogni religione è insieme la unità di soggetto ed oggetto, di Dio ed uomo, la identità originaria che è insieme identità ultima cui si tende. Il fondamento di ogni religione è il misticismo ». « Soggetto ed oggetto non potrebbero venire l'uno all'altro se non fossero profondamente identici » (E. Spranger). Infine, in rapporto con le tre possibilità di una esistenzialità religiosa, corrispondenti alle tre categorie del mito, del logos e della storia, l'A. tratta il problema della mistica, il problema della secolarizzazione, il problema dell'ambiente storico.

La ricchezza del contenuto e l'ingegnosità della argomentazione, che sono ben note nel Van der Leeuw, fanno di questo nuovo studio su l'«uomo primitivo» un preziosissimo contributo a questo dibattuto problema ed assicurano al volume un posto di prim'ordine nella più recente letteratura storico-religiosa.

R. F. Merkel

AGOSTINO FAGGIOTTO, *L'esperienza dell'Assoluto ed altri saggi*. Padova, Cedam, 1939.

La storia delle religioni, come disciplina scientifica, deve riconoscere a tutti coloro che cercano di chiarire i principi fondamentali e teoretici sui quali essa necessariamente si basa: tale impresa è doppiamente grata se assunta da uno che non è soltanto un teorico, ma si occupa effettivamente anche della materia stessa. Il professore di storia delle religioni all'Università di Padova raccoglie ora in un volume i frutti di quindici anni di studio e di lavoro destinati a penetrare nell'essenza del fatto religioso.

I saggi, in gran parte pubblicati precedentemente dall'A., s'informano ad un'unica concezione chiamata dall'A. « monotrialistica », la quale è esposta nel primo saggio che dà il titolo al volume. Tale concezione si basa sull'idea dell'esigenza dell'Assoluto che, secondo l'A., domina tutto il mondo e si manifesta nella tendenza di ogni essere alla propria conservazione (p. 11-12), e su quella delle tre possibili relazioni cosmiche, coordinazione, subordinazione, variazione. L'A. non esita a ritrovare questo concetto « monotrialistico » nelle basi di ogni religione e filosofia del mondo. Inutile dire che una simile ricerca dei « vestigia Tri-

nitatis » pregiudica fortemente la comprensione concreta delle civiltà non cristiane e dà, infatti, come risultato, interpretazioni arbitrarie come quella della religione omerica ed esiodea alle pagg. 100-105, dove, per amor del monoteismo, viene accentuata esageratamente l'importanza della triade Zeus-Poseidon-Hades e viene falsato completamente il senso delle genealogie mitiche. Qualsiasi punto di vista conseguente, anche se unilaterale, può riuscire fecondo ed infatti in altri saggi, acuti sebbene schematici, come quello su Magia e Religione, o sul tomismo, l'A. sa valorizzare le possibilità della sua teoria.

La scienza delle religioni pone una duplice esigenza allo studioso: quella di avere una sensibilità religiosa, per poter comprendere l'essenza del fatto religioso; e quella di poter nondimeno astrarre dalla propria religiosità, per non interpretare soggettivamente ed unilateralmente i fenomeni morfologicamente più diversi. I saggi del Faggiotto ci sembrano corrispondere più alla prima che alla seconda esigenza.

A. Brelich

GIUSEPPE FURLANI, *Saggi sulla civiltà degli Hittiti*, Udine, Istituto delle Edizioni Accademiche, 1939, 1 vol. di pag. 382, L. 25. (« L'Oriente. Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico e moderno » diretta da Giuseppe Furlani, I).

Questo volume inizia una opportuna collana di studi alla quale è assicurata la collaborazione di G. Castellino (Inni, scongiuri e preghiere babilonesi e assiri); C. Conti Rossini (Le letterature dell'Etiopia); S. Minocchi (Il cristianesimo in Etiopia); G. Furlani (Le civiltà dell'Asia Occidentale antica, I, Gli Hittiti; Sommario della storia dell'Oriente antico; Babilonia e Assiria; Riti babilonesi e assiri [in corso di stampa]); F. Belloni Filippi (La letteratura sanscrita); F. Gabrieli (La poesia araba); A. Ballini (Il giainismo); N. Turchi (La civiltà bizantina); G. Botti (Racconti e novelle dell'Egitto antico; Storia dell'Egitto antico).

Questo primo volume contiene, oltre a un' introduzione, sette saggi di cui tre già pubblicati in *Aegyptus* (L'apologia di Hattusil III di Hatti; Scene sacrificali hittite; Il sigillo hittita del R. Museo Archeologico di Firenze); uno nella *Revue Hittite* (Il giudizio del dio nella dottrina religiosa degli Hittiti); uno in questi *Studi e materiali* 1938, p. 82 e seg. (Norme di diritto sacro hittita,

allora però pubblicato col titolo: Sul testo hittita « I doveri degli addetti ai templi »); uno nella *Harvard Theological Review* (Sul concetto fondamentale della religione hittita) e uno inedito. (Gli *Annali* di Mursilis II di Hatti). Raccolta utile, perchè le riviste dove i saggi furono pubblicati non sono tutte facilmente accessibili; e più utile sarebbe riuscita se l'A. l'avesse corredata di un indice alfabetico o almeno di una menzione più particolareggiata, per paragrafi, di ciò che in ogni saggio è contenuto.

Dei sette saggi i primi tre riguardano la storia, gli ultimi quattro la religione degli Hittiti; questi ultimi svolgono alcuni punti particolari che integrano quella visione generale della religione hittita, dall'A. fatta argomento di apposito volume (G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologna, Zanichelli, 1936 = « Storia delle Religioni » a cura di R. Pettazzoni, XIII).

Nello studio, inedito, su gli *Annali* di Mursilis II il caso del fulmine interpretato come segno rivelatore del giudizio del dio della tempesta a favore del re di Hatti contro quello di Arzava, è notevole in quanto richiama certe norme della disciplina fulgurale etrusca circa il potere monitorio del fulmine brandito da Tinia.

Per il richiamo, che autorizza, a vari casi di *instauratio* di sacrifici nel rituale latino, mi pare degno di rilievo la prescrizione di iterare il sacrificio, rifornendo al tempio le necessarie vittime od offerte, in casi di alterchi e di ubbriachezze capaci di turbare il cerimoniale, che proprio nello sviluppo ordinato dei riti ripone la condizione di loro efficacia. Quanto al caso dello svilupparsi di un incendio nel tempio — ben possibile in edifici costruiti in legno, di cui abbondava allora l'Asia Minore — caso di cui il rituale hittita fa colpa non solo al sacerdote, ma anche ai presenti nell'edificio, penso che questa proclamata solidarietà nella colpa (e nella pena) si debba non tanto, come ritiene il F., a una particolare crudeltà nella concezione degli dei e molto meno al carattere sacro o almeno puro del fuoco (p. 277), quanto a una deduzione della mentalità primitiva che ogni iattura attribuisce alla presenza di portatori di mali influssi spiritici, e non potendo facilmente identificarli, li condanna tutti a subire la pena.

Bisogna anzi aggiungere che l'esclusione del re e della sua capitale dalla punizione segna un progresso notevole nei riguardi della mentalità suddetta, perchè, secondo questa, sarebbe per l'appunto il re il primo responsabile degli squilibri e dei danni della comunità. È da escludere, secondo me, che la gravità della

punizione in caso di incendio sia dovuta al carattere sacro del fuoco; non solo perchè — come il F. stesso rileva — il fuoco non aveva carattere sacro presso gli Hittiti, ma anche perchè il fuoco distruttore non riveste carattere di sacralità positiva, e se è metuendo (e perciò i Romani erigevano in casi d'incendio are votive a Vulcano), non è venerando come quello che brilla nel focolare e simboleggia, in Grecia e in Roma, la vita della città.

Un saggio veramente pregevole, ma che manca delle necessarie riproduzioni fotografiche, è quello dedicato alle scene sacrificali hittite, mancanza tanto più sentita in quanto non la può supplire quasi affatto il fascicolo sulla religione degli Hittiti, curato da H. Zimmern per il *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* di H. Haas.

Nicola Turchi

ERNST PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der Johannischen Theologie*. Zugleich ein Beitrag nach der Entstehung des Gnosticismus. Lund, Gleerup, 1939, 1 vol. in 8°, di pp. VIII-370.

Il volume rappresenta la tesi di laurea sostenuta dall'A. per il dottorato in teologia dinanzi alla facoltà teologica dell'Università di Lund. Esso studia l'origine della teologia giovannea, e vuole nel medesimo tempo recare un contributo alla questione circa l'origine dello gnosticismo.

L'A. aveva intrapreso lo studio della oltremodo discussa tesi fin dal 1928, nell'intento di esaminare le correnti da cui era sorto il IV vangelo e determinarne così il carattere; tanto più che i testi mandei messi a disposizione degli studiosi dalla mirabile traduzione di M. Lidzbarski ponevano in pieno il quesito circa le relazioni tra il Vangelo giovanneo e la corrente religiosa mandea e, più in generale, con il sincretismo religioso orientale, mentre veniva sempre più perdendo terreno la tesi che riannodava alla speculazione greca le correnti dottrinali e mistiche del Vangelo stesso.

La ricerca appare tanto più opportuna per una valutazione storico-religiosa e teologica del IV Vangelo, in quanto anche nei testi mandei ricorrono frequenti i contrastanti concetti di luce e tenebre, verità e menzogna, mondo terreno e cielo, Dio e diavolo.

Il volume del P. viene ultimo — dopo una notevole serie di studi che l'A. cita, ma tra i quali non ho visto citato quello di L. Tondelli, *Il mandeismo e le origini cristiane*, Roma, 1928 — a

portare una notevole chiarificazione al tema, riuscendo a togliere di mezzo la tesi eccessivamente iranizzante o comunque orientalizzante patrocinata inizialmente dal Reitzenstein, e caldeggiata da R. Bultmann, che vede la teologia e la mistica del Vangelo giovanneo, specialmente in quanto si riferisce a Gesù come redentore, come derivante da quella medesima corrente religiosa da cui proviene anche la letteratura mandea.

Per portare a fondo la ricerca il P. — premesso un sostanzioso riassunto su la religione dei Mandei — comincia con esaminare il dualismo, proprio di questa corrente mistica orientale, che si rivela nelle tre coppie di opposti: luce-tenebre, verità-menzogna, i due mondi, celeste e terrestre con le relative classi di uomini. E pone giustamente in rilievo che mentre il mandeismo, nei suoi dati fondamentali, ha una dottrina conforme a quella delle sette cristiano-gnostiche circa l'esistenza dei due mondi in contrasto, se ne differenzia tuttavia in quanto per esso la irricongiungibilità dei due mondi è radicale e supposta *ab initio*, mentre nella gnosi cristiana il contrasto è meno radicale, come di ciò che è alto e nobile di fronte a ciò che è basso e inferiore, e si considera provocato da una colpa anziché dovuto ad una iniziale opposizione.

Nel capitolo I, « Luce e tenebre negli scritti mandei », l'A. fa rilevare, nella maniera sistematica propria dell'indole del suo lavoro, ma utilissima per una valutazione della sua tesi, che nel mandeismo, come nel manicheismo e nell'ermetismo, la Luce è una sostanza metafisica che s'identifica con la natura divina, mentre nel IV Vangelo ha un valore religioso-morale in quanto è un attributo della Vita (del Verbo) e risplende a vantaggio degli uomini, analogamente a quel che fa la luce, che irradiando dissipa le tenebre, come chiaramente si rileva da Giov. IV, 19-21: « la luce venne nel mondo, ma gli uomini amarono più le tenebre che la luce ».

Anche quanto alla Verità, in contrasto con la Menzogna, essa in Giovanni è considerata non tanto obiettivamente in se stessa, quanto come norma dell'agire degli uomini, alla cui coscienza essa si appella. Il medesimo si dica riguardo al concetto di mondo (*κόσμος*). Questo, mentre negli scritti gnostici, nell'ermetismo è un'entità 'cosmologica', cioè fisica, di fronte alla quale sta il sovramondo o pleroma, nel vangelo giovanneo è inteso come l'insieme degli uomini che si contrappone a Dio e a quanto a Dio si riferisce.

La seconda parte del lavoro è dedicata al « redentore ». Anche

qui l'A. prende in esame quei punti nei quali i testi mandei sono stati ravvicinati al IV Vangelo e cioè: 1) il redentore inviato, come figlio di Dio, in questo mondo; 2) l'opera del redentore come donatore di vita e il suo messaggio; 3) la posizione degli uomini di fronte al redentore; 4) il trapasso del redentore e le sue conseguenze sia per i fedeli sia per le potenze malefiche; 5) le raffigurazioni del redentore (come pastore, come vite, ecc.); e fa rilevare come la posizione del IV Vangelo presenti sempre un aspetto tutto suo proprio e di significato eminentemente soteriologico, nel senso della tradizione cristiana.

Le medesime considerazioni vanno fatte circa il significato di Parola (Logos, Verbo). L'odierna ricerca critica ha infatti dimostrato che il Logos filoniano, in quanto profonda le sue radici nella tradizione filosofica greca, non serve ad illuminare il Logos giovanneo, dove la Parola è soprattutto la Parola della Vita, quale si trova anche in altri passi del Nuovo Testamento: è la Parola di Dio, la sua rivelazione che ci partecipa la Vita, attraverso Gesù che come verità e vita è apparso nella storia.

Nicola Turchi

ERIK SJÖBERG, *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum*, (« Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neun Testament » IV 27). Stuttgart, Kohlhammer 1939. 1 vol. di pp. XXIII-286.

Questo volume vuole illustrare l'ambiente religioso giudaico presente in Palestina all'epoca del messaggio di Gesù e della primitiva propaganda cristiana. Esso è diviso in due parti: i Tannaiti; la letteratura apocrifa e pseudepigrifa.

I Tannaiti sono per eccellenza i maestri della letteratura talmudica, tradizionalmente distribuiti in quattro generazioni che vanno dall'epoca di Gesù al 200 d. C. Sull'esame dell'insegnamento di questi maestri è basata la presente ricerca, e particolarmente sui *midrashim* relativi al Pentateuco (*midrashim halachici*) e sulle *Baraitot* haggadiche del Talmud babilonese; l'A. non manca di tener conto di fonti minori che, a suo giudizio, giovano a completare le linee essenziali del quadro.

I due momenti o aspetti fondamentali relativi alla figurazione della divinità, e perciò caratteristici della religione giudaica, sono la giustizia di Dio e la sua misericordia. Questi due aspetti sono visibili già nel Vecchio Testamento, ma solo nel giudaismo tannai-

tico vengono svolti appieno. Essi si traducono, per il popolo d'Israele, nell'obbligo di seguir la legge di Dio, che, se è dettata per tutti gli uomini, dagl'Israeliti deve essere seguita con fedeltà esemplare, perchè solo grazie ad essa il popolo eletto si mantiene nel sentiero del bene.

Dio punisce il popolo trasgressore della sua legge, ma questa giustizia non è così inesorabile che non dia luogo anche alla misericordia, come quando liberò il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto, gesto di generosa bontà, che in appresso fu seguito da tanti altri.

Verso i popoli pagani Dio fa funzionare la stretta giustizia; ma anche qui non così inesorabilmente che verso di loro non si eserciti anche la sua misericordia.

Quel che s'è detto per il popolo d'Israele vale anche per i singoli israeliti peccatori: la trasgressione della legge provoca la punizione, ma la compassione di Dio verso i peccatori attenua i rigori della giustizia.

Il peccatore ristabilisce la sua relazione devota con Dio mediante la conversione, che è la via di salute voluta da Dio stesso: ma conversione del cuore deve essere, senza la quale gli altri mezzi di penitenza non hanno alcun valore.

Il giudaismo tannaitico era pertanto convinto della irresistibile efficacia espiatoria della conversione: finchè dura il tempo di grazia da Dio elargito, la porta della conversione è aperta ad ogni peccatore; e se egli ne approfitta, la troncata relazione di lui con Dio si ristabilisce. Tuttavia questa efficacia impetrativa di perdono, propria della conversione, dipende esclusivamente dalla misericordia di Dio: essa non è, nel pensiero tannaitico, dovuta ad opera meritoria dell'uomo ma è grazia gratuita della divina bontà.

Da questa esposizione che procede metodicamente, giustificata sempre da passi talmudici, l'A. conclude che dunque effettivamente giustizia e misericordia sono i due aspetti attraverso i quali si rivela l'essenza di Dio in Israele, effetti che or l'uno or l'altro si manifestano senza che sia possibile stabilire in proposito una norma, la quale, se mai, può esser questa: che tutto si deve svolgere in adempimento della volontà di Dio.

La seconda parte del volume è dedicata alla letteratura apocrifia e pseudepigrafa. Questa letteratura si può dividere in due gruppi principali di fonti; uno, d'impronta morale, ha trovato la sua condensazione nel Talmud; l'altro, d'impronta mistica, l'ha trovata nella Cabbala. Appartengono al primo gruppo il Siracide

(Ecclesiastico) e i Salmi di Salomone, come documenti di primaria importanza; appartengono al secondo le così dette Apocalissi: I Henoc, II Henoc, IV Esdra, II Baruch, III Baruch, Assunzione di Mosè, Apoc. di Abramo, Testamento di Abramo, Libro dei Giubilei, Testamento dei XII Patriarchi, Vita di Adamo ed Eva.

Anche da questi documenti della diaspora giudaica l'A., secondo il solito metodo, trae la medesima conclusione circa i due aspetti dell'essenza di Dio: giustizia e misericordia, applicandoli al peccato e alla conversione di tutto Israele e dei singoli peccatori.

Nicola Turchi

HELMUTH VON GLASENAPP, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen*. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1938, pagg. 72.

L'indologo di Königsberg, H. von Glasenapp, già autore di lavori d'alto interesse sull'Induismo (1922), sul Giainismo (1925), e sul Buddismo in India e nell'Estremo Oriente (1936), nel presente studio apparso fra le « *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* » (Geisteswissensch. Klasse, Heft 1) ci espone le dottrine che « da due millenni e mezzo costituiscono il centro delle tre religioni superiori dell'India ». « Gli scrittori autorevoli dei Giaina, dei Buddisti e delle sette religiose o scuole filosofiche dell'induismo le hanno trattate dai più diversi punti di vista, interpretandole in armonia con le più opposte teorie gnoseologiche, etiche e teologiche ». Tutti questi sistemi religiosi così diversi dell'India dimostrano che, anche prescindendo dalle concezioni fondamentali della causalità di retribuzione dell'atto (karma) e della conseguente catena di esistenze successive, c'è una grande quantità di idee religiose e filosofiche che non contrastano tra loro, anzi vengono espressamente riconosciute. « La molteplicità delle idee religiose e delle vie di salvezza, viene considerata dall'induismo ortodosso e dal buddismo *mahayana* come una necessità ». Come le persone « di differente costituzione e natura, hanno bisogno di differente alimentazione, così esse hanno bisogno anche per il loro benessere spirituale, di nutrimento spirituale diverso ». In quattro capitoli, « Immortalità », « Retribuzione », « Vie di sal-

vezza » e « Redenzione » il dotto autore tratta dettagliatamente le singole dottrine, fornendo così allo storico delle religioni un preziosissimo materiale per ulteriori studi e di questo dobbiamo essergli sinceramente grati.

R. F. Merkel

PAULA PHILIPPSON, *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften*. Oslo, A. W. Brögger, 1939.

I rapporti delle divinità antiche con la natura furono sempre tenuti in gran conto: considerando la religione greco-romana come una « religione naturale », gli studiosi d' un tempo erano disposti a non vedere nelle sue divinità che rappresentazioni simboliche di certi fenomeni naturali: si parlava di dei del cielo, della tempesta, dee della luna, della foresta ecc.

La nuova comprensione della religione antica ha necessariamente modificato tale interpretazione primitiva dei rapporti fra dèi e natura. Gli dèi non sono allegorie, nè astrazioni, ma realtà cosmiche, naturali e spirituali nello stesso tempo, aspetti, componenti del mondo. Queste realtà divine possono manifestarsi anche nella natura e la natura ha un senso appunto perchè essa è l'espressione evidente di realtà più alte, divine.

L'Otto, nel suo libro fondamentale *Die Götter Griechenlands* accenna qua e là alla preferenza di certi dèi per certi determinati tipi di paesaggio, in modo da lasciar trasparire una simile interpretazione della concezione antica della natura. Il primo però a formulare anche teoricamente ed esaminare in tutto il loro complesso significato esistenziale i rapporti tra paesaggio e spirito, fu il Kerényi (*Landschaft und Geist*, in *Apollon*, Wien, 1937).

Mancava ancora un lavoro che cercasse anche di valorizzare i risultati teorici per la storia delle religioni: questo lavoro ci è dato ora nel volume di Paula Philippson.

Per la prima volta il problema del rapporto fra divinità e paesaggio viene posto alla base di uno studio storico-religioso svolto con rigore scientifico, per nulla inferiore al noto profondo studio esiodeo dell'A.

In questa chiara e coraggiosa posizione del nuovo problema consiste il maggior merito del libro.

Paesaggi e dati d'altro genere si sorreggono vicendevolmente per promuovere un'interpretazione viva ed esatta dei culti. Si

potrebbe forse discutere su certi particolari e specialmente su quelli che sono trattati un po' aprioristicamente e senza una necessaria connessione col problema centrale (Hera e Hebe ecc.). Ma in generale anche in questi casi l'A. dimostra di avere una giusta intuizione.

Bisogna infine parlare di ciò che colpisce per primo il lettore del volume: delle fotografie che esso contiene: nessuno avrebbe saputo raggiungere le mire di questo studio, che non fosse così versato nell'arte del fotografare come l'A. Le fotografie dei paesaggi greci hanno in questo libro la stessa funzione dei testi citati nei libri di filologia: e come questi, anche quelle, oltre il loro valore documentario, hanno spesso un valore intrinseco ed incantano il lettore con la loro bellezza.

Con lo studio di Paula Philippson si apre un nuovo ramo delle scienze ausiliarie degli studi storico-religiosi: oltre l'interpretazione dei testi, delle opere d'arte, delle iscrizioni ecc., anche l'interpretazione dei paesaggi costituirà, d'ora in poi, un mezzo per penetrare nello spirito e nella religiosità degli antichi.

A. Brelich

*Tabulae Iguvinae* editae a IACOBO DEVOTO, Romae, 1937.

Questa splendida edizione delle tavole iscritte di Gubbio resterà per molto tempo un insostituibile mezzo ausiliario per gli studi sulla religione italica.

Il testo riesaminato e ristabilito è preceduto da un'esposizione della storia delle ricerche anteriori, e seguito da una traduzione latina e da un ampio e minuzioso commento. Il commento è nello stesso tempo linguistico e storico-religioso: e ciò, pur essendo in certo qual modo inevitabile, dato che l'interpretazione religiosa si basa sull'interpretazione del testo stesso mentre quest'ultima è spesso facilitata dalla comprensione del contenuto religioso, rende d'altra parte difficile sia l'orientamento tra la massa di osservazioni linguistiche e storiche, collocate una dopo l'altra nel solo ordine progressivo dei 285 paragrafi (tanto più che manca un esauriente indice dei soggetti), sia il controllo delle affermazioni: i risultati della glottologia moderna sono purtroppo lontani da un'univocità che possa garantire la solidità di quanto è costruito su di essi.

Convieni anche tener presente che le tavole di Gubbio sono, sì, un documento di grande valore per la storia delle religioni italiche, ma tuttavia non illustrano che un settore della religione nella cui sfera esse rientrano. Ricostruire la religione umbra in base alle tavole iguvine è impresa quanto mai ardua, per non dire disperata. Per arrivare ad una simile ricostruzione occorrerà sempre partire dalla visione totalitaria delle religioni italiche fondata su tutti gli elementi di cui disponiamo.

Prescindendo da queste riserve di principio, il lavoro è molto utile anche dal punto di vista storico-religioso, perchè con i suoi numerosi e minuziosi confronti fra riti, forme e particolarità del culto iguvino e del culto romano, promuove la comprensione di uno dei più essenziali problemi della religione romana: quello dei suoi rapporti con le religioni italiche.

A. Brelich

GAVRIIL KAZAROW, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, (Dissertationes Pannonicae, Ser. II, fasc. 14), Budapest, 1938.

In pochi anni le «Dissertationes Pannonicae» dirette dal prof. A. Alföldi di Budapest hanno raggiunto uno dei primissimi posti fra le pubblicazioni di archeologia provinciale; evadendo talvolta dai confini della Pannonia, esse cercano di tener le finestre sempre aperte sull'insieme della vita romana e sulle altre provincie. Con il lavoro del noto archeologo bulgaro G. Kazarow sui monumenti del dio-cavaliere tracio ritrovati nella Bulgaria, esce per la prima volta fra le «Dissertationes Pannonicae» un'opera dedicata interamente ad un gruppo di materiale provinciale non pannonico.

L'opera pubblicata in due volumi — uno di testo, l'altro di tavole — si occupa di una delle più problematiche religioni provinciali, quella del cosiddetto cavaliere tracio. I monumenti di questa religione si limitano ad un territorio ben circoscritto e testimoniano quindi d'un fatto locale, radicato nel terreno stesso; risalgono però esclusivamente all'età imperiale romana. Si tratta dunque evidentemente d'una religione che, pur esistendo sin dai più remoti tempi, dovette ricevere le sue forme — immagine del dio, simboli, iconografia ecc. — dai popoli classici; e le ricevette, infatti, dai Greci il cui raggio d'influsso si estese fino al Danubio.

L'originario carattere amorfo della divinità indigena che esclude una sua definizione precisa, permise già nell' antichità interpretazioni diverse: ma sia da queste interpretazioni — il dio tracio viene identificato con Asclepio, Apollo, Dionyso, Silvano, — sia dall'esame dei luoghi di culto — colline, sorgenti, caverne, — sia infine dagli elementi originali iconografici — caccia, scene di lotta fra diverse belve ecc. — si possono ormai desumere le sue caratteristiche principali. A questo scopo ha mirato principalmente la grande opera del Kazarow, il quale, riesumando le pubblicazioni di riviste bulgare poco accessibili, ci presenta ora una massa imponente di monumenti (1128 di cui 528 anche in fotografia): peccato che le sue ricerche si siano limitate alla Bulgaria odierna, che non soltanto non è tutto il territorio di diffusione di questa religione, ma non rappresenta nemmeno, nell' età romana, una effettiva unità territoriale.

A. Brelich

MARVLA FALK, *I « Misteri » di Novalis*. Napoli, Casa Editrice Rondinelli, 1938.

Lo studioso delle religioni è costretto a fermarsi con sempre maggiore attenzione davanti ad un fenomeno più unico che raro della storia: questo fenomeno si chiama abitualmente « romanticismo tedesco » e significa uno dei periodi più problematici della storia spirituale d'Europa. Fuori ormai da ogni grande tradizione universale, allontanato dalle sorgenti primordiali della concezione del mondo, sulla soglia dell'individualismo a-religioso di un prossimo futuro, l'uomo sembra aprirsi ancor una volta per un momento, con la sensibilità più acuta possibile, al mondo che egli va fatalmente perdendo. Mentre i pensatori e gli studiosi di questo periodo dimostrano una comprensione mai vista del mondo antico, — si pensi ad uno Schelling o ad un Bachofen, — poeti e letterati senza nemmeno volerlo o saperlo, rivivono con una spontaneità quasi incredibile le idee di un lontano passato.

Oggi, da filosofi come M. Heidegger, a storici della religione antica come W. F. Otto, molti si sono soffermati ad esaminare per esempio la gigantesca figura d'un Hölderlin, nella cui poesia e visione del mondo si ritrova quasi la più intima essenza della religione greca.

In questo ordine di problemi acquista una particolare importanza il lavoro eseguito con eccezionale intelligenza da Maryla Falk, che tratta d'un'altra figura straordinaria di quell'epoca: Novalis.

Lontano dalla semplice e profonda visione dei greci classici, di cui Hölderlin è l'unico vate moderno, Novalis si riattacca ad un'altra tradizione religiosa dell'antichità: alla tradizione mistica. Questa tradizione che si continua in una linea ininterrotta dall'antichità, attraverso la gnosi, l'alchimia medievale, la filosofia d'un Böhme, fino ai Rosacroce, mantenendo inalterato il suo senso originale, formava un'ideologia chiusa ed esclusiva e, all'epoca del romanticismo, anche quasi morta. Ciononostante il Novalis, analogamente al caso di Hölderlin, sapeva penetrare nelle profondità più genuine di quella concezione e, come risulta dal libro di M. Falk, non con i mezzi dello studio e dell'erudizione, bensì partendo da una propria esperienza geniale, alla quale solo le forme d'espressione venivano fornite dalle fonti antiche studiate dal Novalis appunto perchè egli vi scorgeva una forma già pronta della sua verità.

Sia per la padronanza del materiale antico e novalisiano, sia per la chiarezza con cui rappresenta lo sviluppo interno delle idee di Novalis e l'ambiente in cui esse si formavano (Schlegel, Herder ecc.), ma soprattutto per la penetrazione del fenomeno stesso di cui tratta, lo studio di Maryla Falk è uno dei migliori lavori che siano ultimamente apparsi nel suo genere e merita non soltanto l'interesse dei germanisti, ma anche quello degli studiosi della storia delle religioni.

A. Brelich

## NOTE E NOTIZIE

### **Il VII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni**

Conforme al voto espresso dal Congresso di Bruxelles nel 1935 e col consenso del Governo Italiano è stato deciso che il Settimo Congresso Internazionale di Storia delle Religioni avrà luogo a Bologna nel settembre del 1940.

Il Congresso sarà presieduto da Luigi Federzoni, Presidente della Reale Accademia d'Italia, e avrà per Segretario Generale R. Pettazzoni, professore di Storia delle Religioni nella R. Università di Roma (Via Crescenzo, 63). Il Comitato Organizzatore avrà sede nell'Istituto di Studi Storico-Religiosi della R. Università di Roma.

### **Un nuovo Periodico di storia delle religioni**

È uscito il I volume (1938) della nuova rivista *Zalmoxis: Revue des Études Religieuses*, stampata a Bucarest, edita a Parigi dalla « Librairie Orientaliste Paul Geuthner ». È diretta dal professore Mircea Eliade (43, Str. Palade, Bucaresti III), ben noto per i suoi studi sulle religioni dell'India. Diamo il Sommario di questa interessante pubblicazione: R. Pettazzoni, *Le corps par-semé d'yeux*; J. Przyluski, *Le culte de l'étendard chez les Scythes et dans l'Inde*; A. K. Coomaraswamy, *The Philosophy of medieval and oriental Art*; C. Hentze, *Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie*; B. Rowland, Jr., *Buddha and the Sun God*; Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*; J. Coman, *Orphée, civilisateur de l'humanité*; P. Caraman, *Xilogénèse et lithogénèse de l'homme*; M. Eliade, *Mélanges: 1. Notes de démonologie; 2. Locum refrigerii*; M. Eliade, *Le culte de la mandragore en Roumanie*.

Segue una rubrica di recensioni, e di notizie bibliografiche.

## W. Kroll †

All'età di 69 anni è morto a Berlino il 21 aprile u. s. il professore Wilhelm Kroll. Egli era succeduto al Wissowa nella nuova edizione della *Real-Encyklopädie* del Pauli. Era anche co-editore (col Kretschmer) della rivista *Glotta*. Filologo versatissimo nella lingua e letteratura latina e greca, va ricordato qui specialmente per i suoi studi su la religione e la filosofia degli ultimi secoli dell'antichità classica, in particolare su gli Oracoli caldaici, sui testi astrologici, ecc. (*Antiker Aberglaube* 1897; *Kulturhistorisches aus astrologischen Texten*, Klio 1923, ecc.). - Era nato a Frankenstein (Slesia), ed era stato professore a Greifswald, a Münster, poi fino al 1935 a Breslavia.



---

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

---

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari

## ANGELOS

Fra le numerose iscrizioni che l'isola di Thera ha restituite via via a coloro che con appassionato interesse sono venuti indagando la sua aspra terra vulcanica e i monumenti della sua celebre storia, un gruppo senza dubbio molto singolare è costituito da quelle epigrafi nelle quali si legge, ora al nominativo ora al genitivo e talvolta con qualche materiale errore del lapicida, la parola ἄγγελος (o ἄγγελος).

Quasi tutte queste iscrizioni sono state ritrovate sulla *Sellàda*, cioè sulla sella montuosa che congiunge la città di Thera con l'altura sacra al profeta Elia; poche sono state raccolte presso il paese di *Vurvùlo*, due appartengono alla piccola isola vicina di *Therasia*<sup>1</sup>. Non vi è alcun dubbio che si tratti di epigrafi sepolcrali, come suggerisce di per se stesso il luogo principale del ritrovamento — la *Sellàda* —, che è la celebre necropoli dei Terei risalente alla civiltà cosiddetta geometrica; anzi pare, secondo le sapienti indagini dello Hiller von Gaertringen e dei suoi collaboratori, che il sepolcreto al quale appartengono le iscrizioni «angeliche» si estendesse, con una interruzione di molti secoli — come subito vedremo —, sullo strato di età geometrica. Del resto la forma delle pietre (che sono per lo più stele ornate superiormente da un piccolo frontone nel quale è scolpita una rosetta, e ai lati da due pilastrini, in guisa da darci l'impressione di una semplicissima facciata templare) non è se non una forma di lapidi sepolcrali comunissima nell'antichità classica. Una piena conferma, se pure ce ne fosse ancora bisogno, all'idea che si tratti veramente di iscrizioni funerarie ci sarebbe poi data, come vedremo, dal contenuto delle iscrizioni stesse. Soltanto ad una di queste epigrafi lo Hiller von Gaertringen dubita di attribuire un carattere sepolcrale (« hoc loco vix solita vis sepulcralis subest »):

<sup>1</sup> *Inscr. Graecae*, XII 3, 453 ss., 933 ss.; 1056 s. (Therasia).

un blocco di pietra recante le lettere ΑΓΓΕΛΟ (ἄγγελος oppure ἄγγέλο[υ]), che si trova inserito in un muro sostenente la spianata dell'agorà<sup>1</sup>. A me sembra, però, che sia difficile staccare questa epigrafe dalle molte altre sepolcrali nelle quali si legge la medesima parola; e nulla ci impedisce di credere che una pietra destinata in origine a distinguere un sepolcro abbia finito per fare parte di un muro. Simili casi sono, come tutti sanno, troppo numerosi perchè sembri opportuno citarne qualcuno.

Quanto all'età, le iscrizioni « angeliche » sembrano appartenere per lo più al II e al III secolo d. Cr., a giudicare dai caratteri epigrafici e dalla forma delle stele; non è però escluso che alcune, e specialmente una<sup>2</sup>, risalgano al primo secolo dell'era nostra.

Il termine ἄγγελος, o al nominativo o al genitivo, talvolta si trova solo, ma più spesso è accompagnato (e in questo caso ἄγγελος è sempre usato al nominativo<sup>3</sup>) da un nome proprio di persona, o maschile o femminile, al genitivo. Come degne di nota ricorderò, citando dalle *Inscriptiones Graecae*, le seguenti iscrizioni: 455, dove la parola ἄγγέλου si trova incisa su quella ἄβατον, di età non molto anteriore (forse già del I secolo d. Cr.)<sup>4</sup>; 933: ἄγγελος Ἐπικτιδῶς πρεσβυτίδος, dove è interessante quest'ultimo termine sul quale tornerò fra poco; 942: ἄγγελος Ζωσίμου ἀφηρόισα Ρουφείνα τὸ <ν> ἱ[δ]ιον υἱόν, dove per giustificare l'insolito accenno relativo alla eroizzazione lo Hiller von Gaertringen pensò, per quest'ultimo, ad un'aggiunta di età posteriore: giustificazione, come vedremo, non necessaria, ed anzi dimostrata subito inutile da un primo esame della copia fatta dallo Stephanos<sup>5</sup>, nella quale l'iscrizione sembra presentare dovunque i medesimi

<sup>1</sup> Ibid., 1384.

<sup>2</sup> Ibid., 455.

<sup>3</sup> Una eccezione alla regola è costituita dal n. 948, dove si legge (attraverso una copia del Fauvel) ἄγγέλου Κρατέρου. Per spiegare questa irregolarità, che è veramente stridente, si può pensare o ad una svista del lapicida o ad un errore del Fauvel nel copiare l'epigrafe (questa è l'opinione dello Hiller von Gaertringen [*Thera*, I 181, n. 237]); oppure si può supporre che la stele sia stata incisa in due riprese: una prima volta col nome dello ἄγγελοσ, una seconda con quello del defunto, così come la stele n. 963 (v. sotto) iscritta in due tempi diversi porta il nome dello ἄγγελοσ e quello del defunto ambedue al nominativo.

<sup>4</sup> Cfr. Hiller von Gaertringen, op. cit., 181.

<sup>5</sup> *Bull. Corr. Hell.*, I (1877), 358, n. 3.

caratteri; 946, dove il termine ἄγγελος è seguito da due nomi propri al genitivo; 963, dove nella parte superiore della stele si vede il termine ἄγγελος separato per mezzo di una linea da un nome proprio con relativo patronimico, incisi questi ultimi con lettere diverse e stranamente arcaizzanti, Βασιλῖος Φερμί(ο).

In che senso deve essere interpretata questa serie di «angeli» terei?

In un primo tempo fu pensato che il termine ἄγγελος significasse «servo», e che quindi il nome o i nomi propri in genitivo fossero quelli dei rispettivi padroni<sup>1</sup>. Ma questa singolare ipotesi relativa ad una necropoli di schiavi venne presto, e con ragione, abbandonata. Ugualmente errata possiamo giudicare l'opinione secondo la quale queste epigrafi sarebbero di Ebrei. Infatti, come giustamente osservò il Dragendorff<sup>2</sup>, se si trattasse di iscrizioni ebraiche difficilmente mancherebbe, almeno in alcune di esse, il famoso simbolo del candelabro a sette bracci, quale non manca per esempio nelle iscrizioni di *Gràmata* nell'isola di Syros<sup>3</sup>. E poi una comunità di commercianti ebrei sarebbe a stento spiegabile in una località appartata dal punto di vista commerciale quale fu Thera.

Lasciando da parte queste due ipotesi insostenibili, bisogna considerare quella che è divenuta l'opinione dominante intorno al vero carattere delle nostre iscrizioni teree: che si tratti, cioè, di epigrafi sepolcrali cristiane. Unica voce discorde è, che io sappia, quella dello Harnack<sup>4</sup>, il quale, mentre riconosce una diffusione abbastanza precoce del Cristianesimo in altre isole dell'Egeo, si mostra molto restio ad ammetterla per Thera e non riesce a persuadersi che già nel III secolo, per non parlare nè del II nè tanto meno del I, una comunità cristiana abbia potuto esistere nella nostra isola. Tutti gli altri studiosi, invece, i quali in epoca più o meno recente hanno avuto l'occasione di occuparsi delle iscrizioni «angeliche» di Thera, sono d'accordo nel dichiararle cristiane. Solamente, alcuni pensano che ἄγγελος significhi

<sup>1</sup> Maass, *Indogerm. Forsch.*, I (1892), 161.

<sup>2</sup> *Thera*, III 195.

<sup>3</sup> *Inscr. Graecae*, XII 5, 712.

<sup>4</sup> *Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4<sup>a</sup> ed. [1924], II 785.

l'«anima angelicata» del defunto<sup>1</sup>; altri invece preferiscono di considerarlo come l'Essere superiore che Dio avrebbe incaricato di assistere e di confortare ogni singola creatura umana, quello che noi comunemente indichiamo come «angelo custode»<sup>2</sup>; altri infine lo concepiscono come «angelo custode del sepolcro»<sup>3</sup>.

Ma questo carattere cristiano, attribuito con tanta sicurezza ai numerosi «angeli» delle iscrizioni teree, mi pare lasci adito a qualche dubbio. Anzitutto non si può negare, come osservò lo Har-nack, che mancano i documenti per dimostrare l'esistenza del culto cristiano a Thera nei primissimi secoli del Cristianesimo: il primo elemento sicuro è la notizia della partecipazione di un vescovo di Thera al concilio ecumenico di Calcedonia (451)<sup>4</sup>. In secondo luogo l'assoluta mancanza di segni e simboli cristiani sulle nostre lapidi e la loro perfetta somiglianza con le classiche stele sepolcrali del paganesimo, oltre ai nomi assolutamente pagani dei defunti, contribuiscono ad accrescere i nostri dubbi. V'è poi nell'iscrizione n. 942 l'accenno, del quale ho già parlato, alla eroizzazione del defunto da parte della madre, accenno del tutto pagano il quale non si accorda punto col sentimento cristiano; e ho già notato come non esista il minimo fondamento per credere che quella stele sia stata incisa in due momenti diversi e rispecchi due diversi sentimenti — quello cristiano e quello pagano —, tanto più che si tratta — a quanto sembra — di un solo defunto.

Un elemento decisivo a favore della cristianità delle nostre epigrafi si è voluto riconoscere nel termine *πρεσβύτις*, che si legge nella iscrizione n. 933: *ἄγγελος Ἐπικτοῦς πρεσβύτιδος*; e non si è mancato di citare, a questo proposito, un passo della epistola di San Paolo a Tito (II 3), nel quale il grande Apostolo suggerisce consigli di moderazione e di virtù per i *πρεσβύται*, per le *πρεσβύτιδες*, per i *νεώτεροι* e per i *δοῦλοι*. Non si può certamente negare l'importanza di questa divisione paolina della famiglia,

<sup>1</sup> Weil, *Ath. Mitt.*, II (1877), 77 s.

<sup>2</sup> Achelis, *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft*, I (1900), 87 ss.

<sup>3</sup> Hiller von Gaertringen, op. cit., I 181 s., e *Klio*, I (1901), 224 s.; Leclercq, pr. Cabrol, *Dict. d'Arch. Chrét.*, s. v. *Anges*, 2142 ss. Semplicemente per il carattere cristiano delle iscrizioni «angeliche» di Thera si pronuncia il Braun (*De Theraeorum rebus sacris* [Diss. Halle 1932], 73).

<sup>4</sup> Per le varie chiesette paleocristiane di Thera manca ogni elemento sicuro di datazione (cfr. Hiller von Gaertringen, *Klio*, I [1900], 226).

divisione che ben presto cominciò ad assumere un carattere di consistenza pratica nelle antiche comunità cristiane; ma sarebbe errata l'affermazione che qui si trattasse di un *munus Christianum* in rapporto con l'elevata posizione della donna in seno alle comunità cristiane primitive. E, d'altra parte, non si può ammettere che *πρεσβυτις* sia nella nostra epigrafe una semplice indicazione dell'età della defunta in base alla distinzione paolina, perchè, se così fosse, potremmo aspettarci che anche le altre epigrafi portassero delle indicazioni analoghe. Piuttosto dovremo pensare che il termine *πρεσβυτις* abbia qui l'ufficio di distinguere una *Ἐπιζιώ senior* da una *junior*, così come in una iscrizione metrica perfettamente pagana dell'isola di Nisyros<sup>1</sup> il padre del defunto, che ha nome *Ἐρμῆς*, viene detto *πρεσβύτερος* senza dubbio per essere distinto dal figlio il quale porta il medesimo nome<sup>2</sup>. Oppure si può anche ammettere che, essendo i termini *πρέσβυς* e *πρεσβύτερος* usati dagli antichi in varie accezioni per indicare gli anziani nelle funzioni della loro vita civile<sup>3</sup>, *πρεσβυτις* sia — in questa tarda epigrafe — niente altro se non la moglie di un *πρέσβυς*.

Negato, in linea generale, il carattere cristiano di queste epigrafi, si possono — a conferma — esaminare particolarmente i tre concetti cristiani che gli studiosi hanno creduto a volta a volta di riconoscere nello *ἄγγελος* di Thera: l'«anima angelicata» del defunto; l'angelo protettore del defunto stesso; l'angelo custode del sepolcro.

È già stato osservato con ragione che l'immagine dell'anima angelica assunta in cielo urta nell'espressione *ἄγγελος τοῦ δεῖνα*, la quale evidentemente non significa nè il defunto stesso nè la sua anima, bensì allude ad un essere diverso. Inoltre si può ricordare l'iscrizione n. 946, la quale ci presenta un *ἄγγελος* di

<sup>1</sup> *Inscr. Graecae*, XII 3, 106.

<sup>2</sup> Una singolare notizia di Stefano Bizantino (s. v. *ἄγγρα*) ci informa che a Thera non ricevevano l'onore del compianto funebre gli adulti che avessero oltrepassato i cinquant'anni e i bambini che non avessero ancora toccato i sette. Ma, anche se volessimo prestare fede a questa strana informazione, è logico pensare che la regola dovesse avere molte eccezioni, come ci conferma l'iscrizione funeraria terea a noi pervenuta di un bimbo di quattro anni (*Inscr. Graecae*, XII 3, 820; cfr. Hiller von Gaertringen, *Thera*, I, 180 s.).

<sup>3</sup> Cfr. Liddell-Scott, s. v. *πρέσβυς*.

due defunti, dando così la più aperta smentita alla ipotesi dell' « anima angelicata ». Quest'ultima ragione basta poi a togliere di mezzo anche l'altra ipotesi, secondo la quale si tratterebbe di un angelo custode nel senso ebraico-cristiano.

La terza opinione, quella che sostiene essere l' « angelo » il custode e protettore del sepolcro, si basa principalmente sopra una epigrafe sepolcrale scoperta nelle catacombe cristiane di Melos e databile circa al III secolo<sup>1</sup>. In essa infatti, dopo la ben nota raccomandazione di non aprire il sepolcro già pieno, si invoca, appunto come garanzia che l'ordine venga rispettato, l'angelo che sta sulla tomba, e la cui immagine era forse realmente dipinta al di sopra della fossa<sup>2</sup>: ll. 6 ss., καὶ ἐπὶ γέμει τὸ θηκίον τοῦτο, ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὄδε ἐφροσῶτα ἄγγελον, μὴ τίς ποτε τολμή(σῃ) ἐνθάδε τινὰ κατάρθεοθε, κτέ. A questa epigrafe melia si può poi aggiungere una tarda epigrafe sepolcrale di Larissa in Tessaglia<sup>3</sup>, dove ci si rivolge per il medesimo scopo ad un ἐπιτύμβιος ἄγγελ[ος]; ma la cristianità di quest'ultima iscrizione è ben lontana dall'essere così chiara come quella dell'epigrafe melia<sup>4</sup>. Non c'è dubbio che nella iscrizione di Melos, ed anche in quella di Larissa, l'angelo debba essere concepito come l'autorevole protettore del sepolcro; ma questo riconoscimento mi sembra non renda necessaria la conclusione, ricavata per esempio dal Leclercq<sup>5</sup>, che il concetto dell'angelo custode della tomba sia prettamente cristiano. Al contrario la religione cristiana, la quale addita ai suoi fedeli il cielo come sede di Dio e della sua corte angelica, come l'ultima e splendente dimora di coloro che in terra si sono fatti discepoli di Cristo, il Cristianesimo — dico — più che ammettere una guardia fedele compiuta dagli angeli al sepolcro, preferisce immaginarsi gli angeli che rapiscono dalla tomba e guidano al cielo l'anima del pio trapassato. Così, per esempio, in due iscrizioni sepolcrali cristiane trovate presso Roma e databili fra il III e il IV secolo si parla del defunto *arcessitus* oppure *raptus ab angelis*<sup>6</sup>; e non

<sup>1</sup> *Inscr. Graecae*, XII 3, 1238.

<sup>2</sup> Cfr. Kaufmann, *Handb. der altchristl. Epigraphik*, 159.

<sup>3</sup> *Inscr. Graecae*, IX 2, 991.

<sup>4</sup> Il supplemento delle ultime due linee (- - πρεσβ[υτέρου θρη]σκ[ε]ίας), proposto dal Wuensch, mi pare non corrisponda troppo bene ai residui dell'iscrizione.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> Cfr. Diehl, *Inscr. Lat. Christ.*, II 3354 s.

manca in altre epigrafi paleocristiane l'accento al *rapimento* dei fedeli defunti fra i beati o fra i santi. Nè credo si vorrà approvare l'idea di certi studiosi, i quali, per sostenere la cristianità del concetto di un angelo custode del sepolcro, sono giunti fino a citare i famosi angeli splendenti di luce divina che apparvero agli occhi delle pie donne sulla pietra rovesciata del sepolcro di Cristo, in quell'alba memorabile della Resurrezione<sup>1</sup>. Così che l'angelo della iscrizione di Melos (lasciamo stare, per ora, lo ἐπιτόμβιος ἄγγελος della epigrafe di Larissa, la cui cristianità è dubbia) dovrà essere spiegato o pensando alla sopravvivenza di un concetto pagano nel culto cristiano, o immaginando che la presenza stessa della effigie di un angelo dipinta sopra la tomba abbia provocato quella espressione che nella epigrafe si legge.

Sembra, dunque, accertato che gli « angeli » delle iscrizioni teree siano figure non cristiane bensì pagane. Ma, più precisamente, come potranno essi venire interpretati?

Il termine ἄγγελος, significante « messaggero », non di rado fu preso nell'antichità greca nel senso di tramite fra gli uomini e le divinità, ora quelle dell'Olimpo luminoso, ora — e più spesso — quelle dominatrici degli oscuri regni sotterranei. Ma questo tramite stesso fu il più delle volte una divinità. Così Artemis, certamente per i suoi più o meno artificiosi rapporti col mondo sotterraneo, era chiamata dai Siracusani Ἄγγελος<sup>2</sup>; ed Hermes, il classico messaggero degli dèi, possedeva a Paros l'epiteto di Ἐδάγγελος<sup>3</sup>. Il termine ἄγγελος è poi usato in evidente rapporto col mondo infero nell'Asia Minore: a Stratonicea, dove Ἄγγελος era una divinità sotterranea figlia di Zeus e di Hera e collegata con Hekate<sup>4</sup>, e dove al nome di Zeus Ὑψιστος, ossia celeste, si unisce in alcune iscrizioni quello di ἀγαθός oppure θεός Ἄγγελος (talvolta semplicemente θεός), alludente senza dubbio a un aspetto sotterraneo dello stesso padre degli dèi<sup>5</sup>; a Efeso e a Mileto, dove

<sup>1</sup> Così lo Hiller von Gaertringen (*Thera*, I 182), seguendo un suggerimento del Kern.

<sup>2</sup> Esichio, s. v. Ἄγγελον.

<sup>3</sup> *Inscr. Graecae*, XII 5, 235. Cfr. Esichio, s. v. Ἐδάγγελος.

<sup>4</sup> Sofrone, pr. lo scol. a Teocrito, II 12.

<sup>5</sup> Le Bas - Waddington, 515; *Bull. Corr. Hell.*, V (1881), 182, nn. 3 s.; XV (1891), 418, n. 1. Una iscrizione di Ostia (*C. I. L.*, XIV 24) ricorda *Iuppiter Optimus Maximus Angelus Heliopolitanus*.

era nota la figura di Euangelos, capostipite — a Mileto — della gente degli Euangelidai<sup>1</sup>. Inoltre non bisogna dimenticare l'eroe Ἐγγελος, ricordato in una iscrizione terminale del IV secolo av. Cr., rinvenuta nell'Attica a Markopùlo<sup>2</sup>: figura nella quale nulla vieta di riconoscere, come propongono gli editori dell'epigrafe, l'eroe eponimo del prossimo demo di Angele, mentre non si può nemmeno escludere un rapporto col mondo sotterraneo. Infine bisogna ricordare quegli ἄγγελοι καταχθόνιοι, i quali più di una volta compaiono nelle defissioni dell'età imperiale<sup>3</sup>.

È naturale, per quanto riguarda in particolare la vita dell'oltretomba, che i messaggeri fra le anime e la divinità possano essere concepiti quali esseri celesti o sotterranei, a seconda che si stabilisca nel cielo o nelle profondità della terra la sede delle anime dopo la morte e, insieme, la dimora dei numi o della Divinità suprema cui le anime sono sottoposte. Così, mentre l'antichità pagana propendeva — come abbiamo veduto — per relegare i vari « messaggeri », si chiamassero essi angeli o no, nell'oscurità del sottosuolo, il Cristianesimo, additando continuamente il cielo ai suoi fedeli, non poteva concepire se non come celesti le creature perfette destinate ad essere tramiti fra il Creatore e gli uomini: concetto nel quale il Cristianesimo segue da vicino una traccia offertagli dalla religione ebraica. E, come il Cristianesimo autentico, anche le varie sette gnostiche, con le loro molteplici diramazioni, che tentarono più o meno infelicamente di conciliare il Cristianesimo con elementi di religione pagana, considerarono di solito come celesti gli angeli, gli arcangeli e le altre consimili figure, che sembra formassero — nei loro concetti — eserciti sterminati e variopinti<sup>4</sup>.

Gli ἄγγελοι di Thera, come ho detto, sembra debbano essere considerati pagani; quindi è molto più probabile che essi siano inferi piuttosto che celesti. Tutto considerato, e tenuto anche conto del fatto che le nostre iscrizioni teree presentano quasi l'aspetto di una formula, a me sembra che forse non si sarà troppo

<sup>1</sup> Vitruvio, X 7; Conone, XLIV. Cfr. Jessen, in R.E., s. v. *Euangelos*.

<sup>2</sup> Kirchner-Dow, *Ath. Mitt.*, LXII (1937) 9, n. 7, tav. 6 n. 1.

<sup>3</sup> Audolent, *Defixionum tabellae*, 74 s.

<sup>4</sup> Cfr. Wuensch, *Sethianische Versuchungstafeln aus Rom*, 96. V. anche Muzzioli, nell'ultimo fascicolo di questa Rivista, 43 s. (dove si tratta di *sancti Angeli* ricordati in una iscrizione gnostico-sethiana del Museo delle Terme).

lontani dal vero pensando che l'espressione ἄγγελος τοῦ θεῖνα sia qualcosa di simile al *Dis Manibus*, pure seguito spesso dal nome del defunto in genitivo, che i Latini usarono nelle loro iscrizioni sepolcrali a partire dall'inizio dell'era volgare. È vero che il *Dis Manibus* ebbe presso i Greci una sua traduzione in Θεοῖς καταχθονίοις o χθονίοις o ἥρωσιν o δαίμοσιν, talvolta anche una semplice trascrizione in lettere greche Δίς Μάνιβους<sup>1</sup>; ma non è questa una ragione sufficiente per farci negare che nell'isola di Thera il medesimo concetto venisse espresso con parole diverse. Infatti i Manes, i quali in origine sembra fossero semplicemente le anime dei trapassati, che i superstiti circondavano di rispetto e di timore, con l'andar del tempo vennero sempre più a delinearsi come divinità del mondo sotterraneo, talvolta anche nel senso di divinità che guidassero le anime dei defunti verso le sedi tenebrose dell'oltretomba, cioè — più o meno — nel senso di ἄγγελοι. Così, nell'ultimo secolo prima di Cristo, il poeta Lucrezio, parlando di certi misteriosi luoghi ritenuti mortiferi per natura, poteva ricordare, col sorriso di un uomo che ha distrutto in sé il timore degli dèi e della morte, le varie fantasie di coloro che credevano di vedere in quei luoghi altrettante porte del regno di Hades, e s'immaginavano pure che attraverso quelle porte gli dèi Manes conducessero le anime dei trapassati alle rive dell'Acheronte<sup>2</sup>:

ianua ne forte his Orci regionibus esse  
credatur, post hinc animas Acheruntis in oras  
ducere forte deos Manis inferne reamur, etc.

Qui, dunque, i Manes sono per l'appunto ἄγγελοι tenebrosi.

I Terei dovevano avere un vivo sentimento per i loro defunti, che essi circondarono fino dall'età più antica di venerazione e di onore; e quando venne manifestandosi presso i Greci la tendenza a sollevare i propri morti verso la zona degli dèi, sia pure per lasciarli in quella intermedia degli eroi, i Terei doverono essere fra i più convinti seguaci di questa tendenza. Ciò è dimostrato largamente per l'età ellenistica, mentre per l'età imperiale ce ne fanno fede i molti e per lo più rozzi rilievi rappresentanti il defunto davanti al « banchetto eroico » e le molte iscrizioni relative

<sup>1</sup> Cfr. Reinach, *Traité d'épigr. grecque*, 426.

<sup>2</sup> *De rer. nat.*, VI 762 ss.

ad uomini di ogni classe sociale, nelle quali sono usati o il verbo ἀφηρωῖζειν o i termini ἥρωες ed ἡρώισσα<sup>1</sup>. A questa corrente eroizzatrice sembrano appartenere anche certe iscrizioni sepolcrali di Thera nelle quali si legge il termine ἄβατον, come ci dimostra una di codeste iscrizioni, il n. 1626: ἄβατον ἡρώισσας Φερεβώλας. Ora, il termine ἄβατον è confuso in una delle nostre epigrafi teree (n. 455) con quello di ἀγγέλου, o per dir meglio ἀγγέλου è stato inciso — a brevissima distanza di tempo, per quanto si può giudicare dai caratteri epigrafici — sopra ἄβατον. Il Leclercq<sup>2</sup> pensò che ἀγγέλου fosse stato sovrapposto ad ἄβατον per maggiore precisione e tradusse « lieu de l'ange où il est interdit de pénétrer », senza riflettere che, se così fosse veramente, ἀγγέλου sarebbe stato inciso sotto e non al di sopra di ἄβατον. Altri, giudicando pagane le iscrizioni contenenti il termine ἄβατον e cristiane quelle distinte dal ricordo dello ἄγγελος, vide nel n. 455 chiaramente rispecchiata la vittoria del culto cristiano su quello pagano<sup>3</sup>: ciò che sembra molto dubbio, anche senza considerare che le iscrizioni col termine ἄγγελος sono — come ho cercato di dimostrare — pienamente pagane. A me pare che tanto le iscrizioni nelle quali si legge il termine ἄβατον, sia esso o no accompagnato dal nome dell' « eroe », quanto quelle col ricordo dello ἄγγελος e le altre alludenti col verbo ἀφηρωῖζειν o con la rappresentazione del banchetto alla eroizzazione del defunto, appartengano tutte ad un medesimo strato di convinzioni religiose, tanto è vero che il verbo ἀφηρωῖζειν poté essere usato — come abbiamo veduto — accanto al ricordo dello ἄγγελος. Solamente bisogna riconoscere che, mentre nelle iscrizioni « angeliche » predomina il concetto dell'essere divino o semidivino che protegge il defunto e lo guida attraverso le porte dell'oltretomba, quelle col termine ἄβατον e con l'accenno alla eroizzazione del trapassato sono dominate dal pensiero della nuova dignità del morto e della necessità di segregare in un decoroso isolamento il luogo che la presenza dell'eroe rende sacro.

Per quanto riguarda gli ἄγγελοι, non si può precisare fino a che punto essi fossero, nelle menti dei Terei, collegati ai rispettivi sepolcri: se essi fossero più vicini al concetto di protettori

<sup>1</sup> *Inscr. Graecae*, XII 3, 386 ss., 1624 ss.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> Hiller von Gaertringen, *Klio*, I (1901), 225.

delle tombe oppure a quello di guide in un lungo e difficile viaggio. Ciò dipende dalla maggiore o minore larghezza con cui i Terei avranno concepito il mondo ultraterreno. Del resto non è escluso che di questo mondo essi non abbiano avuto un concetto unitario e preciso. Infatti, mentre i sensi umani sono portati quasi inevitabilmente a considerare come l'ultima dimora dell'uomo il breve spazio nel quale riposano i suoi resti terreni, gli insegnamenti religiosi e la fantasia individuale possono dare alla innata certezza della immortalità dell'anima forme diverse, ora allargando smisuratamente le brevi pareti della fossa o del sarcofago in amplissime regioni sotterranee dove i morti continuerebbero la loro vita o nel dolore o in una pacata serenità, ora trasportando queste regioni misteriose in luoghi estremamente lontani, che soltanto l'immaginazione riesca a raggiungere. Ma talvolta il concetto non è preciso, e il ricordo del sepolcro superficiale e limitato viene a confondersi con l'immagine del mondo ultraterreno che la fede religiosa o la fantasia possono avere formata nelle menti degli uomini. Anche i Cristiani, cui la fede e la dottrina ricevute conducono a pensare il mondo ultraterreno come un mondo infinito di puro spirito, perfino i Cristiani non sono talvolta riusciti a separare questa visione altissima e consolante, che pure considerano realtà, dal ricordo delle spoglie che giacciono nella tomba<sup>1</sup>. Così, ripeto, è forse inutile volere essere ancora più precisi nel determinare il concetto informatore dello ἄγγελος tereo, tanto più che — trattandosi di un campo nel quale il sentimento e la fantasia hanno larghissima parte — questo nostro ἄγγελος può avere assunto forme leggermente diverse a seconda delle menti che lo pensavano<sup>2</sup>.

## MARGHERITA GUARDUCCI

<sup>1</sup> Per questa confusione tra l'immagine reale del sepolcro e quella ideale dell'al di là, cfr. Rohde, *Psyche*, II 366 n<sup>a</sup> 1, 384 n<sup>a</sup> 2.

<sup>2</sup> Presso il Ficoroni (*I piombi antichi*, Roma 1740, 99, tav. VII 10) si trova pubblicato un pezzo di piombo quadrangolare « che non ha forma di medaglia » con l'iscrizione greca ΑΝΓΕΛΟΣ ΗΥΕΡΑC. Il Kaibel, ripubblicando l'epigrafe in *Inscr. Graecae*, XIV 2416, n. 17, vi riconobbe l'espressione ἄγγελος ἡμέρας, ma aggiunse prudentemente « quod quid sit nescio ». Standoci davanti agli occhi i numerosi esempi delle iscrizioni teree, si sarebbe quasi tentati di considerare quello ἡμέρας come un genitivo del nome proprio femminile Ἡμέρα; ma la cosa è tanto incerta che sembra preferibile seguire il Kaibel nella sua prudente riserva.

## ZUR GESCHICHTE DER ERFORSCHUNG CHINESISCHER RELIGIONEN

In Gelehrtenkreisen um die Mitte des 17. Jahrhunderts erregte die 1621 (1625) erfolgte Auffindung eines zweisprachigen Gedenksteins in der chinesischen Vorstadt Si-an-fu berechtigtes Aufsehen, zumal sich aus der durch Jesuitenmissionare begonnenen Interpretation der Inschrift ergab, dass diese Denkstein-Eulogie 'zur Erinnerung an die Verbreitung der glanzvollen' Lehre des Christentums im Mittelreich durch syrisch-nesorianische Missionare im Jahre 781 n. Chr. errichtet worden sei<sup>1</sup>. Das allgemeine Interesse an diesem missionsgeschichtlich bedeutsamen Fund und die daran sich anschliessenden Diskussionen waren die nächste Veranlassung zu dem 1667 von dem Jesuitenpater Athanasius Kircher<sup>2</sup> herausgegebenen Werk: '*China Monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*'<sup>3</sup>, dem trotz seiner verschiedenen Mängel das Verdienst zukommt, weithin die Beschäftigung mit China und seinem eigenartigen Volk angeregt zu haben. Denn dadurch dass er wunderliche Kuriositäten aus dem Naturleben jenes Landes sowie aus dem sozialen Leben der Bevölkerung, ihrer Kunstfertigkeit als Baumeister und Handwerker<sup>4</sup> auf Grund der

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hch. Hermann, *Chinesische Geschichte* (1912), S. 73 ff. - W. Schüler, *Abriss der neueren Geschichte Chinas mit besonderer Berücksichtigung der Provinz Schantung* (1912), S. 35 f. Anm.; sowie jetzt Gerh. Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie* (Berlin, 1938). S. auch R. Hennig, *Terrae incognitae* (Bd. II), Leiden, S. 88 ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch K. Brischar, *A. Kircher: Ein Lebensbild* (1877), S. 89.

<sup>3</sup> S. Rob. Streit, *Bibl. Missionum* V (1929), S. 830f.

<sup>4</sup> Namentlich im IV. und V. Teil handelt A. Kircher davon: « De curiosis Artis & Naturae miraculis, quae in vasto illo Sinarum Imperio comperta, tum quoad situm, civilemque gubernandi Sinis usitatam rationem, tum quoad, ea quae in triplici naturae, id est, mineralium, plantarum animalium Regno à nostris observata fuerunt, explicantur: atque una Nostrorum de variis rebus exoticis editae historiae à cavillationibus multorum vindicantur. V. Pars Sinicae architecturae in fabricis Aëdium, Pontium, Aquaeductuum, Murorum, aliarumque inventionum Europaeis incognitarum admiranda exhibet ».

zahlreichen Nachrichten seiner Ordensbrüder berichtete, entsprach er besonders der kulturhistorischen Neugierde seiner Zeitgenossen. Im ersten Teil versucht Kircher unter Benutzung der Mitteilungen von P. Alvaro Semedo («qui oculis inspexerat Monumentum») sowie des P. Michael Boimus («qui exactam prae omnibus hujus Monumenti relationem mihi attulit») eine Uebersetzung und Interpretation des chinesisch-syrischen Textes zu geben, um dann im zweiten Teil 'de variis itineribus in China susceptis' von des Apostels Thomas Tagen an bis in die Zeit der Anfänge der chinesischen Jesuitenmission zu handeln. Musste Kircher sich für die erste Zeit mit legendarischen Berichten begnügen (z. B. aus P. Ludovicus Gusmanus 'De Indicis expeditionibus Historia'), so beschreibt er dann «ex Historia Pauli Marci (Marco Polo) Veneti, Haythonis Armeni aliorumque», sowie aus Berichten des P. Martinus Martinius (Novus Atlas Sinicus, Wien 1655), P. Albert Dorville und P. Joh. Gruber, die auf der Reise nach Catai (China) berührten tartarischen, tangutischen und kalmückischen Völker nebst ihren freilich sehr lückenhaft beobachteten Religionsformen<sup>1</sup>. Daran schliesst sich eine ausführliche Darstellung der ersten Erfolge der Jesuitenmission in China unter P. Ricci und P. Schall, die auch von P. Nicolaus Trigautius in seinem Büchlein: 'De Christiana Expeditione apud Sinas a Soc. Jesu suscepta' (Aug. Vin., 1615) erzählt werden<sup>2</sup>. Religionshistorisch bemerkenswert ist vor allem der dritte Teil: 'De Idololatria', worin die dem Verfasser erreichbaren Nach-

<sup>1</sup> Cap. IV: 'De vario habitu, moribus & consuetudinibus hominum illorum Regnorum, per quae dicti Patres, Albertus Dorville & P. Gruberus transeuntes observarunt, depinxeruntque'. Wie die chinesische Mauer erwähnt wird («muros tantae latitudinis esse, ut sex equites eam commode absque eo quod alterum impediatur, in uno ordine constituti percurrant»), so auch der «inauditus & ridiculus cultus» des Dalai Lama: «Sedet is in obscuro Palatii sui conclavi, auro argentoque ornato... in eminenti loco supra culcitram, cui pretiosi tapetes substernantur; ad quem advenae capitibus humi prostrati advoluti, non secus ac Summo pontifici pedes incredibili veneratione osculantur; ut vel inde Daemonis fraudulentia luculenter appareat, qua venerationem soli Vicario Christi in terris Romano Pontifici debitam, ad superstitiosum barbararum gentium cultum, uti omnia caetera Christianae Religionis mysteria, insita sibi malignitate, in abusum transtulit» (S. 72 f.).

<sup>2</sup> Vgl. dazu mein Buch: *G. W. von Leibniz und die China-Mission* S. 13 ff. und die hier angeführte Literatur; ferner jetzt die Bemerkungen über Trigault's Werk sowie über P. Matteo Ricci in O. Franke's Abhandlung der Preuss. Akademie der Wissensch. (1938, Phil.-hist. Kl. Nr. 5), 1939 über: *Li Tschü und Matteo Ricci*.

richten: 'De Sinensium Idololatria', 'Japaniorum & Tartarorum Idololatria Sinicae parallela' und 'de Indorum Idololatria' (de ridicula Brachmanum religione etc.) eingehend verwertet sowie mit den ägyptischen Religionsgebräuchen verschiedentlich verglichen werden. «Authorem seu Principem Philosophorum Confutium agnoscunt, non secus ac Aegyptii suum illum Thoyt... Aegyptii Sapientes unum Deum, quem Hemepht vocant, colebant, ita Sinenses Literati idola juxta Confutii dictamina non colunt, sed unum Numen, quod vocant Regem Coelorum» (S. 131 f). Wie Kircher hier die Charakteristik der konfuzianischen Sekte dem Trigautius entnimmt, so beruft er sich bei derjenigen des Buddhismus auch auf P. Martinus, wobei er auf die Lehre der Metempsychose («duplex est, una interna, externa altera») hinweist<sup>1</sup>. Auch erwähnt er, dass Martinus Martinus Bilder «Beatae Virginis filium suum benedictum inter brachia stringentis», also Bilder der vielumstrittenen Göttin Kuanyin gesehen habe<sup>2</sup>. Die dritte Sekte, der Taoismus, sei von 'Lanzu' gestiftet worden («a Philosopho quodam, qui eodem cum Confutio tempore floruit») und treibe besonders Daemonolatrie<sup>3</sup>. Bei der Beschreibung der chinesischen Tempel vertritt er wieder seine Lieblingsthese: «haec sane Graecis & Aegyptiis ita congruunt, ut tota eorum Idololatria in Chinam transmigrasse videatur» (S. 134). Von den Japanern bemerkt er u. a. dass sie «Idolum adorant nomine Omyto, seu vulgo Amida, de quo mille fabulas spargunt» und «ad salvandum se nihil aliud

<sup>1</sup> «Altera Sinarum Secta respondet Philosophis Aegyptiorum, & Siequia, vel Omyto, vulgo Amida appellatur, apud Japonos vero Xaca, & Amidabu nuncupatur; de quibus fufius, cum de Japonum Idolis agemus. Lex haec ad Sinas pervenit ab occasu, portata e Regno cui Threnio, vel Sciuro nomen est, quae Regna, teste P. Trigautio, uno Indostanis nomine appellantur, inter flumina Indum & Gangem sita. Quam quidem sectam si diligenter discutiamus, ab iis Gymnosophistis, Brachmanibus, Persis, Bactrianis, qui hac Indostanis intercapedine olim continebantur, profectam, in China Colonias posuisse, ex dogmatis eorum facile patebit» (S. 132).

<sup>2</sup> Vgl. darüber J. B. Aufhauser, *Umwelteinflussung der christlichen Mission* (1932) S. 133 ff.: Hariti-Kuanyin - Maria des Ostens u. die hier verzeichnete Literatur.

<sup>3</sup> Hujus sectae sacrificulorum peculiare munus est, Daemones impiis praecationibus exorcizatos domibus pellere... nam horrenda Daemonum monstra in flava papyro atramento Deli delineata, domorum parietibus affigenda tradunt; inde tam inconditis clamoribus domos complent, ut ipsa Daemonia esse videantur ».

requiri credant, nisi frequentem horum verborum repetitionem: Namu, Amida, Buth, hoc est, Felix Amida salva nos. Quae verba identidem repetunt, rosaria sua, seu coronas e globulis precatoriis confectas gerunt, quas Japonii communes habent cum Christianis...» (S. 138 f.)<sup>1</sup>. Ziemlich wahllos hat Kircher zusammengetragen, was ihm über indische Religionen bekannt wurde oder was ihm der Sanskritist P. Henricus Roth mitteilte<sup>2</sup>. So erzählt er auf S. 147 f. von der Verehrung der heiligen Kuh und den täglichen Waschungen der Brahmanen im Ganges («quotidie se in sacro flumine Gange, veluti altero Nilo, lavare solent, aquas versus Solem spargere, similibusque cum ceremoniis venerari solent, uti non semel mihi narravit P. Henricus Roth») und er fügt hinzu: «Ex quibus manifesta Aegyptiorum morum, rituumque vestigia cernuntur». Nach Erwähnung des aus Persien eingedrungenen Feuerkultes berichtet er von der eigentümlichen Sitte der

<sup>1</sup> In Kap. II: 'Japoniorum & Tartarorum Idololatria Sinicae parallela', wofür ihm P. Ludovicus Gusmanus', *Historia de Japonia* als Quelle diente. In einem weiteren Abschnitt: 'De Cybele Sinica, quam Pussam vulgo vocant' versucht Kircher eine religionsvergleichende Deutung dieses Idols zu geben: Imago seu Idolum Pussae supra florem lothi aquatica sedet — wohl Kwannon (Kuan-yin) als Bodhisattva — manibus mira digitorum contorsione, modestiam singularem una junctam gravitati prae se fert, e cujus dextro octo brachia, ex sinistro latere totidem prorumpunt, quorum manus singulae nescio quid mysticum, uti gladios; & quas hellabardas vocant, libros, fructus, plantas, rotam, ornamenta, pyxidem, ampullam gestant... Literati, qui nonnihil altius prae plebe sapere videntur, hanc Pussam πολυβραχιονα nihil aliud denotare ajunt, quam Deorum omnium matrem, quam Aegypti nunc πολύμαστον id est, multiplici uberum serie turgentem, modo brachiorum multiplicitate ἱερογλύφως descriptam, Isidem, Graeci Cybelen dicunt... Literati Sinae una cum priscis Graecorum Philosophis sentiunt; Naturae vero moderatricem esse dicunt Pussam illam, sive, ut melius dicam, Isidem Sinicam, aut Cybelen. Neben dem Reisebericht des Venezianers Marco Polo verwertet Kirchner auch die religionsgeschichtlichen Aufschlüsse von P. Ludovicus Froës sowie die italienisch geschriebene 'Relatio de rebus Chinensibus' von Christophorus Burrus (S. 144 f.).

<sup>2</sup> a. a. O. S. 156, wo A. Kircher u. a. schreibt: «... ejusmodi sunt decem Dei Incarnationes, quas praeter complura hujus farinae figmenta mihi hic Romae communicavit jam saepe laudatus P. Henricus Roth Augustanus Patria, Mogoricae Missionis indefessus operarius, qui uti Brachmanicae linguae est peritissimus, ita quoque ex ipsorum arcanioribus libris praecipua extraxit dogmata, ea intentione, ut nostris inter Brachmanes versantibus modum, quo tantas absurditates facilius confutare possent, traderet». Vgl. dazu auch Th. Zachariae, *Das Devanāgarī-Aphabet bei Athanasius Kircher* in «Kleine Schriften» (1920), S. 1 ff. sowie ebenda auf S. 17 ff. die Studie dess. Verfassers über 'Hanscrit'.

Witwenverbrennung. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Buch 'De Brachmanum Theologia' des P. Robert Nobili S. J. («Missionis Madurensis in India Malabarica fundator»)<sup>1</sup> beschreibt er die merkwürdigen Kulte und Mythologien der Brahmanen deren Götter 'Bruma, Vesne, Butzen' seien, denen 33 Millionen Gottheiten untergeben wären; Bruma aber das «magnum Numen» werde als «hominum ex membris suis diversis diversorum genitor» angesehen. Endlich aber gibt er ex interpretatione P. Henrici Roth die «decem fabulosas Incarnationes (= Avataras) Dei (Vishnu)» wieder, «quas credunt Gentiles Indiam extra & intra Gangem» (S. 157-161)<sup>2</sup>. Mit einer Einführung in die 'Elementa Linguae Hanscret' schliesst dieses Kapitel wie auch das ganze Buch mit einer ausführlichen Analyse und Charakteristik der chinesischen Schrifthieroglyphen endet. Dieser vielgestaltige Band A. Kirchers über China blieb von nachhaltigerer Wirkung als sein früher erschienener phantasievoller Versuch der Mythendeutung in 'Oedipus Aegyptiacus' (1652-1654).

In starker Anlehnung an A. Kirchner's eben genanntes Werk versuchte der Augsburger Theophil Spizelius<sup>3</sup> in seinem Büchlein: 'De re literaria Sinensium' (1660) in weitem Bogen Verbindungen zwischen der chinesischen, aegyptischen, griechischen und sogar indischen philosophisch-religiösen Gedankenwelt herzustellen, indem er von einer «Harmonia philosophiae Confutianae et Platonicae» handelt (sectio VIII) und hinweist, wie die «Sinica vivendi praecepta... respondent Sanctionibus Noachitis» (sectio XII). Denn trotz der nur mangelhaften Kenntnis Chinas (es waren damals lediglich die wiederholt erwähnten Arbeiten von Martinus Martinius<sup>4</sup>, von Alvaro de Semedo<sup>5</sup> un von Nicolaus

<sup>1</sup> S. 152 in Kap. IV: 'De Brachmanum institutis, & quomodo per Brachmanes superstitio Aegyptiorum, quave occasione in Persiam, Indiam, & ultimum Orientis Sinarum Japoniorumque Regnum, successu temporis propagata fuerit'.

<sup>2</sup> In Kap. VI: 'De alia fabulosa doctrina Brachmanum, & est, de decem Incarnationibus Dei, quas Gentiles Indiani extra & intra Gangem credunt'.

<sup>3</sup> Ueber Th. Spizelius s. Allg. Deutsche Biographie Bd. XXXV, 221 f.

<sup>4</sup> P. Martin Martinius (Trient): 'Regni Sinensis a Tartaris tyrannice devastati depopulatique concinna enarratio' (Amsterdam, 1661); deutsch unter dem Titel: 'Historische Beschreibung des Tartarischen Kriegs in Sina' (München, 1654).

<sup>5</sup> Alvaro de Semedo, *Relatione de grande monarchia della Cina*; französ. Uebersetzung: *Histoire de ce qui s'est passé au Royaume de la Chine, es années 1621 et 1622* (traduite de l'Italien au François), 1627.

Trigautius<sup>1</sup> erschienenen) wird erwogen, wie weit die chinesische Weisheit an die Mosaische Wahrheit heranreiche. Der Verfasser ist hier auch erstmals bemüht, die Lehre von der Metempsychose in religionsvergleichender Untersuchung auf ihrer Wanderung und Wandlung bei Chinesen, Arabern, Brahmanen, Tartaren, Aegyptern, Germanen, Römern, Kelten, Hebraeern, Manichaeern, bei Pythagoras und Empedokles zu verfolgen (sectio XIII), was als beachtenswerter Anfang einer objektiven Religionsbetrachtung angesehen werden darf.

Hatte A. Kircher eine Reihe von Schriften angegeben, die in chinesischer Sprache für den Unterricht von den Jesuitenmissionaren verfasst worden waren, so ist wohl, soweit sich das heute noch feststellen lässt, P. Intorcetta der erste gewesen, der in seiner 'Sapientia Sinica' (1662) zwei chinesische Texte aus den klassischen Büchern ins Lateinische übertrug, nämlich das 'Da Hüo' (die grosse Lehre) und die fünf ersten Teile von Konfutses Lun Yü<sup>2</sup>. Das Dschung Yung (Innehalten der Mitte) sowie eine Vita Confucii enthält das 1669 zu Goa erschienene Büchlein 'Sinarum Scientia-Politico-Moralis' von 'Prospero Intorcetta Siculo Soc. Jesu in Lucem edita', das sehr bald in französischer Übersetzung herauskam<sup>3</sup>.

Von besonders weittragender Bedeutung aber für die Kenntnis chinesischer Religionsurkunden im Abendland wurde das zu Paris 1687 von P. Couplet herausgegebene, prächtig ausgestattete Werk: 'Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis

<sup>1</sup> P. Nicolaus Trigautius, *De Christiana Expeditione apud Sinas a Soc. Jesu suscepta libri V* (Aug. Vind. 1615); deutsch unter dem Titel: *Historia von der Einführung der Christlichen Religion in das grosse Königreich China durch die Societet Jesu* (Augsburg, 1617).

<sup>2</sup> a. a. O. S. 117 ff.: 'Catalogus Librorum a Patribus nostris in Chinesis Ecclesiae incrementum conscriptorum' - « Libri..., qui anno 1636 lingua Sinica a Patribus conscripti fuerunt, ad 340 partim in Materia Religionis, partim circa Moralem, Naturalem & Mathematicam doctrinam editi numerantur » und es werden genannt u. a. des P. Trigautii *Historia universalis*; des P. Joannis Tetentii *Plinius Indicus*; dann des P. Alvarus Semedus Lusitanus *Historia Sinensis suorum temporum*; des P. Philippus Marinus *Japoniae, Chinae, Tonchini, Lai, Conchinchinae historicum opus*; des P. Michael Boimus Polonus *Flora Sinensis*; des P. Martinus Martinus *Tridentinus Atlas Sincicum*. - Vgl. dazu meinen Aufsatz, *China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert* in: *Sinica*, VII, (1932), S. 129 ff.

<sup>3</sup> S. Henri Cordier, 'Bibliotheca Sinica' (Bd. II, Paris 1905-6), Sp. 1386 f.

latine exposita', eine für die damalige Zeit hervorragend zuverlässige Darstellung der religiös-philosophischen Eigenart eines bisher beinahe unbekanntes Kulturvolks<sup>1</sup>. In einer sehr ausführlichen Einleitung wird zunächst auf die «U kim (Wu-king) id est, quinque volumina dicuntur», und auf die «Su xu (Sze-shu) id est, Tetrabiblion», hingewiesen<sup>2</sup> («Singularum itaque praeclara plenaque prudentiae politicae documenta, leges, instituta...» «De Operis vetustate nihil attinet dicere, quando fatendum est, ea quae prioribus duobus libris referuntur, longe ante Moysen fuisse conscripta», p. XVI) und einzelne dieser kanonischen Bücher werden kurz charakterisiert («ab Odis & Poematibus, quibus totum (volumen) constat (Xi Kim dicitur) brevius agendum» — «Titulum Chun cieu, quae voces Ver & Autumnun significant, Confucius esse voluit; a quo jam admodum sene conscriptum fuit. Hic ille variorum Principum res gestas, vitia, virtutes, poenas, & praemia narratione historica persequitur» — «Volumen, quod Li-ki inscribitur, (quasi dicant) Rituum & officiorum memoriale... collegerat hos Confucius ex variis Priscorum libris ac monumentis», p. XV ff). Von den Sze-shu erwähnt er das Ta-hio («id est Magna scientia»), das Chum yum («medium sempiternum seu medii vel aureae mediocritatis constantia»), das Lun yu («quasi dicant Ratiocinantium colloquia seu sermones inscribitur, propterea quod apophthegmatis Confucii, necnon discipulorum ejus, & variis hinc atque hinc quaesitis ac responsis totus constat») sowie «Mem-çu, seu Mencius» (p. XX f)<sup>3</sup>. Daran schliessen sich 'Breves notitiae' über Sekten, worin meist zutreffend der Taoismus («Secta Li lao Kiun Philosophi, ejusque Sectariorum, quos in Sinis Tao su vocant»), der Buddhismus («Foe Kiao dicta, ejusque Sectariorum<sup>4</sup>»)

<sup>1</sup> S. H. Cordier a. a. O. Sp. 1387 f.; vgl. auch dazu: In ti ce kio-ssé overo il primo traduttore europeo di Confucio, notizia di Vincenzo di Giovanni, in «Archivio Storico Siciliano», vol. I, Heft 1, Palermo 1873. - Über chinesische Riten berichtet schon Jean Mocquet in seinem 1617 zu Paris erschienenen Werk, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, worauf Jarl Charpentier in seiner Untersuchung über *The Livro da Seita dos Indios orientais* (1933), S. LXVIII f. hingewiesen hat.

<sup>2</sup> Vgl. dazu mein Buch, *G. W. von Leibniz und die China-Mission* (1920), S. 17 f.

<sup>3</sup> Darüber s. W. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur* (1909), S. 33 ff.; 80 ff. - R. Wilhelm, *Die chinesische Literatur* (1930), S. 6 ff.

<sup>4</sup> Dieser Abschnitt beginnt (p. XXVII ff.) mit den charakteristischen Worten: «Ducentis septuaginta post annis quam Han Familia rerum potiri caeperat;

und der Konfuzianismus (« De Secta Litteratorum, seu Philosophorum propria, quod illius fundamentum aut principium veteres, quod moderni Interpretes constituerint ») erläutert werden. In mehreren Abschnitten handelt der Verfasser noch über das Yih-king (« Ye kim, Liber mutationum ») und versucht eine ausführliche Interpretation der schwer deutbaren Tri- und Hexagramme zu geben (p. XXXVIII ff). Der zweite Teil der Einleitung beginnt mit einer Analyse der Begriffe Tai Kie und Li<sup>1</sup>: « Explicatur quod principium rerum tam materiale quam efficiens constituerint Sinae tam Prisci tam Moderni » (p. LIV ff), um dann nach missionstheoretischen Ausführungen<sup>2</sup> (z. B. « Argumentis aliis atque aliis confirmatur veri Dei apud Sinas notitiam extitisse<sup>3</sup> », p. LXXXII ff) der vielverhandelten Frage nachzugehen: « Quo nomine prisci Sinae nuncuparint verum Deum. Exami-

post Christum vero annis quinque & sexaginta teterrima pestis, & quovis incendio perniciosior, regia auctoritate, Sinas invasit, Idoli Fe Secta nefaria; simul Pythagoricâ metempsychosi, cum plurimis fabulis ac superstitionibus, cum atheismo denique, & plurimis libris, quibus Sectae principia, placita dogmata continebantur, ex Indiis in Chinam deportata. Quae pestis quoniam hoc tempore grassatur latissime, & libros fere omnes Sectasque Sinensium, si Mahometanam forte excipias, jampridem infecit; imo plurimarum ipsa mater est... ». Ueber die Bezeichnung der Buddhagestalt schreibt er weiter: « Foe, sive Xaca... Sinis O-mi-to, Japonibus corrupto rursus vocabulo Amida vulgo dicitur... Nihil ergo crebrum in ore plurimorum Sinensium quam duo haec monstra O-mi-to, foe, quo sociatis amborum nominibus ac meritis purgatissimi evadant ».

<sup>1</sup> Ueber die Verwendung dieser Begriffstermini bei Leibniz s. mein Buch S. 11 5 f., sowie die hier angeführte Literatur; vgl. dazu jetzt auch H. Hackmann, *Chinesische Philosophie* (1927), S. 329 ff.; 333 ff.; sowie R. Wilhelm, *Chinesische Philosophie* 1930, S. 28 f.

<sup>2</sup> « Riccii deliberatio de modo veritatis Evangelicae Sinis annuntiando. Priscorum Monumenta & Annales legit et examinat », dem ein Abschnitt über die aus apologetischen Gründen vielverhandelte Frage folgt: « Ex Libris Sinarum authenticis concluditur nullum eisdem fuisse cum aliis Nationibus commercium » und nach einer sehr gewagten Chronologie der Ansicht zugestimmt wird: « Probatur Sinas diluvio fuisse proximos, adeoque notitia cultusque veri Numinis in ipso ortu imbutos », sodass der Schluss naheliegt: « primi Sinae, maxime quidem Fundatores ipsi gentis Sinicae verum Deum agnoverint & adorarint » (p. LXXVI).

<sup>3</sup> Das wird aus der Reinheit ihres Kultus im Vergleich zu den kultischen Gebräuchen der klassischen Welt und aus der sittlichen Höhe ihres sozialen Lebens erschlossen: « Obedientia Priscorum & et pietas erga parentes suos ac majores; observantia erga seniores & aetate provecetos » - « leges amicitiae & hospitalitatis, aliorumque civilium officiorum ad mutuam concordiam conservandam, ubi solemne scilicet semper fuit illud: 'Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris' » (p. LXXXV).

natur nominis Ethymon & proprietas (LXXXIX ff) und die ursprüngliche Bedeutung des Namens Xam ti festzustellen (p. XCIV ff)<sup>1</sup>.

Der Uebertragung und Erläuterung des Da Hūo<sup>2</sup> geht eine kurze biographische Einleitung voraus: «Philosophorum Sinen- sium Principis Confucii vita» und wird als zweites Buch das Dschung Yung (Chum-yum) übertragen («Agit autem potissimum de medio sempiterno, sive de aurea mediocritate illa, quae est, ut ait Cicero, inter nimium & parum, constanter & omnibus in rebus tenenda») <sup>3</sup>. Und nun folgt die erste europäische «Versio litteralis una cum explanatione» des Lun Yü (Ratiocinantium Sermones)<sup>4</sup>. Eine Uebersetzung des Mong Dsi (Mem cu), «Sinarum philosophus secundus qui uno post Confucium saeculo vixit» fehlt zwar, wird aber in Aussicht gestellt mit den Worten: «Mencium igitur, Deo favente, in lucem Europaeam producemus, si quidem intelligamus, suum qualemcumque locum & approbationem in hoc eruditissimo saeculo, & amplissimo omnium scientiarum theatro obtinuisse Confucium».<sup>5</sup> Diese Uebersetzung chinesischer Originalurkunden gab den Anstoss, dass sich viele

<sup>1</sup> Dieses Wort, *Xam ti* «antiquissimi idiomatis» («tot olim saeculis usitato & incorrupto tam in sermonibus suis, quam scriptis libris utantur») ist ebenso zu verwenden wie in der apostolischen Zeit das Wort 'Θεός & Deus': 'Exemplo Apostoli gentium & Patrum primitivae Ecclesiae, aliisque rationibus concluditur eodem, quo Prisci Sinenses, nomine verum Numen compellari posse' (p. cxxii ff.).

<sup>2</sup> Die Uebersetzung wird mit folgenden Worten eingeleitet: 'Liber hic, Authore Confucio, Commentatore çem-çu ejusdem secundo discipulo, publicam lucem videre coepit. Estque incipientium tum ad sapientiae, tum virtutis adyta quoddam quasi ostium ac primum limen. Ejus argumentum triplex est; sui ipsius primum, deinde aliorum recta institutio ac regimen; tum denique in summo bono quies, atque. ut ita dicam, consistentia. Caeterum quia Author triplicem hanc doctrinam Principibus Viris, ac Magnatibus, qui subjectos sibi populos ac Regna moderantur, commendatam in primis voluit, hinc Ta-Hio, Magnae Scientiae nomen accepit'.

<sup>3</sup> a. a. O. p. 40 ff.

<sup>4</sup> Es wird folgende kurze Einleitung vorangestellt: 'Liber hic numero tertius est, inter su xu (Sze shu), sive quatuor libros primae apud Sinas auctoritatis, & qui maxime teruntur manibus omnium. Distinguitur in decem kuen, id est, partes, seu capita; continetque sententias atque apophthegmata moralia tum à Confucio, tum ab hujus discipulis non uno tempore vel loco prolata: quod ipsum libri quoque titulus Lun yu, quasi dicant, Ratiocinantium seu philosophantium inter se sermones, non obscure declarat'.

<sup>5</sup> a. a. O. S. 159. - P. Philipp Couplet hat eine 'Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae juxta cyclos LX. Ab anno ante Christum 2952 ad annum post Christum 1683' (Paris, 1686) angefügt.

gebildete Kreise mit der religiösen Geisteskultur Chinas beschäftigten, zumal in Prag 1711 durch P. Frz. Noël eine neue Uebersetzung der '6 Libri Classici Sinensis Imperii' erschien, worin nunmehr zu den schon im 'Confucius Sinarum Philosophus' übersetzten Büchern (Da Hūo, Dschung Yung, Lun Yü) noch die Übersetzung von Mong Dsi (Mencius), des Hiau Ging (Filiālis observantia, das kanonische Buch von der Kindesliebe) sowie das San Dsi Ging (Schola Parvulorum, eine Art Kinderfibel) kam. Damit war grossenteils das Quellenmaterial vorgelegt — neben einer ausgedehnten und verschiedentlich verwerteten Korrespondenz mit den in China tätigen Jesuitenmissionaren<sup>1</sup> —, das den ideengeschichtlichen, moralphilosophischen und ethnologischen Studien der folgenden Jahrzehnte zu Grunde lag. Von bestimmenden Einfluss wurde hier der Philosoph G. W. von Leibniz<sup>2</sup>, der infolge seiner regen Beschäftigung mit dem chinesischen Geistesleben bereits sich mit dem Gedanken einer Errichtung wissenschaftlicher Institute im fernen Osten trug zum Austausch europäischer und chinesischer Kultur, was letzten Endes den Anlass zur Gründung der Berliner Akademie der Wissenschaften (1700) gegeben hat. Wie er schon seit 1672 mit Th. Spizelius in Verbindung stand, lebhaftes Interesse für die sinologischen Studien des Berliner Propstes Andr. Müller bekundet und auch A. Kirchers 'China Monumentis illustrata' verwertet hatte, so fasste er den Ertrag seiner Nachforschungen in dem vielbeachteten Büchlein: 'Novissima Sinica' (1697)<sup>3</sup> zusammen. Mathematisch-metaphysische Spekulationen über die mögliche apologetische Bedeutung der Dyadik erhöhte sein Interesse am Buch Yi-king und dessen vielumdeuteten Tri- und Hexagrammen (Pa Kuas), die er in Verbindung brachte mit seiner Idee einer Ars generalis, wie sie schon Raymundus Lullus 1288 angeregt hatte<sup>4</sup>. Ebenso beschäft-

<sup>1</sup> Sehr viel Material bietet auch die Pariser Dissertation von V. Pinot, *Documents inédits relatifs à la Connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740* (1932).

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher meine Untersuchung über G. W. von Leibniz und die China-Mission (1920) und die hier angeführte Literatur. - Ferner meinen Aufsatz, *China und das Abendland in 17. und 18. Jahrhdt* (in: *Sinica*, Zeitschr. f. Chinakunde und Chinaforschung, 1932, S. 129 ff.).

<sup>3</sup> Ausführliche Inhaltsangabe dieses Büchleins in dem 4. Kap. meines Buchs (S. 37 ff.) über *Entstehung und Bedeutung der 'Novissima Sinica' (1697)*.

<sup>4</sup> Merkel, a. a. O. S. 99 ff.

igte den Philosophen anlässlich des Ritenstreits die Frage der zutreffenden Definition des höchsten Wesens im Chinesischen (Tien oder Schangti) und die der Bedeutung des Ahnenkults. Gerade zur letzteren Frage nahm Leibniz in einem handschriftlich vorhandenen Konzept Stellung mit dem Titel: 'De cultu Confucii civili'<sup>1</sup>. Unter einem religiösen Kult versteht Leibniz die Verehrung eines übermenschlichen Wesens, das die Macht habe, Gnadengaben zu spenden und Strafen abzuwenden. Und er schliesst sich der Anschauung an, dass die Chinesen die Ahnentafel in gewisser poetischer Anrede als Thron und Sitz der Seele bezeichneten, ohne der Meinung zu sein, dass hier wirklich die Seele zugegen sei und an den Gaben Freude empfinde. Freilich bekannte sich Leibniz schon damals zu dem wissenschaftlichen Grundsatz, dass lediglich eine gründliche Erforschung der chinesischen Literatur die Möglichkeit eröffne, eine unanfechtbare Entscheidung der vorliegenden Streitfragen herbeizuführen. Wie lebhaft diese religionsgeschichtlichen Probleme Leibniz bis an sein Lebensende beschäftigten geht daraus hervor, dass er noch 1716 einen umfangreichen 'Discours (Lettre) sur la Philosophie Chinoise' ausarbeitete unter Benutzung der beiden einschlägigen Schriften: 'Traité sur quelques points de la Religion des Chinois. Par le R. Pere Nicolas Longobardi, ancien Superieur des Missions de la Comp. de Jesus à la Chine' (1701) und des Dialogs 'Entretien d'un Philosophe chretien et d'un Philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu' (1708) von P. Ma-lebranche<sup>4</sup>. Aus den verschiedenen Klassikerzitaten und sonstigen Angaben seiner Vorlagen bemüht sich Leibniz die Gottesvorstellung der Chinesen zu ermitteln, gibt aber dabei der Vermutung Ausdruck, dass zuweilen das apologetisch-polemische Interesse die Objektivität der missionarischen Wiedergabe der Texte beeinflusst habe und bedauert es weiter, dass infolge des Fehlens einer genauen Uebersetzung die Nachprüfung des ursprünglichen Sinns mancher Belegstelle unmöglich sei. Darum setzt Leibniz immer von neuem an, um den verschiedenen religionsphilosophischen Problemen gerecht zu werden und besonders die eigenartig-orientalischen Ideengestaltungen mit dem abendländisch-

<sup>1</sup> Merkel, a. a. O. S. 109 ff; bezw. 106 f.

religiösen Denken in Beziehung zu bringen. So sucht er im Verlauf seiner Abhandlung nach einer Analyse des Begriffs «Tai-kie» und schreibt<sup>1</sup>: «Il semble qu'après le Li et le Ki vient le Tai-kie... On diroit quasi que Tai-kie n'est autre chose que le Li, travaillant sur le Ki. Spiritus Domini qui ferebatur super aquas». Dadurch aber, dass die näheren Bestimmungen von Tai-kie denen des Begriffs 'Li' fast völlig homogen sind und er bereits die Definitionen desselben als synonym den von christlicher Seite zur Bestimmung des göttlichen Wesens festgelegten Attributen erkannt hatte, sieht sich Leibniz in logischer Schlussfolgerung zu der Gleichung genötigt, dass 'Li' 'Ki' und 'Tai-kie' nur Modalitäten des letzten Daseinsgrundes seien, welchem in der offiziellen Religion der Name 'Schanti', «c'est-à-dire le Roy d'enhaut, ou bien l'Esprit qui gouverne le Ciel» (II, 28) beigelegt wird<sup>2</sup>.

Der Riten- oder Akkomodationsstreit sowie die wachsende Kenntnis der rational-religiösen Geisteskultur der Chinesen veranlasste das Erscheinen einer ganzen Reihe von Abhandlungen über die verschiedensten Themen: So erschien zu Dillingen 1700 anonym die Schrift: 'De cultu Confucii Philosophi, et Progenitorum apud Sinas', die unter Bezugnahme auf Dom. Nicol. Charmot 'Historia cultus Sinensis'<sup>3</sup> die Frage behandelt: «An colant in China Litterati Confucium Philosophum ut Deum, et Progenitores ut Numina?»; J. F. Buddei 'Dissertatio de superstitioso mortuorum apud Sinenses cultu' (Halae, 1701); Zach. Grapius 'De Theologia Sinensium' (Rostock, 1708) u. a.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Merkel, a. a. O. S. 115 f. — Zu Tai-kie vgl. auch G. v. d. Gabelentz., *Thai-kih-thu*, des Tschou-tsi Tafel des Urprinzips (1876), sowie P. Carus, *Chinese Philosophy* (Chicago, 1902), S. 24 ff.

<sup>2</sup> a. a. O. S. 116.

<sup>3</sup> Im Titel heisst es weiter: 'Seu varia scripta de Cultibus Sinarum... oblata Innocentio XII Pontifici Maximo' (Coloniae, 1700) und handelt: 'De Cultu Progenitorum & Confucii' (S. 1 ff.) und 'De vocibus Tien & Xangti - Taikie' unter Hinweis auf P. Semedos, *Relazione della China* und Martinus Martinus, *Sinica Historia*. Das Buch ist eine ausführliche Darstellung des Ritenstreites, freilich unter rein kirchlichem Gesichtspunkt.

<sup>4</sup> Ferner: Lor. Stentzler, *De Philosophia Sinenstium*, Dissert. epistol. (Greifswald, 1739). — Jak. Friedr. Reimann, *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita* (Braunschweig, 1741). — G. B. Bulfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae, excerptum e libellis Sinicae gentis classicis* (Frankft, 1724). — *La Morale de Confucius, Philosophe de Chine* (Amster-

Vor allem aber waren es neben Christian Wolff, der mit seiner akademischen Rede: 'Oratio de Sinarum Philosophia practica' (1721) Aufsehen erregt hatte<sup>1</sup>, die beiden Orientalisten, Mathurin Veyssière La Croze und Gottl. Siegf. Bayer, die eine wissenschaftliche Erschliessung der religionsphilosophischen Kultur Chinas unter Vergleichung mit antiken Kulturen des Westens sich angelegen sein liessen. Obwohl La Croze mit seiner Ablehnung der jesuitischen Chinamission nicht zurückhielt und in diesem Sinne auch ihre Interpretation der religiös-kultischen Vorstellungen des Chinesen bestritt, indem er Konfuzius und die späteren Literaten für Atheisten hielt und seine Ansicht im Ritzenstreit dahin aussprach, «que le culte de Confucius une véritable Idololatrie» sei, so hatte er doch lebhaftes Interesse für China, da er beabsichtigte eine 'Histoire Civile et Écclesiastique de toutes les Nations' zu schreiben<sup>2</sup>. La Croze war auch von Einfluss auf G. S. Bayer, der ähnlich wie Leibniz durch einen Briefwechsel mit einzelnen in China noch tätigen Jesuitenmissionaren sichere Kunde über die dortige Kultur zu erhalten suchte, ebenso wie er sich seine Kenntnisse der indischen Sprache und Literatur von Missionaren der Dänisch-Halleschen Mission in Ostindien zu verschaffen wusste<sup>3</sup>. In Bayers zweibändigem Werk: 'Museum Sinicum, in quo Sinicae Linguae et Literaturae ratio explicatur' (1730) gibt er im zweitem Band «Diatribae Sinicae ex quibus tum exempla tum adiumenta ad interpretandum Sinica huius eruditionis cupidi percipient», worin das Leben des Konfuzius sowie das Da Hüo im chinesischen Text und lateinischer Uebersetzung enthalten ist<sup>4</sup>. Aehnlich den 'Ausführlichen Berichten der dänisch-

dam, 1688). - Zach. Grapins u. Alex. Magn. Grafunder, *Dissertatio extero-theologica repraesentans Theologiam Sinensium, ejusque Reformationem a Jesuitis tentatam* (1708).

<sup>1</sup> Merkel a. a. O. S. 211 ff.

<sup>2</sup> Merkel, a. a. O. S. 203 ff.

<sup>3</sup> S. darüber auch Frz. Babinger, *Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738)*. Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrhdt (Münch. Dissert., 1915), S. 39 ff. Vgl. auch V. Pinot, *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740* (Paris, 1932).

<sup>4</sup> In der 'Praefatio' des I Bands p. 1 ff. findet sich ein Ueberblick über die bisherige Beschäftigung des Abendlands mit China und seiner Kultur. Ebenda p. 168 ff. wird eine 'Epistola' dänischer Missionare (N. Dal, Mart. Bosse, Chr. Frdr. Pressier, Chr. Theod. Vualter) aus Tranquebar an Th. S. Bayer v. 16. Okt. 1726 abgedruckt, worin neben La Croze, Baldaeus auch

hallischen Missionare aus Ostindien' wurden wegen ihres reichen religionskundlichen Materials aus den Missionsgebieten der Jesuiten die 1717-38 zu Paris erschienenen 'Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions Étrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus' viel benutzt, die dann 1776-1791 eine Fortsetzung erhielten in den 'Memoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages etc. des Chinois: par les Missionnaires de Pekin' mit Uebersetzungen (Ta-Hio, ou la grande Science, I, 432 ff; Tschong-Yong, ou Juste Milieu, I, 459 ff; Hiao-king, ou Livre canonique sur la Piété filiale IV, 28ff) und wertvollen Aufsätzen (Portraits des Chinois célèbres: Lao-tsée III, 38f; Koung-tsée, III, 41ff; Mong-tsée, III, 45ff u. a. oder Diverses 'pieces en vers et en prose sur la Piété Filiale (IV, 168 ff) u. a.)<sup>1</sup>. Die beiden ersten Bände hat dann Chr. Meiners 1778 zu seiner mit Zusätzen und Anmerkungen versehenen Ausgabe der 'Abhandlungen Sinesischer Jesuiten über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Sineser' verwertet,<sup>2</sup> um freilich dem Wandel der Anschauungen entsprechend in den Zusätzen die « pathetischen Bewunderer » der Chinesen vor Überschätzung dieser Kulturleistungen zu warnen<sup>3</sup>.

Ziegenbalg erwähnt wird: ' Libellum Nidi Wönpa... per aliquem nostrum scribam descriptum iam tibi ex desiderio tuo mittimus. Incerti eramus, utrum Tamulice, an in Europaeam quandam linguam translatum mitteremus. At quoniam de versione nihil scripsisti, mittimus textum Tamulicum. Ziegenbalgus versionem Germanice elaboratam Halam Saxonum misit, quam si fuerit opus, a Reverendo Prof. Franckio facile obtinebis'. - S. darüber meinen Aufsatz: ' Ein vergessener Religionsforscher: Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719) ' in « Forschungen u. Fortschritte » (Berlin, 1933, S. 234 ff.). - Ferner mein Beitrag zur « Rud. Otto-Ehrung »: *Zur Geschichte der Erforschung indischer Religionen* (Berlin, 1939).

<sup>1</sup> Bd. II, p. 237 ff.: ' Confucii Ta Hio sive Philosophia cum interpretatione et scholiis quibusdam '; p. 259 ff.: Principium Libri Siao ul lun seu Origines sinicae ' (in chines. Text mit latein. Uebers. und Kommentar).

<sup>2</sup> Vgl. dazu A. Jhle, *Christoph Meiners und die Völkerkunde* (1931), S. 18.

<sup>3</sup> Ausführliche Auszüge aus dieser jesuitischen Missionsliteratur brachte in deutscher Uebersetzung ab 1728 in verschiedenen Bänden Jos. Stöcklein S. J. in ' *Der Neue Welt-Bott* ' mit allerhand Nachrichten deren Missionarien Soc. J. allerhand so lehr. als geistreiche Brief/Schriften und Reisbeschreibungen/weiche von den Missionariis der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien/und anderen Ueber Meer gelegenen Ländern/seit An. 1642 bis auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seynd. Jetzt zum ersten Mal teils aus handschr. Urkunden/teils aus denen Französ. Lettres Edifiantes et Nouveaux Memoires du Levant verteußt und zusammengetragen ' (Augsburg).

Neben P. Couplets Werk über Confucius hat zur Verbreitung der Kenntnis der religiös-sittlichen und kulturellen Eigenart der Chinesen in Europa am meisten die 1735 zu Paris erschienene dreibändige «Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et la Tartarie Chinoise» von P. J. B. du Halde S. J. beigetragen, die mit verschiedenen Zusätzen und Erweiterungen versehen (Erzählung der neuesten Chinesischen Kirchengeschichte von Joh. Lorenz von Mosheim; Engelbrecht Kämpfers Beschreibung des Japanischen Reichs; Von der Litteratur der Chineser, u. a.), 1747-49 in vier Bänden unter dem Titel 'Joh. Bapt. du Halde, Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reichs und der grossen Tartarey' zu Rostock in deutscher Uebersetzung herauskam.<sup>1</sup> Bis in die Zeit, da im 19. Jahrhundert die kulturell-wirtschaftliche Erschliessung Chinas neu einsetzte, blieb Du Haldes Werk die vielbenützte Fundgrube für alles Chinesische; selbst für das Verständnis «der inländischen Religion der Chineser» wird es häufig zitiert<sup>2</sup>. Unter Hinweis auf die kanonischen Bücher, deren Lehren darauf abzielen, «durch eine gute Einrichtung der Sitten und genaue Beobachtung der Gesetze die Ruhe und den Frieden im ganzen Staat zu befördern», wird hervorgehoben, dass der weiterhin beschriebene Kult «zum ersten Gegenstand ein höchstes Wesen, einen unumschränkten Herrn und Urheber aller Dinge habe, den sie unter dem Namen Changti, das ist höchster Kaiser, oder auch Tien verehrten, welches letzte Wort bei den Chinesen mit dem vorigen einerlei Bedeutung hat» (III, S. 5). Nach der Sekte «der Gelehrten, die den Confucius als ihren Grossmeister» betrachten, wird die «Sekte der Schüler des Lao beschrieben «die aber nichts anderes als ein verwirrtes Gewebe von allerhand Ausschweifungen und Gottlosigkeiten sei»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Seinem Vorbericht fügt der deutsche Uebersetzer dankenswerterweise das der holländischen Ausgabe beigegebene Schriftenverzeichnis an, das die früher erschienenen Arbeiten zur Geographie, Religion (Verehrung des Confucius), zur Verfassung Chinas und den dort betriebenen Wissenschaften enthält (Theil I, 47 ff.).

<sup>2</sup> So wurden beide Werke benützt von Joh. Hch. Schumacher zu seiner Untersuchung über 'Die verborgenen Alterthümer der Chineser aus dem uralten canonischen Buche Yeking' (Wolfenbüttel, 1763). - Vgl. dazu A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (1927), S. 11.

<sup>3</sup> «Die Sittenlehre dieses Weltweisen und seiner Anhänger ist der Moral

Ferner wird von der «Sekte Fo oder Foe gehandelt, die einen gewissen Götzen Fo (Budda) anbeten, dessen Verehrung ungefähr 32 Jahre nach Christi Tod aus Indien ins chinesische Reich eingeführt worden sei»<sup>1</sup>. In einem weiteren Abschnitt werden die naturphilosophischen Lehren der Sing-li-Schule («von der Sekte einiger Gelehrten in den neuern Zeiten») entwickelt und ihre Deutung der aus dem Yiking entnommenen Begriffe des höchsten Weltprinzips, Tai Ki<sup>2</sup>, und der polaren Ursubstanzen Yang und Yin, wobei ein Traktat in Gesprächsform von dem neueren chinesischen Weltweisen Tchin, «darin er seine Meinung vom Ursprung und Zustande der Welt vorträgt» (III, S. 54ff) in der Übersetzung von P. Dentrecolles im Auszug wiedergegeben wird. An zahlreichen Aussprüchen und Beispielen werden dann noch Moral und Sittenlehre der Chinesen ausführlich erläutert (III, S. 207 ff).

Mit diesem Werk ist ja zunächst der religionswissenschaftliche Ertrag des 18. Jahrhunderts erschöpft, denn alles, was weiterhin veröffentlicht wurde, beruht mehr oder minder auf dem bisher erschlossenen Material<sup>3</sup>. Zwar weist Frankreich in diesem Jahrhundert eine Anzahl Forscher auf (Fourmont, De Guignes u. a.), die

unserer Epicuräer nicht ungleich. Sie bestehet darin, dass man sich vor heftigen Begierden hüten und diejenigen Leidenschaften unterdrücken soll, die vermögend sind, die Ruhe und den Frieden der Seele zu stören... Und wie diese Ruhe durch die Vorstellung des Todes notwendig gestört werden musste, so bemühten sie sich einen Trank zu erfinden, durch dessen Genuss sie unsterblich werden könnten » (III, 22 f.).

<sup>1</sup> « Wenn die ausserordentlichen Dinge, die seine Anhänger von diesem Götzen erzählen, nicht lauter selbst gemachte Fabeln sind, so sollte man fast mit dem heiligen Franciscus Xavier glauben, dass dieser Götze mehr für ein Gespenst als für einen wirklichen Menschen zu halten sei... « Es ist kaum zu glauben, wie gross der Anhang dieses chimärischen und eingebildeten Gottes geworden. Als dieser selbstgemachte Gott sein Ende nahen fühlte, erwählte er diese letzte Zeit, das Maas seiner Gottlosigkeit recht voll zu machen, und alles Gift seiner Atheisterei recht auszuschäumen... so wollte er seinen Anhängern seine wahre Meinung sagen, und das Geheimnis seiner Lehre eröffnen. 'Wisset demnach', sagte er, 'dass kein anderes Grundwesen aller Dinge sey, als das Leere und das Nichts; dass aus diesem Nichts alles entstanden; dass in dieses Nichts alles verwandelt werde, und dass alle unsere Hoffnungen sich in einem Nichts endigen » (III, 26 f.).

<sup>2</sup> Ueber « das Grundwesen aller Dinge, das Tai Ki » s. die Hinweise bei Merkel a. a. O. S. 115 f.

<sup>3</sup> So z. B. der ausführliche Abschnitt: 'De Philosophia Sinensium' in Jacob Bruckers, *Historia critica Philosophiae* (Lips., 1744) Tom. IV, 2 p. 846 ff.

für die damalige Zeit beachtenswerte historische, linguistische und chronologische Arbeiten auf sinologischem Gebiet edierten und es sich angelegen sein liessen, die auf der Pariser Nationalbibliothek gesammelten chinesischen Handschriften auszuwerten<sup>1</sup>. Zur allgemeinen Verbreitung der Kenntnis chinesischer Kultur in den gebildeten Schichten Europas trug hauptsächlich Voltaire bei<sup>2</sup>, der zu den eifrigsten Bewunderern der Ethik des Konfuzius gehörte, weil er glaubte, hier im Geist seines Zeitalters eine rein rational begründete Sittenlehre gefunden zu haben, die ohne religiöse Ausdrucksformen im menschlichen Gemüt rein immanent verankert sei. Und so hat er denn auch in seinem 'Essai sur l'Esprit et les Moeurs des nations' (1754-58) seiner hohen Bewunderung für die Lehre des chinesischen Weisen Ausdruck verliehen, die «ebenso rein, ebenso streng und gleichzeitig so menschlich sei wie diejenige des Epiktet». In seinem heftigen Gegensatz gegen die Kirchenlehre erhob er Konfuzius zu einem wahren Heiligen, weil er ohne Wunder, Offenbarung und Priester eine seit Jahrtausenden bestehende Staatsmoral ins Leben gerufen hatte. Eine sehr übersichtliche Zusammenfassung früherer Erörterungen über Chinas Religion bietet Brunet in seinem umfangreichen anonym erschienenen Werk 'Parallèle des Religions' (Paris, 1792)<sup>3</sup> im I. Bd. Kap. V: 'Religion de la Chine', während in Deutschland man nur noch vereinzelt sich mit China beschäftigte, so I. P. Schumacher, der im Yiking (Wolfenbüttel, 1763) eine Geschichte der Chinesen vermutete und J. G. Krünitz, der die 'Philosophischen Untersuchungen über Aegypten und Chinesen' aus dem Französischen des Herrn von P(auw) übersetzte (II Bd., Berlin, 1774)<sup>4</sup>. Derar-

<sup>1</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz, *China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert* in: 'Sinica', Zeitschr. f. Chinakunde und Chinaforschung (1932), S. 129 ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt die aufschlussreiche Arbeit von Walter Engemann, *Voltaire und China* (Dissert. d. Univers. Leipzig, 1932), 155 S., sowie meine Anzeige in 'Sinica', XIII Jahrg. (1938), S. 284 ff. - S. auch V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932.

<sup>3</sup> Dieses in 5 Bänden erschienene Werk des Lazaristen Brunet (anonym herausgegeben) bezeichnet H. Pinard de la Boullaye S. J., *L'Étude comparée des Religions*, Bd. I, S. 239 als «une compilation sans critique des Mémoires de l'Académie des Inscriptions, de Batteux, de Bergier, de Gebelin, de Dupuis» - hat aber doch wegen der ausführlichen Wiedergabe der benützten Quellen einen gewissen zeitschichtlichen Wert.

<sup>4</sup> a. a. O. S. 223 ff.: Abschnitt 8: 'Von der Religion der Chinesen', worin

tige Hypothesen mussten begreiflicherwise infolge der mangelhaften Erfassung der historischen Quellen von vornherein bedeutungslos für die Wissenschaft bleiben. So endete die um 1700 lebhafteste Chinabegeisterung am Schluss des 18. Jahrhunderts mit einer gewissen Ernüchterung, ja Ablehnung (bei Montesquieu und Rousseau), während andererseits J. G. Herder und Goethe der geistigsittlichen und künstlerischen Kultur der Chinesen ein einführendes Verständnis entgegenbrachten<sup>1</sup>. Das Interesse für China aber wich der von der Romantik eingeleiteten Bewegung für das indisch-persische Geistesleben, das durch englische wie französisch-deutsche Bearbeitung auch seiner religiösen Quellen neu erschlossen wurde.

München

R. F. MERKEL

Bezug genommen wird auf die « *Arithmetica binaria* des Leibniz », auf die Uebersetzung des *Schu-king* durch P. Gaubil und auf die Frühlings- und Herbstannalen, als einer Chronik der kleinen Könige von Lu. Gegenüber den bisherigen Bestrebungen, zwischen Chinesen und Aegyptern Abhängigkeiten festzustellen, schliesst der Abschnitt mit der Bemerkung, « dass es wohl nie zwei Völker gegeben, welche, in Ansehung alles dessen, was die Religion betrifft, weniger Aehnlichkeit mit einander gehabt haben, als die Aegypter und Chineser ».

<sup>1</sup> Vgl. dazu besonders E. H. von Tschärner, *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik* (1939), S. 76 ff; 78 ff.

## LE GESTA DI KĀRIT-NA'MAN RE DI TIRO E SIDONE

Nel presentare agli studiosi questa nuova interpretazione del poemetto di Kārit, con la speranza di aver recato, per quanto sta in me, un contributo alla chiarificazione testuale del poema, e pertanto alla sua interpretazione storico-mitologica, dopo i lavori del Virolleaud (*La légende de Keret, roi des sidoniens*, Paris, 1936) e la acuta recensione di Albright (*BASOR*, 63), devo premettere queste osservazioni:

a) Insistendo nel mio metodo, ormai risultatomi ottimo dopo una lunga pratica sui testi ugaritici, anche qui mi son tenuto, fin dove il contesto non mi opponeva resistenza, a una comparazione col cananitico, senza ricorrere, per giustificare uno schema narrativo preconcepito, a oscillazioni comparative che vanno dall'hetheo e haritico all'egiziano; senza parlare poi dell'abuso che si fa spesso dell'aramaico e dell'ebraico post-biblico. Secondo me, in una lingua che si manifesta così limpidamente individuabile nei suoi limiti comparativi, con rarissimi influssi non semitici, mi sembra per lo meno arbitrario il supporre continuamente, a ogni passo, la presenza di elementi estranei; per altri motivi, diffido spesso della comparazione con l'arabo, mentre spesso di rigorosa evidenza per ragioni storiche mi sembra la comparazione con l'akkadico.

b) Dovendo questo testo apparire in una rivista a carattere filologico e non linguistico, ho dovuto ridurre alla sua estrema schematicità la giustificazione, appunto, linguistica; il testo intero del commento sarà pubblicato insieme con le versioni di tutti i testi ugaritici, con un esauriente dizionario e un tentativo di grammatica. Un commento un po' più ampio, intanto, e che giustifica in parte questa brevità, si troverà nella versione del poema di Danel in RSO. Sarò grato agli studiosi delle osservazioni che vorranno fare circa il mio modo di intendere questi testi, e di esse terrò conto per la messa a punto definitiva dei testi, ben più importanti, di Aleyn-Baal.

c) Per quanto riguarda il contenuto di carattere religioso, a chiarezza e intelligenza del testo, noto le conclusioni alle quali si può accedere per l'illuminazione della figura più incerta del testo nostro, e cioè *Pbl-mlk* (*Pabil-malk/mulk?*). Credo che sotto questo nome sia da vedersi una divinità del pantheon cananeo. Il nome è intanto di precisa provenienza sumera: DINGIR PA-BIL-SAG (PA-GIS-BIL-SAG), dove SAG ha una esatta rispondenza

nel semitico *mlk*. Vedasi Deimel, *Pantheon Babylonicum*, 2948 e 2945; nonchè Huber, *Personennamen*, 180, n. 1; Jean, *La religion sumérienne*, pag. 102. Sotto tale nome, intanto, è certo che si deve vedere un attributo di DINGIR BABBAR, il dio Sole, il nome cananeo corrispondente crediamo possa essere *Ršp*, con qualche speciale attributo. Si sa come in fenicio *Ršp* corrisponda ad Ἀπόλλων (e già Clermont-Ganneau aveva identificato nel *Ršp-ḫš* di CIS, 3, 10 l'Ἀπόλλων Ἀγυιεύς, pensando al valore di *ḫš* « strada, cammino, marcia », come in ebr. *ḫwš*). La natura solare di *Pbl-mlk* (secondo il sumero da interpretare: « il signore del fuoco è il capo, il principe » e, secondo il semitico, « è il re, il signore ») appare comunque evidente dal testo in oggetto. D'altronde, stabilita l'identità tra *El*=DINGIR ENLIL dobbiamo forzatamente riconoscere in *Pbl-mlk*=DINGIR BABBAR il nipote (?) del dio *El*, incaricato, nel nostro caso, dal nonno (nel testo è 'b, e si sa che in semitico esso significa anche « avo, nonno ») di annunciare e comandare a Kārit la spedizione militare contro il Negeb e contro i Terahiti: i Sapašiti, in quanto adoratori del Sole (*špš* = *šmš*, il sole) dovevano tuttavia essere lasciati indisturbati.

Stabilita questa identità (e forse si potrebbe anche, provvisoriamente stabilire l'equazione DINGIR BABBAR: il *Samšu*=*Pbl-mlk*: *Ršp-ḫš*), possiamo fuor di ogni dubbio confermarci che anche *Nkl*, che appare in altri testi ugaritici (e cfr. già, del resto, ZA, 11, pag. 396), sia precisamente il sumero DINGIR NIN-GAL, la moglie di DINGIR NANNAR, figlio di DINGIR EN-LIL; la coppia NANNAR e NIN-GAL, ha generato a sua volta, appunto, DINGIR BABBAR (v. Thureau-Dangin, *Sum. Akk. Königsinschr.*, 206 b 1), per cui *Pbl-mlk* è il nipote di *El*, data l'identità stabilita.

Questo diciamo nonostante tale parentela non sia del tutto sicura, poichè in un catalogo di divinità (CT, 25, 13-33) il PA-BIL-SAG appare come un doppio di DINGIR NIN-IB, che è dio solare e dio della guerra, ed è, a quanto pare, il primogenito di EN-LIL. Ma ciò non riguarda il nostro caso, perchè è ben facile che il dio sumero sia entrato nella mitologia cananea con la stessa incertezza di parentela che aveva presso i sumero-akkadici.

Piuttosto, contro il Virolleaud e l'Albright (e gli studiosi che hanno accettato di commentare il testo stabilito da loro, Dussaud, De Vaux, Weill [JA CCXXIX, pag. 1-56]) mi pare che nel nostro testo non è fatto menzione assolutamente di NIN-GAL, e, tanto meno di *il Sin*, cioè DINGIR EN-ZU. Infatti NIN-GAL non può corrispondere a *nkr* di l. 101, che ha d'altronde un valore semitico contestualmente ed etimologicamente così indiscutibile, e che, nei testi ugaritici, come abbiām detto, è *nkl*. E tanto meno è possibile vedere il dio *Sin* in *ltn*, oltre che per la ragione fonetica della disuguaglianza totale di *Sin* (da \*ZU-EN) da *ltn*, anche per

una ragione definitiva: che *tn* è accompagnato da un attributo femminile (*atth* « sua moglie »), mentre il dio *Sin*, la Luna, è un principio rigidamente maschile (tanto che uno dei suoi attributi è AMAR BANDA « il toro potente »).

Questa semplificazione del problema non è certo tale da poter eliminare completamente e di primo acchito tutte le difficoltà che si presentano. La principale difficoltà è, nel nostro testo (e Pabil-malk è finora noto solo dal nostro testo), a ll. 59, 76 e 169: « Šôr <Šâr?> il cui padre, o nonno, o avo è El ». Come mai Pabil-malk accenna a se stesso (poichè è chiaro che il dio rivela a K. certi ordini divini; e che rivela certi mezzi, sacrifici e altro, con cui K. può ottenere l'aiuto di El e di Baal mercè la sua intercessione) con quel nome (*tr*) che sembra essere il preciso attributo di Baal? Va intanto ancora ripetuto che P.-m. è un dio d'importazione šumerakkadica, straniero; e pertanto soggetto a certe naturali deformazioni (per effetto della comparazione empirica) nell'evoluzione delle persone mitologiche di trapianto. Tuttavia, ecco che la distinzione è mantenuta: *tr*—'2l non è certamente la stessa espressione che *tr* '1 bh '2 l, anche se l'elemento *tr* rimane. Pabil-malk, divinità di natura e di ordine solare, poteva facilmente apparire un parente del Baal solare, che è figlio di El, e di qui la qualifica di *tr* dato a un elemento che appariva della stessa natura (e forse figlio) di *tr*—'2l, cioè Baal.

I. *Profezia delle calamità di Terah, che El e Elat (?) fanno rivelare a Kārit, come propria decisione.*

(10) ... (Ecco) la nostra decisione<sup>1</sup>:

« Conquista (11), o Kārit, la rocca (che è) l'abitazione (12) della donna

<sup>1</sup> *htk*. Virolleaud e Albright (BASOR, 63): « figlio ». Propongo invece di confr. con ebr. *hth*, al nifal « è stato stabilito, deciso » (v. Gesenius-Buhl, s. v.); o cfr. arb. *hth* « strappare il velo; figur. svelare, rivelare, divulgare ». Del resto nel passo di LAB, 3-4, 34-35: *thm tr* '2'1 'bk — *hwt hpn htk*, comunque debbasi interpretare il passo, si rivela in parallelismo con *thm* e non, come vorrebbe il Virolleaud; con '1 b. « Nostra decisione » o « rivelazione » = di El e della moglie Elat. Ecco, comunque, la ricostruzione stichica del passo iniziale:

*hthkn*:

rš (12) krt grdš mkn̄t (12) '1 't̄

šdqh lypq (13) mtrh̄t

yšrh (14) '1 't̄ trh̄ wtb't.

(15) '1 'r'2m (?) '1 kn lh,

(16) mll̄t̄ ktrm tmt

(17) mrb't zblum, ecc.

la cui virtù sorpassa tutte (13) le *terahite*,  
 la cui rettitudine (14) (è maggiore di quella) delle donne  
 di *Terah* e delle (sue) concubine<sup>1</sup>;

- (15) Rovine<sup>2</sup> io porrò in esso;  
 (16) tu ucciderai un terzo dei *Košeriti*,  
 (17) un quarto dei *Zabuloniti*,  
 (18) un quinto della (tribù) di *Yetsp* — (19) *Ršp*,  
 un sesto dei (loro) alleati<sup>3</sup>;  
 (20) un settimo delle loro (donne) in *Siloe* (21) tu distruggerai ».

Allora egli dice la sua decisione (22) a *Kārit*,  
 dice la sua decisione:

« Conquista (23) completamente la cittadella della sua  
 abitazione,

- (24) e le case delle loro (donne);  
 la (loro) discendenza sia rovinata<sup>4</sup>  
 (25) e su tutti loro<sup>5</sup> cada la rovina<sup>6</sup>.

- (26) S'ottenebrerà (il giorno) nella sua<sup>7</sup> abitazione,  
 egli piangerà (27) per il ripetersi delle sue afflizioni<sup>8</sup> e  
 spargerà lacrime;

<sup>1</sup> *tb't*, forma participiale \**takatab*, con significato di « infoiare, eccitare », di \**b'w/y* (cfr. ebr. *b'h/w*). Tale senso era richiesto con esattezza dal contesto di vari luoghi di *Danel*. Vedasi n. alla mia versione di *Danel*, in *RSO*. E, per il senso, cfr. anche: akk. *bu'ú*, arb. *bġy* « commettere adulterio, fornicare ».

<sup>2</sup> *t' r' m*. Di lettura incerta; il senso potrebbe essere di « distruzioni » o di « maledizioni ». (Avremmo una forma corrispondente ad akk. *araru* in \**r'w*? O da cfr. con arb. *'rh* « bruciare, ardere, struggere »). Per la formazione nominale con preformativo *t'*, cfr. akk. *šulputum* «disastro». «In esso»=in *Terah*.

<sup>3</sup> *ġlmym*. Come risulta da *Danel* e da *AB*, *ġlm* non ha solo il senso di « servire » ma anche di « coadiuvare ».

<sup>4</sup> Lettura incerta tra *y' tdb* e *y' tbd*. Comunque *'db* e *'bd* rendono il nostro senso.

<sup>5</sup> *paħyr*. Cfr. akk. *paħaru* « assemblea », *paħuru* « totalità », *piħiru* « governatore » (cfr. *Muss-Arnolt*, s. v.). Quindi: « sulla sua (di *Terah*) totalità, sulla sua nazione ».

<sup>6</sup> *yrl*. Cfr. ebr. *ršš*.

<sup>7</sup> È evidente, comunque s'intenda il contrasto, che qui il riferimento del possessivo *-h* e il soggetto di *ybky* e degli altri verbi non può essere *Kārit*, quantunque, in seguito, anche *Kārit* compie l'azione del piangere.

<sup>8</sup> *Virolleaud* trascrive: *b šu rgmm*. In realtà dalla foto il *r* appare estre-

- (28) scoleranno le sue lacrime  
 (29) quant'è il peso della sua terra<sup>1</sup>.  
 (30) Sarà cancellata<sup>2</sup> dal luogo<sup>3</sup> la sua prosapia<sup>4</sup>,  
 (31) mentre egli piangerà,  
     egli s'addormenterà<sup>5</sup> (32) spargendo lacrime,  
     e il singhiozzo (33) nel sonno lo tormenterà.  
 (34) E se farà cessare il singhiozzo,  
 (35) si recherà sul terrazzo!<sup>6</sup>»

## II. Il sogno di Kārit.

- Ma nel suo<sup>7</sup> sogno (36) El discenderà,  
 nella sua preghiera<sup>7</sup> (discenderà) (37) il Padre dell'uma-  
 nità<sup>8</sup>;  
 s'accosterà (38) alla supplica<sup>9</sup> di Kārit,  
 alla privazione<sup>10</sup> (39) di Kārit poichè (anch') egli piange,  
 (40) (poichè) versa lacrime Na'man, servo (alleato) (41) di El, ed  
 il cui padre è Malkišor (?). . . . .  
 . . . . .  
 . . . . . [grave lacuna]

mamente difficile, se non senz'altro impossibile. Sembra piuttosto da leggersi:  
 § o k o '. Propongo la lettura: b *l'n* 'gmm, e cfr. ebr. 'gm, akk. agdmu.

<sup>1</sup> = le sue lacrime siano abbondanti, quanto le sue ricchezze.

<sup>2</sup> *tmh*. Cfr. ebr. *mh* l « prosciugare, essiccare; cancellare ».

<sup>3</sup> divido: m *št*.

<sup>4</sup> *mft*. Cfr. ebr. (*maftēh*).

<sup>5</sup> *yšn*. Cfr. ebr. *yšn*. Oppure, se da \*šny/w (cfr. ebr. *šnh*), « ch'egli con-  
 tinui a piangere » (e per la costruzione cfr. Prov. XVII, 9).

<sup>6</sup> = di Kārit.

<sup>7</sup> b *š* *hrth*. Cfr. ebr. *šhr*.

<sup>8</sup> = El.

<sup>9</sup> *š' i*. Cfr. ebr. *š'i*. Suppliche, privazioni e pianto di Kārit (e del suo  
 doppio Na'man): dunque anche il popolo fenicio, in persona del suo re,  
 ha sofferenze. È così che El e il nipote Pabil-malk promettono che le attuali  
 sofferenze di K. passeranno, e si riverteranno, anzi, sui popoli verso i quali  
 K. deve condurre le sue armate. Ma, come, sembra, K. ha anche altro mo-  
 tivo da piangere, ed è la carenza di una progenie, che sarà risolta con la  
 conquista di Mišt-hyry.

<sup>10</sup> *m' i*, per \**m' ut*, cfr. ebr. *m'u* « ricusare, rifiutare ». Si tratta, eviden-  
 temente, non di K. che ha rifiutato alcunchè, ma di qualche cosa che sia  
 stato negato a K., quindi: « privazione ».

## III. Pabil-malk dà il suo ordine.

(53) [Ordine di Pabil-malk:

« Prendi l'argento e l'oro fulvo,

abb]atti la sua dimora,

(prendi) la servitù a vita, (e) dividi in tre i [caval]li (56)

da cavalcatura (che stanno) nella corte di Ben-amat;

(57) . . . . . due parti le prenderò io

(58) . . . . . io stenderò ».

## IV. Altri ordini e profezia di Pabil-malk.

(59) [Poi seguitò a dire] il (dio) Šor il cui nonno<sup>1</sup> è El

(60) ..... mentre ancora Kārit piangeva,

(61) e lacrimava Na'man, servo di El:

(62) « Ti laverai e diventerai rosso;

(63) lava la tua mano (fino al) gomito,

(64) le tue dita fino alle spalle;

(65) entra [nell'ombra del tuo *hmt*],

(66) prendi un agne[ll]o del sacrificio con la tua mano,]

(67) l'agnello [del sacrificio (?) con la tua] destra,

(68) la capra del sa[crifizio espiatorio<sup>2</sup>];(69) (offri) l'espiazione<sup>2</sup> del tuo pa[ne] sacrificale<sup>3</sup>.(70) Prendi il *m[srr]*, l'uccello (71) del sacrificio,ve[rsa nel va]so *hlt*<sup>4</sup> (72) del vino, nel vaso [d'or]o del  
miele (?)<sup>5</sup>.<sup>1</sup> *bh*. Vedi nota c) sotto l'asterisco iniziale.<sup>2</sup> *kl'*<sub>1</sub> *nm* e *kl't*. Cfr. fen. *kl't* (CIS, 165, 7), dove il significato di 'z *kl't* sembra appunto essere di « capra del sacrificio complementare o espiatorio ».<sup>3</sup> *d nzf*. Etimologicamente, di difficile precisazione: forse sir. *ndl* « rimuovere, eccitare, commuovere »; o arb. *ndl* « essere abietto », nel senso di: « il pane che offre agli dei colui che è umiliato, abietto ».<sup>4</sup> *hlt*. Virolleaud e Albright accettano l'etimologia *hethea* di « argento » (su URU *hattuša* = KUBABBAR, e vedi, infatti, Delaporte, *Manuel*, III, pag. 21). Tuttavia, nè il parallelismo sembra esigerlo imperiosamente, nè foneticamente la comparazione sembra sicura, essendo il gentilizio *hetheo* scritto, nei testi ugaritici, *hty*. Inoltre l'etimologia *hethea* è molto incerta, e la rispondenza *hattuša* (ma il tema è *hat*, cfr. KUR URU *hatti* = KUBABBAR-*ti*) con il sumero, può avere altra origine che una stretta rispondenza lessicale. D'altronde, nel nostro stesso testo, con *hrr* in parallelo è sempre *ksp* « argento ». Credo trattarsi di un termine tecnico della liturgia, per ora non meglio precisabile.<sup>5</sup> *ubt*. Cfr., provvisoriamente, ebr. *uḫt*.

- (73) Sali sul pinnacolo<sup>4</sup> della [tor]re,  
 (74) e sali sul pinnacolo<sup>4</sup> della [tor]re.  
 Poniti a cavallo (75) delle spallette del parapetto<sup>5</sup>,  
 alza la tua mano (76) verso il cielo;  
 sacrifica a Šor il cui avo è El<sup>2a</sup>  
 perchè faccia scendere<sup>3</sup> Baal (78) nel tuo sacrificio,  
 Ben-Dagon (79) al tuo fianco<sup>4</sup>.  
 Allora discenderà (80) Kārit dalle terrazze,  
 a preparare (81) il cibo per la cittadinanza,  
 (82) il frumento per la casa della comunità.  
 (83) Cuocerà il pane per le cinque (84) fortezze,  
 (che duri) per sei mesi.  
 (85) (Poi) nella campagna del Meridione  
 ecco uscirà<sup>5</sup> (86) a schierarsi il (suo) esercito;  
 nel Meridione<sup>6</sup> (87) la campagna sarà devastata<sup>7</sup> fino alla  
 rovina completa<sup>8</sup>.  
 (88) Grande sarà la potenza<sup>9</sup> del tuo<sup>10</sup> esercito,  
 (89) trecento (volte) diecimila,

<sup>1</sup> *sr* « superficie »; cfr. arb. *šhr* (?). Il senso offerto continuamente (v. anche D, II, 37) è di « sommità »; quindi cfr. ebr. *šwr*; e forse potrebbe anche darsi akk. *ina šēri*.

<sup>2a</sup> Veramente è scritto: *'<sub>1</sub>bk 'J*. Ma è forse errore dello scriba per *'<sub>1</sub>bh*, come a ll. 59 e 169.

<sup>2</sup> *hmt* « muro, cinta ». Vedasi Virolleaud, *Keret*, pag. 70.

<sup>3</sup> *šrd*, šafel di *yrđ*, quantunque, per il šafel, altrove s'ha il prefisso *š-*. Ma v. nota 78; v. anche Z. S. Harris, *Expression of the causative in Ugaritic*, JAOS, 58; pag. 103.

<sup>4</sup> *bm šd*. Cfr. ebr. *šd* « lato, fianco ».

<sup>5</sup> *yš<sub>2</sub>'*. Come in ebr. costruz. con accus.

<sup>6</sup> *ngb*, e supponiamo per *\*ngb(h)* « verso la regione del Meridione ». Ecco la ricostruzione stitica, per un opportuno confronto con il testo stabilito da Virolleaud e dall'Albright:

(85) *'dn ngb wys<sub>2</sub>'* (86) *šb<sub>3</sub>' šb<sub>2</sub>'*;

*ngb* (87) *wys<sub>2</sub>' dn m'*.

(88) *šb<sub>3</sub>'k 'l m<sub>1</sub>'d* (89) *ll<sub>1</sub> m<sub>1</sub>'t rbt*;

(90) *šp<sub>1</sub>l dbi spr* (91), *šnn dbi hg*.

<sup>7</sup> *yš<sub>2</sub>'*, da *\*nš<sub>2</sub>'* o *\*nšy/w*; cfr. ebr. *nšh* II, e vedi Ger. IV, 7.

<sup>8</sup> *m'*. Cfr. ebr. *'y, m'y* « rovina, rudere ».

<sup>9</sup> *'l*. Cfr. ebr. *'el*.

<sup>10</sup> Lo scambio dei pronomi di 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> persona nel discorso di Pabil-malk, è dovuto al fatto che il dio in parte parla a nome di El (e allora, riferendo lette-

- (90) uomini *hpl'* senza numero,  
 (91) soldati<sup>4</sup> pei quali non v'è elogio<sup>2</sup> (sufficiente);  
 (92) per andare contro le migliaia di Ḥašišiti,<sup>3</sup>  
 (93) e contro le moltitudini, come un terrore<sup>4</sup>.  
 (94) Marcia<sup>5</sup> due (volte) e due (volte) nella spedizione<sup>6</sup>,  
 (95) marcia una terza (volta),  
 e tutti loro (96) saranno riuniti<sup>7</sup> (sotto di te),  
 la casa sua<sup>8</sup> sarà chiusa.  
 (97) Allora la vedova potrà certamente (98) inebriarsi<sup>9</sup>,  
 l'abitazione dalle estorsioni<sup>10</sup> (99) sarà sollevata,  
 il cieco ritroverà (100) una sorte migliore (?)<sup>11</sup>.

ralmente le parole di lui, accenna a K. in 3<sup>a</sup> persona), e in parte parla in nome proprio (e allora accenna a K. in 3<sup>a</sup> persona).

<sup>1</sup> *ḥnn*. Cfr. ebr. \**ḥnn* (per cui, anche *ṭnh* I potrebbe risalire, come *ṭnh* II a una forma \**ḥnn*) con il valore di « assoldare, prezzolare ». Così in *Os.* VIII, 10, si dovrebbe interpretare: « Quantunque essi assoldino in mezzo alle genti — ora io li raccoglierò — e cominceranno a diminuire di numero ». La distinzione tra *hpl'* e *ḥnn*, si potrebbe dunque stabilire tra « accozzaglia di gente condannata a combattere » (*amēlāl ḥubšl* di Tell el-Amarna, Knudtzon, *E A Tafeln*, pag. 1165) e « truppe regolarmente reclutate e assoldate ».

<sup>2</sup> *hg*, e vedi, per tale senso *D* II, 2, 26, 39, e la mia nota a quel passo in *RSO*. Così *hgh* sembra avere precisamente anche il valore, da altri critici negato, di « dire, celebrare, elogiare ».

<sup>3</sup> *ḥšš*<sub>2</sub><sup>2</sup>, gentilizio, o nome proprio di re a capo delle forze del Meridione.

<sup>4</sup> *kmyr*. Cfr. ebr. *yr* « tremare, spaventare, terrorizzare ».

<sup>5</sup> \**ṭr*, piel (?). Cfr. ebr. \**ṣr*.

<sup>6</sup> *hik*, lett. « il cammino ».

<sup>7</sup> *yḥd*, piel, « riunirà le genti del Meridione alle proprie, conquisterà ». Quantunque in Danel, passim, lo stesso verbo risponde a ebr. e fen. *ḥzh* (ma arb. *ḥdd*). A meno di pensare, com'è possibile nel nostro caso a *'ḥz*, akk. *ahāzu* « conquistare », dove ci aspetteremmo *y'ḥd*. Certo, intanto, la forma non è al kal, e, da l. 184, la forma sembra essere in realtà *'ḥd*.

<sup>8</sup> cioè, di Ḥašiš.

<sup>9</sup> *škr škr*, e a tutti i passi seguenti, sembra doversi dare il senso di: « i popoli conquistati, con il tuo arrivo, godranno finalmente d'una più alta giustizia sociale ». Per il contenuto cfr. Gioele, 1, 5.

<sup>10</sup> *zbl 'ršm yš'*. Per *'rš*, supponendo lo scambio delle gutturali, cfr. ebr. *gršh* « estorsione ». Altra interpretazione possibile sarebbe: « ogni abitazione aumenterà il provento di grano (*grš*), cioè godrà d'una più larga abbondanza ».

<sup>11</sup> *'wr mzl ymzl*. Il contesto sembra piano, ma l'etimologia non ha riscontri se non nel fen. *mzl* « τὸ γλῶσσον » (v. Vogüé, *Mélanges d'archéol. orient.*, pag. 40; Cooke, *NSI*, pag. 82).

Si ricordi inoltre di quali speciali trattamenti sociali eran fatti oggetto gli IGI-NU-DU presso i sumeri.

- È sarà devastato<sup>1</sup> Teraḥ (101) di nuovo<sup>2</sup>,  
 e sarà infestata la nazione<sup>3</sup> (102) di sua moglie,  
 la terra<sup>4</sup> straniera<sup>5</sup> (103) in tutta la sua estensione<sup>6</sup>,  
 come le cavallette (104) che invadono la campagna,  
 (105) come le cicale (che invadono) i confini del deserto.  
 (106) Marcia un giorno e un secondo(giorno),  
 un terzo e un quarto giorno,  
 (107) un quinto e un sesto giorno,

<sup>1</sup> *yš'*, come a l. 85, da \**ušy/w*, ebr. *ušh* II.

<sup>2</sup> *šdt*, intendo come un avverbio « di nuovo », e dò il riferimento a qualche altra spedizione militare portata da Kārit, o dai fenici, contro Teraḥ.

<sup>3</sup> *lḥn*, come in akk., dove presenta sovente il valore metonimico di « gente, nazione ». Giudico arbitraria l'identificazione del dio Sin in *lḥn*, come ha fatto il Virolleaud e l'Albright. La questione è tuttavia di importanza capitale per il nostro testo, non solo, ma anche per tutta la mitologia ugaritica. Credo perciò utile rimandare il lettore a quanto di più interessante s'è fin qui detto intorno al problema, perchè possa più agevolmente farsi un'idea dello stato della questione. Vedasi quindi soprattutto: Albright, *BASOR*, 71, 1938, pagg. 35-40; Gordon, *JBL*, LVII, 1938, pagg. 407-410; JONON, *Biblica*, XIX, 1938, pagg. 280 sg.; Gaster, *OLZ*, XLII, 1939; oltre a tutti i commenti che si riferiscono al *Nkl* del noto inno.

Ginsberg, *JRAS*, 1935, pag. 61 (e così anche Nielsen, *RS Mythologie und Biblische Theologie*, Lipsia 1936, pag. 16) vede in *nkr* e *lḥn* due forme verbali: e tuttavia non propone alcuna interpretazione per la difficoltà che presentano. Se è vero, poi, che anche in *trḥ* si potrebbe facilmente scorgere una forma verbale, qui il nome appare però con la precisa ragione contestuale d'essere inteso come nome proprio. In uno studio di prossima pubblicazione esibirò un esame particolarmente vagliato della questione.

D'altronde interpretando, come ho fatto io, *lḥn* « lingua; nazione », penso che mi si potrà obiettare la difficoltà fonetica del *l* (cfr. infatti arabo: *ls'u*). Senonchè, allo stato attuale delle nostre conoscenze in materia nel campo ugaritico, non credo sia ormai assolutamente dimostrato che *l* sia in realtà l'interdentale fricativa e *š* la palataleveolare sibilante. Specialmente su questa seconda il dubbio è ancora fortissimo. E ad ogni modo fin che non sarà nettamente impostato il problema della *š* (protosem. *š* ?), anche la *l* (protosem. *lh* ?) seguirà la sua sorte di incertezza.

Aggiungo che il *lḥn* di II D, 6, 51 sembra essere riferibile a tutt'altro senso che a quello di ebr. *lḥn*. Come si vedrà nel mio commento a quel passo, io ho proposto, con buon risultato contestuale, siriano *lḥ*.

<sup>4</sup> *lm*. Cfr. akk. *limētu*, *limu*, « dominio, egemonia, eponimato; territorio ».

<sup>5</sup> *nkr*. Il Virolleaud e l'Albright identificano col dio Nikkal (NIN-GAL), ma, poichè in altri testi ugaritici appare sotto la precisa forma di *nkl*, non si vede la ragione del mutamento della liquida. D'altronde *nkr* è rigorosamente semitico.

<sup>6</sup> *mdḥth*. Cfr. ebr. *mdh*.

ed ecco i Šapašiti<sup>1</sup> (108) al settimo.

Poi giungerai a Edom-*lrrt*.

(110) Soggiorna nelle solitudini<sup>2</sup> di Šaron,

(111) (nel)le città di Sa'at<sup>3</sup>.

nelle campagne (112) del suo frumento<sup>4</sup>,

sull'aie delle falciature<sup>4</sup> (113) di Sa'at;

presso la fonte<sup>5</sup> degli abbeveratoi<sup>6</sup>, in mezzo agli ar-  
menti<sup>7</sup> (114) del sacrificio<sup>8</sup>.

Rimani<sup>9</sup> (poi, ivi) un giorno e un secondo giorno,

(115) un terzo e un quarto giorno,

un quinto (116) e un sesto giorno.

Il tuo muro<sup>10</sup> non costruirlo (117) sui tetti<sup>11</sup> di lui;

io farò nascere la tua potenza (118) dalle arsurre<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Dopo battuti i Terašiti, incontrerai i Šapašiti (=adoratori di Šapaš, il Sole), nei quali possiamo ravvisare gli Ammoniti, e forse anche le altre tribù affini. Gli Ammoniti potevano bene distare circa sette giorni di marcia.

<sup>2</sup> *lrrt*. Cfr. ebr. *'rh*, *'rr*.

<sup>3</sup> *s't*. Penso sia certamente nome proprio di paese, o di regione.

<sup>4</sup> *hṭb* e *ḥpš*. Questi due nomi devono costituire i termini del parallelismo, a differenza di come costruiscono lo stico Virolleaud e Albright. Si noti che in ebraico *ḥṭb* (part. pass. plur. f., in Prov. VII, 16) e *ḥpš* (Ez. XXVII, 20) sono ambedue interpretati « tappeti, stuoie ». Qui invece, cfr. ebr. *ḥṭb* « tagliare », e *ḥpš* « prostrare al suolo, recidere; falciare, mietere ».

<sup>5</sup> *n[ḥ]k*. Cfr. ebr. *nkk*.

<sup>6</sup> *š'bt*, plur. f. Cfr. ebr. *mš'bym* (e v. *Giud.* v, 11). Albright (BASOR, 63, pag. 30) traduce: « presso la fontana ci sarà un vaso — un vaso pieno di sangue », e cfr. in Tell el-Amarna *šn-i'-ib-da*. De Vaux (RB, 1937, pag. 367) propone di vedervi un nome proprio: Sebt. Mi sembrano ipotesi che potranno avere conferma.

<sup>7</sup> *bqr*. Virolleaud ritiene scrittura erronea per *mqr*, come è scritto al luogo parallelo (l. 217); sembra invece il contrario, tanto più se si pensa alla maggiore facilità d'una glottotonia a l. 217 per via di tre labiali consecutive: *wbbqr*, e se si pensa che il Virolleaud è stato tratto in errore dal valore « sangue » di *dm* seguente (v. n. 60).

<sup>8</sup> *mm'l' t*. Cfr. ebr. *ml'ym* « sacrificio d'offerta, specialmente nelle consacrazioni sacerdotali ».

<sup>9</sup> *dm*. Simile divisione degli stichi, per ragioni contestuali diverse dalle mie, è stata proposta anche da De Vaux, RB, 1937, pag. 367. Così pure al luogo parallelo di l. 218 sarà da leggere [y]d[m], e non d[m]. Effettivamente dalla foto è nettamente visibile all'inizio della riga, prima del *d*, una lacuna che era il luogo di una o due lettere.

<sup>10</sup> *ḥšk*. Cfr. ebr. *ḥwš* « parete, muro esterno ».

<sup>11</sup> *qr*, plur?; cfr. ebr. *qerh*, e fen. *qr* « costruzione, casa, muro ». E sembra significare: « non porre la sede delle nuove colonie che fonderai, in luoghi già abitati, ma dove ancora nessuno ha abitato ».

<sup>12</sup> *m špd*. Cfr. ebr. *špdh*. Sulla presenza della preposizione *m* nei testi

Ecco poi (incontrerai nuovamente) i Sapašiti,  
(119) al settimo giorno<sup>1</sup>.

E che Pabil-malk trasformi (120) in calma<sup>2</sup> l'ululo<sup>3</sup> dei  
suoi tori selvaggi<sup>4</sup>.

(121) in voce i ragli dei suoi onagri<sup>5</sup>,

(122) in muggito di buoi operosi gli ululati (123) delle jene<sup>6</sup>.

Invierà (124) dei messaggeri a te,

(per trattare) con Kārit (125) il suo nemico<sup>7</sup>».

#### V. Nuovo ordine di Pabil-malk a Kārit.

Ordine di Pabil-malk:

(126) « Asporta l'argento e l'oro fulvo,

ugaritici, dopo tante riprove, mi pare non debba esserci più dubbio nonostante la negazione del Virolleaud basata sul fatto che sovente la preposizione *l* ha il valore di *m*.

<sup>1</sup> e dunque: incontrerai i Sapašiti, e li sorpasserai fino a Edom, dove rimarrai (*dm*) sei giorni; indi ritornerai, e, con un giorno di marcia, cioè al settimo giorno, ritroverai nuovamente i Sapašiti. Dunque la marcia tra il confine dei Sapašiti e di Edom era d'un giorno: tra i S. e gli E. sembra stendersi una zona neutra di confine, o un territorio inabitabile.

<sup>2</sup> *qr*. Cfr. ebr. *qrr*, e per il senso Prov. XVII, 27.

<sup>3</sup>  $\int_{2}^{g}$ . Cfr. ebr.  $\int'g$  « ruggire » ma detto sovente in senso figurato o estensivo.

<sup>4</sup>  $\int_{2}^{brh}$ ; il pronome, come più addietro, va riferito o alla « terra » o al « nemico », oggetti della conquista sottintesi. Per  $\int_{2}^{br}$ , credo abbia un senso più esteso che in ebraico, quindi non solo « toro » ma « toro selvaggio, feroce ». Il singolare è collettivo.

<sup>5</sup> *hmr*. In realtà il termine in ebr. sembra designare solamente « asino »; forse, come sin qui s'è ritenuto, in riferimento al colore rugginoso, bruno-rosiccio del suo pelo (rad. *hmr* II « rosseggiare »). Tuttavia qui sembra aver piuttosto riferimento con l'altra accezione della radice, « schiumeggiare » (e *hmrnr*, Thr. I, 20, « agitarsi, saltare »), allo stesso modo che ebr. *'rwd* « onagro » rispetto all'arabo *'rd* « fuggire ».

<sup>6</sup> *klb*  $\int_{pr}$ , alla lettera « cane randagio, o selvatico ». Il senso totale dovrebbe essere così stabilito: « dopo la conquista, possa P.-m. popolare di animali domestici e utili all'uomo una terra dove ora vaga soltanto una fauna selvatica ».

<sup>7</sup> *mswnh*, postula una rad. \**swn*, da cfr. con ebr. \**šwh* (Prov. VIII, 13), ordinariamente *šw'* « odiare », e, al part. piel, « nemico » (Deut. XXXII, 41); o anche cfr. sir. *sw'*, arb. *šwy*. Il parallelismo risulta così d'una estrema con-

- (127) distruggi la sua abitazione<sup>1</sup> e la servitù a vita,  
 dividi per tre i (128) cavalli da cavalcatura  
 (129) nella corte di Ben-Amat.
- (130) Prenditi, o Kārit, forti (131) tributi<sup>2</sup>,  
 e torna salvo<sup>3</sup> o re, (132) alla mia casa,  
 da lontano ritorna<sup>4</sup>, o Kārit, (133) al mio palazzo<sup>5</sup>.  
 Non opprimere<sup>6</sup> (134) Edom-*rbt*, nè Edom-*ṭrrt*,
- (135) (poichè) Edom è un dono (?) di El,  
 è un possesso<sup>7</sup> (136) del Padre dell'umanità.  
 Poni<sup>8</sup> (137) su di esso dei rappresentanti,  
 non ti seducano<sup>9</sup> (138) l'argento e l'oro fulvo  
 (139) mentre distruggerai la sua abitazione e la servitù a vita,  
 (140) mentre dividerai in tre parti i cavalli da cavalcatura  
 (141) che sono nella corte di Ben-amat;  
 (142) e poichè non ce n'è<sup>10</sup> nel mio tempio, offri(lo a me). »

cisione, e pertanto, secondo lo stile semitico, eleganza: anche lo sbalzo dei due pronomi non è meno opportuno in un giro parallelistico così spinto. Intendasi il soggetto, appunto, *mšwḥ*, e pertanto: « il nemico manderà degli ambasciatori a te; il tuo nemico verrà a trattare col grande Kārit », essendo il movimento pronominale, dalla 2<sup>a</sup> alla 3<sup>a</sup>, atto a rinforzare la posizione nella frase del nome di Kārit.

<sup>1</sup> *mqmḥ*. Penso si tratti dell'abitazione del re di Edom, o, se collettivo, le abitazioni degli Edomiti. È tutt'altro che improbabile l'ipotesi del Virolleaud che si tratti del « luogo (santo) ».

<sup>2</sup> *šlmm šlmm*. Cfr. ebr. *šillēm* (Deut. XXXII, 35), *šillūmḥ*, *šalmōn* (Is. I, 23).

<sup>3</sup> *ng*. Cfr. arb. *ngw* « uscir salvo, scampare », (e sir. *ng?*).

<sup>4</sup> *rḥq*. Per naturale estensione. « essere lontano » = « venir da lontano ».

<sup>5</sup> *ḥsr*. Cfr. ebr. *ḥsr*. Il senso è già certo anche da D, I, 172, 184.

<sup>6</sup> *ṭsr*. Cfr. ebr. *ṭsr*.

<sup>7</sup> *šn*, per *\*wšn*, cfr. akk. *išū* « avere ».

<sup>8</sup> *ṭṭb*. Cfr. ebr. *yṭb*, *šafel*.

<sup>9</sup> *lm' nk*. Di lettura molto difficile. Come lettura provvisoria, ma chiara, e supponendo erronea, come spesso, l'interpunzione (e al luogo parallelo di l. 282, secondo la foto, l'interpunzione non è visibile), proporrei: *l m' nk*: « orsù, rifiuta (cioè: non tenere per te, non ti lasciare sedurre) l'argento e l'oro... e poichè il mio tempio è privo di tesori, fanne dono a me ». Per la forma *m' nk* (cfr. ebr. *m'n 'lh*) si può pensare a un'influenza del permansivo akkadico, su una forma particolarmente influenzabile per la costruzione con il pronome personale, che in ebraico è rimasto separato.

<sup>10</sup> *pḏ' n*. Per *p*=arb. *f*, v., interalia, Ginsberg, *Orientalia NS*, 1937, pag. 9.

VI. *Kārit* invoca (da *Pabil-malk*) la sposa.

(143) « Dammi, (o P.-m.), Mišt-hyry,

(144) che sia la bellezza della (mia) progenie<sup>1</sup>!

(Essa che è) tua primogenita, poichè è tua,

(145) avrà una bellezza come quella di Anat!

(146) Come la venustà<sup>2</sup> di Aštarte sarà la [venu]stà [sua]

(147) La [sua] ca[piglia]tura<sup>3</sup> una fioritura di piante aromatiche<sup>4</sup>,

le sue pupille (148) come la foglia<sup>5</sup> del loto<sup>6</sup>!

(Quando) essa si cingerà[....]

io (la) rapirò<sup>7</sup> a causa dello sguardo<sup>8</sup> dei suoi occhi.

<sup>1</sup> *šp̄h*. Anche in fen. *šp̄h*.

<sup>2</sup> *tšm*. Cfr. akk. *wasāmu*.

<sup>3</sup> *d'qh*. L'Albright propone: « sopracciglia »; il De Vaux, RB, 1937, pag. 368, suppone meglio: « capigliatura ».

<sup>4</sup> *'qn'*. Cfr. ebr. *qn̄h* « pianta aromatica ».

<sup>5</sup> *šp̄*. Cfr. ebr. *šwp̄* « giunco (del Nilo) ».

<sup>6</sup> *šml*. Estremo interesse presenta questa voce, se è, come crediamo, proto-semitica. L'affirmativo -l, già supposto in ebr. *krml* da *krm* (nonostante Brockelmann, *Grundriss*, I, § 223, 1) tornerebbe in questo nuovo caso. Quanto a *šml*, sarà da richiamare al *šmw̄t* di Ger. XXXI, 40 (dove tuttavia il *q̄r̄d* dà *šmw̄t*), ma si sa quale precario calcolo si possa fare sul q.). Propongo tale possibilità anche per la possibile precisazione del senso di *šmw̄t mw̄t* a quel passo di Geremia: « paludi della morte ». Pensiamo, dunque, a *šml* come a « luogo ove crescono le ninfee » e, genericamente, « palude ». (Non altrettanto, tuttavia, sembra di poter dire per akk. *iš šurmēnu*, dove, a parte il significato attribuitogli di « cipresso », che potrebbe pure essere inteso come « ebano » o « albero dei cachi » i quali anche da noi vengono accomunati sotto la denominazione di « loto », a parte questo fatto, il nome akkadico è di netta provenienza sumera: v. Brūnnow, *Classified list*, 3006; e già in Thureau-Dangin, *Die Sumer. und Akk. Königsinschriften*, 102, 12, 5; 196, 29; v. anche Muss-Arnolt, pag. 1116. Però non sarebbe impensabile una originaria derivazione di *šml* dal sumero SURIM, sul quale v. Deimel, *Sumerisches Lexicon*, s. s., e Meissner, *Seltene Assy. Ideogr.*, 7761). Stabilito per *šml* il senso di « palude », intenderemo *šml* come « ciò che cresce nella palude, le ninfee, il loto ». Così, data la speciale mozione dell'affirmativo, avremmo per ebr. *krml* il valore di: « ciò che cresce nel giardino », quindi: « vegetazione, verzura, fioritura ». Non è da escludere, però, che, se l'affirmativo avesse un'altra funzione, il senso potrebbe anche essere senz'altro, per la nostra voce, di « palude », nel qual caso sarebbe da tradurre: « la sua pupilla è come il giunco di loto della palude ».

<sup>7</sup> *šlw*. Cfr. akk. *šaldū* « portar via come preda, rapire »; tale, a un di presso, l'ebra. *šll*. Per la forma, cfr. ebr. la coesistenza di *šll* e *šlh* « trarre, strappare a viva forza » (Job, XXVII, 8).

<sup>8</sup> *šp̄*. Cfr. ebr. *šp̄h* « guardare ».

- (150) Così il mio sogno El realizzerà,  
 (151) il mio desiderio (realizzerà) il Padre dell'umanità;  
 (152) genererà una famiglia per Kārit,  
 (153) e (procurerà) un alleato per il servo di El».

VII. *Fine della narrazione del sogno, e esecuzione dei fatti in esso profetizzati.*

- (154) (Così) Kārit ebbe visione<sup>1</sup>,  
                   (così) sognò (155) il servo di El e di Hadrat.  
 (156) Si lavò e divenne rosso,  
 (157) lavò la sua mano fino al gomito,  
 (158) le sue dita fino alle spalle.  
 (159) Entrò nell'ombra del suo cubicolo,  
                   prese (160) l'agnello del sacrificio nelle sue mani,  
 (161) la capra del sacrificio espiatorio,  
 (162) (fece) il sacrificio del suo pane sacrifi[cale].  
 (163) Prese il *msrr*, l'uccello del sacrificio;  
 (164) versò nel vaso *hṭt* del vino,  
 (165) nel vaso d'oro il miele (?).

Poi salì (166) sul pinnacolo della torre,  
 si pose a cavalcioni (167) delle spallette del parapetto;  
 alzò (168) la sua [ma]no verso il cielo,  
 sacrificò (169) a Šor il cui avo è El,  
 perchè facesse discendere (170) Baal nel suo sacrificio,  
 e Ben-Dagon (171) al suo fianco.

- Scese Kārit (172) [dalle terra]zze,  
 preparò il cibo per la cittadinanza  
 (173) il frumento per la casa della comunità.  
 ✓ (174) Fece cuocere il pane per le cinque (175) [fortezze,]  
                   (che durasse) per sei me[si.]

<sup>1</sup> *yhf*. Cfr. akk. *hāfu* «comprendere, vedere».

- (176) (Poi) [nella campagna] del Meridione  
 ecco [uscì (177) a schierarsi il suo esercito;]  
 nel Meri[dione] [ecco venne devastata la campagna]
- (178) fino a completa rovina.  
 [Grande era la forza] del suo<sup>1</sup> [eser]cito
- (179) trecento (volte) diecimila.
- (180) Andò contro le migliaia di Hašišiti,  
 (181) e contro le moltitudini, come un terrore.  
 (182) Marciò due (volte) e due (volte) nella spedizione,  
 (183) marciò una terza (volta);  
 tutti essi (184) riunì (sotto di sè)<sup>2</sup>,  
 la loro casa (regnante) chiuse.
- (185) Allora la vedova potè (186) inebriarsi;  
 l'abitazione dalle estorsioni (187) fu sollevata;  
 il cieco (188) ritrovò una sorte migliore.
- (189) Poi umiliò<sup>3</sup> Teraḥ nuovamente,  
 (190) e fu infestata la nazione di sua moglie,  
 (191) e la terra<sup>4</sup> straniera in tutta l'estensione,  
 (192) come le cavallette che invadono (193) la campagna,  
 come le cicale (che invadono) i confini (194) del deserto.
- Facendo marciare<sup>5</sup> (195) un giorno e un secondo al di  
 là (196) dei Šapašiti<sup>6</sup>;  
 (197) al terzo (giorno) [arriv]a a un tempio (198) di Ašerat dei  
 Tirii, e delle dee (199) dei Sid[on]iti.

<sup>1</sup> scilicet, di Kārit.

<sup>2</sup> o: « conquistò », v. n. a l. 95.

<sup>3</sup> ybl, forma causativa (?), cfr. ebr. *ubl*.

<sup>4</sup> *wl nkr*. Evidentemente errore dello scriba per *wlm nkr*, come al luogo parallelo di l. 102. Sembra che il *m*, di cui a un certo punto s'è accorto lo scriba, sia stato aggiunto nella riga sottostante. Si potrebbe anche pensare, dalla foto, che la graffiatura volontaria che si scorge sopra il *m* della riga sottostante sia un segno di riferimento dello stesso scriba.

<sup>5</sup> *lkn*, e sembrerebbe doversi avere nuovamente una forma in \**takatab*, all'infinito assoluto.

<sup>6</sup> L'episodio della marcia alla volta dei Šapašiti è qui omissa, e interviene un fatto che non era stato previsto nel sogno. Di qui, intanto, si può anche vedere come i Šapašiti non furono in nessun modo attaccati: essi entrano solo, in sostanza, come punto di riferimento geografico.

- Lì (200) fece un sacrificio (?) Kārit implorando<sup>1</sup>.  
 (201) « Ch'io .....<sup>2</sup> l'Ašerat dei Tirii,  
 (202) e le dee dei Sidoniti!  
 (203) Ecco la mia *ḫr*<sup>3</sup>!  
 (204) Ch'io possa rapirla nella mia casa  
 e possa far entrare (quella) vergine<sup>4</sup> (205) nel mio recinto!  
 Metà del suo argento (206) io (vi) regalerò e un terzo  
 del suo oro ».  
 (207) Marciò un giorno e un secondo (giorno),  
 (208) un terzo e un quarto giorno  
 (209) al di là dei Šapašiti;  
 nel quarto<sup>5</sup> (210) pervenne a Edom-*rbt*  
 (211) e a Edom-*trrt*;  
 (212) soggiornò nelle solitudini (213) di Šaron  
 nelle città (214) di Sa'at,  
 nelle campagne delle messi,  
 (215) e sull'aia delle falciature (216) di Sa'at,  
 presso la fonte degli abbeveratoi,  
 e nel mezzo degli armenti (217) del sacrificio.  
 (218) Re[stò] un giorno e un secondo (giorno),  
 (219) un terzo e un quarto giorno,  
 (220) un quinto e un sesto giorno,  
 (221) al settimo ecco (di nuovo) i Šapašiti<sup>6</sup>.  
 (222) E Pabil-malk allora trasformò (223) [in calma]  
 l'ululo dei suoi<sup>7</sup> (224) tori selvaggi,  
 [in] voce i ragli (225) dei [suoi] onagri,  
 [in muggito] di buoi operosi (226) gli ululati della iena.

<sup>1</sup> *l'*. Cfr. ebr. *šw'*, e piel. Può anche avere semplice valore aggettivale, come risulterà da l. 305, « pio, fedele, devoto ».

<sup>2</sup> *'<sub>2</sub>'<sup>tt</sup>*, per *'<sub>2</sub>'<sup>tt</sup>*, probabile errore dello scriba. Ma il senso è incerto.

<sup>3</sup> = « moglie, amante, concubina, et similia »?

<sup>4</sup> *ḡlmt*, per *'lmt*. Cfr. ebr. *'lmh*, fen. *'lmt* (e v. CIS, 86 B, 9).

<sup>5</sup> Il conto dunque ritorna a perfezione, rispetto alle profezie del sogno. Con una marcia di sette giorni Kārit avrebbe portata la spedizione in Edom: infatti prima ha marciato tre giorni, e ha incontrato colonie dove vigeva il culto degli dei e dee fenici; poi altri quattro giorni, ed ecco Edom.

<sup>6</sup> v. nota a l. 119.

<sup>7</sup> per il pronome v. nota a l. 120: riferito a « quella regione ».

VIII. *Lacuna quasi totale del rimanente della colonna<sup>1</sup>, indi si ripete l'ordine di Pabil-malk e l'invocazione a P.-malk da parte di Kārit.*

- (274) « Pr[endi], o Kārit, [forti] (275) tri[buti:]  
 non op[primere] (276) Edom-rbt, nè E[dom] (277)-trrt,  
 poichè Edom è [un dono (?)] (268) di El,  
 è il possesso de[ Padre dell' umanità.
- (279) Da lontano ritorna, o re, [alla] mia [casa]  
 (280) o Kārit, torna salvo al mio palazzo<sup>2</sup>.  
 (281) e.....
- (282) [No]n ti seducano l'argento (283) e l'or[o fulvo],  
 (284) distruggi il suo luogo e la servitù a vita,  
 (285) fa tre parti dei cavalli (286) da cavalcatura  
 che sono nella corte (287) di Ben-amat;  
 e poichè non ce n'è (288) nel mio tempo,  
 donalo a me ».
- « Dammi, (o P.-m.), (289) Mišt-lyry,  
 (290) che sia la bellezza della (mia) progenie!  
 (Essa che è) tua primogenita, poichè è tua,  
 ha una bellezza che è come (292) quella di Anat!  
 Come la venustà (293) di Aštarte è la sua venustà!  
 (294) La sua capigliatura una fioritura di piante aromatiche,  
 (295) le sue pupille come la foglia del loto.
- (296) Così il mio sogno [El] realizza,  
 (297) il mio desiderio (esaudisce) il Padre dell' umanità.  
 (298) Orsù dunque, (o P.-m.), genera una progenie a Kārit,  
 (299) un alleato al servo di (300) di El ».

<sup>1</sup> qualche parola visibile, da l. 249, sembra poter lasciar ricostruire un contesto secondo il testo parallelo di l. 126. Ma rimane pur sempre qualche dubbio.

<sup>2</sup> La lettura del Virolleaud è, qui, certamente errata: « re dei Sidoniti » è arbitrario; v. invece l. 131-133. E v. anche: Baumgartner, JPOS, xviii, 1938, pag. 50.

IX. *Epilogo: Pabil-malk ordina a Karit di costituire ambasciatori i quali giurino, in nome di Pabil-malk, di agire sempre in nome del re dei fenici Karit.*

« Ora invita<sup>1</sup> gli ambasciatori (301) a sedere,  
ed ecco la faccia (302) rivolgano verso Pabil- (303) malk:  
(po comanda loro): Ogni qualvolta leverete (304) le vostre voci dovrete dire:

Ordine di Kārit il devoto, questo (comanda) Na'man  
[alleato di El] ».

EMILIO VILLA

<sup>1</sup> *ḥḥ'*, forma in \**takalab*. Cfr. ebr. *b'h* 11 « domandare, chiamare, invitare ». Come in ebr. nei testi ugaritici abbiamo la presenza di *b'h* I « far bollire; figur. eccitare » (v. nota a l. 14, nonchè Danel, *passim*) e *b'h* 11.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Il valore paleografico del segno sumero TIL e la biblica Eva (= "vita")

Uno dei segni sui quali è fruttuoso fissare l'attenzione allo scopo di meglio porre in luce, su un piano storico e paleografico, i complessi fenomeni secondo i quali è avvenuto lo sviluppo della scrittura dall'originario pittografismo al cuneiforme, è certamente il segno TIL: vedi Deimel, *Sumerisches Lexicon*, II, n. 73; e, per la forma pittografica più antica v. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk*, al segno n. 94<sup>1</sup>. A pag. 37 dell'introduzione di ATU, il Falkenstein commenta, con grande acutezza, ma senza apportare alcun nuovo contributo alla questione, la più volte espressa opinione del Deimel secondo il quale il segno TI(L) vada riferito a un segno originariamente raffigurante il fiore *calla*. Il Falkenstein anzi mette in dubbio tale opinione (« Zur deutung des Zeichens TI als Bild eines Pfeiles, s. A. Deimel, SL 73,1; L 351,1 deutet er es dagegen, gewiss zu Unrecht, als Blüte mit einem Blütenblatt und einem Fruchstempel, wie bei der Kala »), e conclude per un solo e unico valore originario di « freccia ».

Ma noi innanzi tutto distinguiamo nettamente un TI(L)<sup>1</sup> (Thureau-Dangin, *Les homophones sumériens, til*) e un TI(L)<sup>II</sup> (id., *ti e til*). Il primo presenta, tra gli altri, il valore « freccia », il secondo il valore « vivere », che è valore essenziale e precipuo.

Osserviamo che TI(L)<sup>I</sup> = « freccia », è valore soltanto ipotetico, quantunque testualmente molto probabile (cfr. Thureau-Dangin, *Sum. Akk. Königsinschriften*, 96, 6,20 e 134, 14,51). Se nonchè una accurata analisi permette di stabilire una netta se-

<sup>1</sup> Per lo sviluppo v. invece, da Uruk a Fara: Langdon, *Pictographic Inscriptions from Jemdet Nasr*, ai segni 271 e 16; Burrows, *Archaic Texts*, ai segni 9 e 23; Deimel, *Listen des archaischen Keilschriftzeichen von Fara* ai segni 16 e 22. Per Falkenstein da tener presenti anche i segni 95 e 96.

parazione tra  $TI(L)^I$  e  $TI(L)^{II}$ ; non solo, ma permette di stabilire che in  $TI(L)^I$  sono confluiti due antecedenti segni tra loro distinti, e precisamente uno che faceva capo al valore di BAD « aprire la mano » (>—? e si tratterebbe di un segno appartenente a un substrato di scrittura protosumerica o presumerica, a giudicare dalla rozzezza disegnativa con cui questo segno si è cristallizzato in sumero) e un secondo a UŠ (Th.-D., HS, úš) « far morire » (da « freccia »: —>); quindi il valore di, ad esempio<sup>1</sup>, SU-BAD (=mano aperta) « palmo della mano, misura di lunghezza » deve risalire alla prima fase grafica di  $TI(L)^I$ , e il valore di « freccia » alla seconda fase.

È certo che la continua contaminazione grafica al tempo in cui il valore puramente pittografico non era più inteso come tale (fino, cioè, da Gemdet Našir) abbia prodotto la confusione e l'alternanza dei segni e dei valori in questione.

Ciò premesso, torniamo al  $TI(L)^{II}$  che ci interessa. Esso presenta questi principali valori:

- a) *balātu* (ŠL, 73, 6);
- b) *ašábu* (ŠL, 73, 5);
- c) *bašú* (ŠL, 73, 7).

Ora, niente di più evidente che la stretta rispondenza concettuale e simbologica tra il « vivere » e il fiore nominato (*calla Linnaei*, nella specie di *Zantedeschia aethiopica* o *Richardia africana*). Come si sa, tale fiore, composto da un lungo e leggermente ricurvo peduncolo, sostiene uno spadice giallo avvolto da una larga spatula candida. È poi facile supporre che le conoscenze naturali dei sumeri siano arrivate fino a conoscere come lo spadice che « vive » solitario in mezzo alla protezione della sua spatula, abbia una temperatura più elevata rispetto alla temperatura totale del fiore. Lo spadice sarebbe appunto, nella mente sumera, l'immagine della « vita », e, con precisione, della vita intesa come « essere, esistere », e non come vivere in senso sociale. Per la quale espressione si confronti, in contrapposizione precisa, il segno SIG [Deimel, ŠL, 351] che presenta le seguenti specifiche indicazioni:

- a) *ašábu ša ma'adúti* (ŠL, 351, 6);
- b) *banú* (ŠL, 351, 7); *R ša ramani* (id., ).

Per SIG si tratta di un fiore sbocciato, aperto, e « popolato » da petali, e comunque corrisponde graficamente a un fiore chiuso,

<sup>1</sup> E cfr. anche  $TI=laqú$ , *mašáru*, *laqátu* (Šu...ti).

com'è IGI<sup>1</sup>, completato di *gunú*. Il senso complessivo di SIG<sup>2</sup> rimane adunque quello di « popolare [indi: fabbricare abitazioni = *banú*], convivere, vivere in senso sociale » e di « rifiorire » (*arqu* « verde »).

A queste motivazioni potremmo aggiungere analogamente l'etiologia del semitico *blt*, che, insieme al concetto di « vita », contiene anche quello di « putrefazione paludosa » (e la calla, com'è risaputo, è fiore essenzialmente paludoso)<sup>3</sup>, il concetto di « occhio e bocca, e le operazioni che vi si riferiscono »; in siriano, ha conservato anche il significato, probabilmente da far risalire alle origini semitiche, di « palma acerba, foglia di palma non ancora matura » (e vedi: Löw, *Aramaäische Pflanzennamen*, pag. 258). Dunque, originariamente anche il semitico doveva contenere le idee fondamentali esprimenti un rapporto tra i concetti di *vivere* e di *fiore* o *pianta*. Mentre dalla stessa idea sembra essersi sviluppato, co-

dato infine l'altro significato di TIL: che mette in evidenza quel dato formale di una analogia concettuale, la quale potrebbe anche essere solo una nostra suggestione sopra una corrispondenza puramente fortuita, ma che può anche avere un suo preciso senso comparativo. Dico del significato di *šilu* e *šilú*, che sembra ormai stabilito definitivamente (cfr. Delitzsch, HW; Muss-Arnolt; e Holma, *Namen der Körperteile*) in « costola del corpo umano; costa > lato, sponda ». Questo valore è dato con esattezza dalla forma del gambo del fiore calla, forma leggermente arcuata che poteva benissimo, secondo le approssimative nozioni anatomiche dell'epoca, rendere la forma della costola umana, e, insieme, i legni arcuati dell'impiantito di una carcassa di nave.

E concludiamo: tutto ciò che sorprende in quanto siamo venuti a stabilire, è la perfetta analogia tra la narrazione biblica (Gen. 2, 18-25) della creazione della donna, il cui nome è appunto Eva (= « la vita »), e la cui origine reale è una costola umana, e la simbologia del segno in questione, sotto il quale potrebbe nascondersi un disteso contenuto mitico narrativo. D'altra parte, messa fuor di ogni dubbio l'origine sumero-akkadica della narrazione biblica, nonostante l'assenza di testi sumero-akkadici che abbiano con essa un rapporto esplicito di prima evidenza, po-

<sup>1</sup> ATU, s. n. 825.

<sup>2</sup> Th.-Dan., HS, sig. E per il suo segno più antico, vedi Falkenstein, ATU, s. n. 340 (e 723?).

<sup>3</sup> Anche akk. *baliftu* si stacca di poco da tale senso; cfr. Delitzsch, HW, s. v.

tremmo, provvisoriamente, fare un nuovo passo innanzi con lo stabilire una analogia tra la sumera *A-ru-ru* e la biblica Eva. Quale che sia l'etimo preciso di *A-ru-ru*, madre dell'uomo primitivo, essa è la terra originaria da cui è spuntata la vita (vedi Myhrman, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, pag. 178 sgg.); e, trattandosi della originaria terra mesopotamica presso il golfo Persico, non è escluso pensare a terra di natura paludosa, in cui nasce, appunto, la calla, simbolo della vita.

EMILIO VILLA

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. MENSCHING, *Volksreligion und Weltreligion*. Hinrichs, Leipzig, 1938, pp. 76.

Gustavo Mensching, professore di storia delle religioni a Bonn, al quale dobbiamo un notevole studio intitolato *Vergleichende Religionswissenschaft* (1938), in questo nuovo lavoro ricco di idee prende in esame un problema molto discusso. Infatti, spesso si pone la domanda: Perchè mai certe religioni restarono limitate ad un solo popolo, mentre altre si diffusero per tutto il mondo? Le ragioni di questo fatto sono da attribuirsi a circostanze storiche o al puro caso? È possibile che la « religione nazionale » sia la normale, e le religioni mondiali siano invece semplicemente degenerazioni? Tali considerazioni ci conducono al problema fondamentale: « Hanno, la religione nazionale e la religione universale, una loro propria struttura, scientificamente ed empiricamente definibile? ». Mentre la religione nazionale rivela nella sua struttura una pronunciata appartenenza alla nazione — le sue divinità non sono che divinità di quel dato popolo e paese e i suoi valori etici sono validi solo in seno ad una comunità religiosa nazionale —, la religione mondiale ha un carattere universale con una accentuata pretesa di validità assoluta. Vero è che è insito « nella intima essenza della religione universale che la sua verità centrale sia supernazionale (non internazionale!); però non rimane tale se entra nella realtà storica e conquista un popolo »; in questo caso sorgono le diverse confessioni, e le religioni legate a popoli determinati si risolvono nelle religioni universali. Tutti questi problemi vengono illustrati con grande ricchezza di dati desunti dalla storia delle religioni. Nell'ultimo capitolo l'autore tratta della « pretesa di validità assoluta nella religione nazionale e in quella universale ». L'esperienza soggettiva e intensiva della validità assoluta si estrinseca nella forma concettuale

di una assolutezza inclusiva o esclusiva, in ogni caso però estensiva. Questa pretesa di assolutezza nelle religioni è però un fenomeno che la scienza delle religioni può comprendere senza essere tenuta a giudicare razionalmente della sua legittimità oggettiva.

Monaco.

R. F. Merkel

D. WESTERMANN, *Der Afrikaner, heute und morgen*. Essen, 1939, pp. 362.

— — *Afrikaner erzählen ihr Leben*, Essen, 1939, pp. 405.

GUST. ASMUS, *Die Zulu*. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes. Essen, 1939, pp. 285.

ALB. SCHWEITZER, *Afrikanische Geschichten*. Leipzig, F. Meiner, 1938, pp. 98.

Se l'Africa fu già, un tempo, il continente delle scoperte, essa è ora il continente di movimentati e sovente enigmatici destini di uomini e di popolazioni. L'Africa d'oggi ci presenta una serie incessante di problemi, non solo per ciò che concerne la colonizzazione, ma anche e soprattutto causa il radicale trasformarsi della vita sociale e spirituale che va compendosi in tutte le regioni di questo continente. Gli Africani d'oggi sono attirati nel vortice della meccanizzazione industriale, sono strappati ai loro costumi, alle loro consuetudini millenarie, sono trapiantati in un mondo per loro incomprensibile, perchè originato da forme culturali europee del tutto eterogenee. Così essi, pur appropriandosi i benefici della civiltà moderna, restano psichicamente e spiritualmente mutilati. Tutti questi problemi che angustiano gli etnologi ci vengono posti con limpida chiarezza innanzi agli occhi dall'africanologo prof. dott. Diedrich Westermann nel suo interessante ed istruttivo volume intitolato: « *Der Afrikaner heute und morgen* ». La pubblicazione è dovuta all'iniziativa della direzione dell'« Istituto Internazionale per le lingue e civiltà africane » di Londra; ciò che dimostra quanto le ricerche scientifiche del Westermann (p. e. le sue monografie sui *Kpelle*, 1921, e sui *Glidy-Ewe*, 1935) siano universalmente apprezzate. Il libro è un'ottima introduzione allo studio della civiltà e della vita degli Afri-

cani, particolarmente per ciò che riguarda le loro forme sociali e le loro attitudini e nozioni spirituali. Ma esso tratta anche l'arte e l'industria, disegna il carattere degli Africani, ci dà un quadro delle loro lingue e s'approfondisce nell'esame della metamorfosi culturale moderna determinata dalla penetrazione europea, e del conseguente decadimento della popolazione indigena. Gli Africani d'oggi vivono un'ora decisiva, essi « non possono impedire agli Europei di prender piede nel loro paese, ma devono trovare il modo di potersi affermare accanto allo straniero e di gareggiare con lui con successo». Il loro « destino non dipende dalla volontà dei Bianchi, bensì da ciò che gli Africani d'oggi sapranno fare di sè stessi ».

L'incontro con la civiltà europea ed il conseguente radicale mutamento sopravvenuto nella vita degli Africani odierni costituiscono prevalentemente l'argomento anche dell'altro volume pubblicato dallo stesso Diedrich Westermann contenente « undici narrazioni fatte da altrettanti indigeni africani di ogni cultura e professione, e di tutte le parti d'Africa ». La vita di quasi tutti gli Africani che si emancipano dall'ambiente della tribù finisce per convogliarsi prima o poi entro le linee tracciate loro dagli Europei, e li costringe inesorabilmente ad adattarsi alle imposizioni della civiltà staniera. È stata perciò un'idea felicissima quella di D. Westermann, di farsi raccontare ciò che gli Africani sanno dire di sè stessi, della loro vita e del loro mondo, per dimostrare « fino a qual punto il semplice indigeno è in grado di dar conto della propria esistenza ». Tipici figli dell'Africa d'oggi, essi ci consentono con queste autobiografie di gettare lo sguardo nella loro vita intima; queste testimonianze hanno tanto più valore, in quanto che esse sono state compilate senza pressione nè direttiva alcuna e poi tradotte dall'Autore. « Vario come l'origine dei singoli narratori è anche il loro destino, la loro vita e il modo di narrare. In alcuni la capacità di riflessione e d'osservazione non va oltre l'ambito delle necessità giornaliere: guadagno e sostentamento, donne e debiti, magia e streghe, terrore di avvelenamenti e speranza in successi ottenuti con mezzi magici; uno ritrae con la sua incomparabile arte d'ingenuo miniatore tutti gli aspetti della vita indigena, altri dimostrano di avere delle idee serie e ponderate sul passato e sull'avvenire del loro popolo ». Le qualità migliori della razza negra, giocondità, umorismo ed un incrollabile ottimismo per quanto concerne la propria persona e il destino, si affermano

con piena evidenza in parecchi di questi narratori. Ma « ciascuno ha una sua propria personalità — è un uomo ». Questi documenti veramente singolari di una umanità estranea alla nostra ci fanno desiderare di ottenere anche da altri popoli simili autocertificati.

La preziosa monografia di G. Asmus sui Zulu è il dono postumo (l'Autore è morto il 18 gennaio 1939) di una attività trentennale svolta nel Sud-Africa e specialmente nel paese dei Zulu. Gust. Asmus ha durante lunghi anni « scrutato con occhi ben aperti nel mondo degli indigeni e con ben aperti orecchi ha ascoltato tutte le espressioni dell'anima zulu », per giungere alla convinzione che « la più peculiare essenza dell'uomo primitivo in nessun luogo si manifesta con tanta ampiezza come nella sua vita religiosa ». Ciò che qui è contenuto nei singoli capitoli non soltanto è materiale di prima mano, ma fornisce anche un contributo di grande valore allo studio del pensiero prelogico o partecipativo dei primitivi. Con esempi tratti dalla vita l'autore ci rende edotti sull'importanza del *kraal* e del suo capo, sull'inserzione dell'individuo in sfere umane e cosmiche sempre più ampie, sul re terrestre e sul re celeste come centri di queste sfere, sulle pratiche d'incantamento e divinamento. Tali monografie, basate su una profonda conoscenza del paese e delle sue popolazioni, sono per la storia delle religioni e per l'etnologia fonti di valore inestimabile.

Nelle sue *Afrikanische Geschichten* l'illustre teologo, medico e organista Albert Schweitzer ci svela con una trattazione interessante e avvincente l'intimo atteggiamento spirituale degli Africani. Lo Schweitzer ci dà un quadro straordinariamente chiaro e evidente dei primordi della colonizzazione europea; e dimostra, anche in base alle esperienze della lunga pratica medica, quale potere abbiano ancor oggi su i primitivi « tabù e magia ».

R. F. Merkel

- H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum, P. Schipper Jr., 1938, XIV+681 pagg.
- R. BAUERREISS, *Arbor Vitae: Der Lebensbaum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München, Neuer Filser-Verlag, 1938, 143 pp.

Hendrik Bergema, docente nella Scuola teologica di Karoeni (W. Soemba), pubblica una eruditissima dissertazione della « Università Libera di Amsterdam », in una edizione magnifica curata dalla Casa editrice J. Schipper jr. (Hilversum), che suscita la nostra ammirazione, anche per l'ottima riproduzione del materiale figurato, per la maggior parte attinente allo speciale campo di studio dell'Autore — Giava antica e Giava moderna —, che serve egregiamente a illustrare i complessi problemi di scienza delle religioni da lui trattati. Nell'introduzione l'Autore affronta il problema dei paralleli etnografici e storico-religiosi, partendo dall'osservazione che « la civiltà e la concezione del mondo dei Giavanesi » mostrano « grandi conformità con quelle di Sumer e Akkad ». Ed è appunto l'idea dell'« albero della vita » nelle religioni antiche e recenti, come pure la discussione critica della posizione delle singole scuole etnologiche, che conduce l'Autore ad una minuta analisi dell'idea dell'« albero della vita nel quadro della scienza antico-testamentaria ». « Il significato dell'albero della vita nella storia del Paradiso » è il titolo di un capitolo che tratta delle varie teorie sinora formulate dal punto di vista allegorico, mitologico ed astralmitologico, mentre il capitolo successivo è dedicato all'« albero della vita nella storia ». Con grande erudizione sono valutate criticamente le interpretazioni ebraiche, cristiane antiche e maomettane, nonché quelle del vicino Oriente, come pure il materiale sumerico, babilonese-assiro, egiziano e persiano. L'autore appoggia le sue argomentazioni su una quantità invero sorprendente di dati, mantenendosi però sempre molto cauto per non trarre troppo rapide conclusioni. L'ultimo capitolo s'occupava della « ricerca di eventuali dati indiretti relativi all'albero della vita nella Sacra Scrittura »: l'A. afferma che anche nel Nuovo Testamento si trovano espressioni che possono esser messe a riscontro con l'idea dell'albero della vita (Giov. 15, dove Gesù si definisce come il vero ceppo della vite, ma con questo ceppo di vite avrà voluto significare l'albero della vita). Questo Capitolo suscita forse qualche dubbio, ma contiene molti importanti richiami (p. e. a pag. 462 e segg. le considerazioni sulla recente

letteratura dei testi di Ras Shamra). Questa abbondanza di materiale storico-religioso fa dell'indagine dell'A. una vera e propria miniera per studi ulteriori, e utilissimi rescono gli indici (da pag. 596 a pag. 658). Interessanti sono i piccoli studi aggiunti, che si occupano di vari problemi singoli, come quello su « alcune notevoli concordanze tra le leggende giavanesi di Garuda ed i miti babilonesi di Zu » (sum. *Im-Dugud*), o quello sulle « fonti diverse nella storia del Paradiso, Gen. 2 e 3 », o quello sulla « Crux Christi lignum vitae ». Inoltre il Bergema si sofferma sul problema posto da H. Gressmann, se cioè nella storia del Paradiso non « si trattasse originalmente d'un albero che aveva la virtù magica d'un afrodisiaco, come i 'pomi d'amore' conosciuti ed usati in Israele ». Un altro studio s'occupa del racconto leggendario del « viaggio di Alessandro Magno alla fonte della vita » (*Alexanders tocht naar de Levensbron*), per tornare da ultimo ancora una volta succintamente su i più rilevanti « paralleli dell'albero della vita nella mitologia e nel folklore ». In appendice l'autore aggiunge una « circolare relativa alla eventuale presenza di una tradizione (o di tradizioni parallele) sull'albero della vita nell'Arcipelago Indiano ». Tutti gli studiosi che vorranno occuparsi del problema storico-religioso dell'« albero della vita », approprieranno con gratitudine di questo eccellente studio dell'olandese H. Bergema.

Un complemento molto importante all'opera di H. Bergema è costituito dalla monografia di un Benedettino di S. Bonifazio in Monaco di Baviera, Romualdo Bauerreiss: « Arbor Vitae: l'albero della vita e la sua applicazione nella liturgia, nell'arte e negli usi dell'Occidente », pubblicata nel III volume delle *Abhandlugen* dell'Accademia benedettina bavarese. Si tratta di uno studio storico-artistico e storico-liturgico che sotto molti riguardi allarga le nostre cognizioni su l'« Albero della vita » in Occidente. La « storia formale dell'idea dell'albero della vita » presenta tre tipi, nettamente diversi l'uno dall'altro: « la croce gerosolimitana di equisetto, l'albero severamente stilizzato con gli animali che lo fiancheggiano, e (del pari precristiano) l'albero della fonte con le pigne ». I tre tipi finirono poi per fondersi in una forma unica, quella del giglio araldico, il cosiddetto fior di vita. La trattazione dell'Autore è illustrata da molti disegni e figure. In un altro capitolo sono trattate le applicazioni dell'idea dell'albero di vita nella liturgia dell'acqua lustrale (simbolismo del cero pasquale), nel simbolismo delle chiese (il Paradiso con la

fontana di vita, il portale della chiesa e la sua decorazione); l'«albero della vita è spesso adoperato anche come un segno magico di protezione su pietre sepolcrali del primo Medioevo» e presenta, secondo il Bauerreiss, «strane deformazioni» sui geroglifici spesso enigmatici delle pietre sepolcrali scozzesi, dove compaiono come simboli anche il pettine e lo specchio a mano. Con riferimento alla monografia di O. Lauffer, *Der Weihnachtsbaum und sein Ursprung aus dem volkstümlichen Geisterglauben der Mittwinterzeit* (1933), l'Autore crede di poter presumere che anche «l'albero di Natale non significhi altro che l'albero di vita antico-cristiano». «L'albero della vita come attributo dei Santi» è il tema dell'ultimo capitolo, nel quale si tratta fra l'altro di San Vitale di Salisburgo, il quale come patrono delle partorienti ha per attributo il giglio; ma il giglio, come è dimostrato dall'Autore, s'è sviluppato da una figura dell'albero della vita. L'autore ci fornisce, con questo suo studio, un ingente materiale, che aspetta ancora una valutazione storico-religiosa e folcloristica, perchè io non posso essere affatto d'accordo con la frase elegiaca con cui il libro si chiude: «La mia speranza di potere, nella mia indagine sul 'motivo' dell'albero della vita, penetrare un po' anche nel mondo concettuale dei nostri antenati (pag. 139), non si è avverato»; se l'autore avesse avuto una più profonda conoscenza della storia religiosa e del folklore, egli avrebbe trovato paralleli del genere di quelli offertici da H. Bergema, e con ciò sarebbe stato possibile in base alla storia dei motivi inferire qualcosa anche sul mondo concettuale dei nostri antenati. Ma R. Bauerreiss s'è lasciato, a quanto sembra, influenzare dall'osservazione di O. Lauffer nella «*Zeitschrift für Volkskunde*» 45 (1937) pag. 230: «stando alle fonti figurate e scritte di cui disponiamo, l'albero di vita, per quanto mi è noto, s'incontra nel pensiero tedesco soltanto nel significato di albero del destino. Il concetto dell'albero della vita è stato introdotto soltanto dalla Chiesa cristiana e derivato per tramite dell'Antico Testamento da credenze babilonesi-assire. Più di questo non si può dire per quanto riguarda l'albero di vita nella credenza e nel costume tedesco». Ma dall'accogliimento delle idee si possono ricavare con sufficiente certezza i motivi aventi la loro base nella struttura psichica; perchè tutta la storia delle religioni nel suo svolgimento sta a dirci che l'appropriazione di concetti e di credenze religiose straniere è possibile soltanto se preesistono le possibilità di innesto.

TOR ANDRAE, *Nathan Söderblom*. Autorisierte Uebersetzung aus dem Schwedischen. Berlin, Alfred Töpelmann, 1938, 232, in-8.

Questa biografia del famoso storico delle religioni, dovuta alla penna del suo scolaro, professore ad Uppsala, si presenta come destinata ad un più largo pubblico; i motivi di alta e nobile edificazione che si possono trarre dalla molteplice attività sacerdotale dell'arcivescovo svedese, mai sopraffatta da quella scientifica, vengono messi in particolare rilievo. La vita e lo svolgimento intellettuale del Söderblom vengono inquadrati nelle correnti spirituali del suo tempo: dal luteranesimo svedese, con la sua attività religiosa fra gli studenti, con le società missionarie che avviano l'interesse del giovane verso un campo più vasto che quello della sua chiesa nazionale, al tolstoianesimo, all'incontro con la scuola del Ritschl e col movimento di Fr. Naumann, e poi col Sabatier. Gli scorcì di *Geistesgeschichte* (che rimangono scorcì) sono ravvivati dall'affetto dell'autore per il suo maestro, e da aneddoti anche molto significativi; l'Andrae si è servito di materiale di prima mano come i diari del Söderblom, e la sua conoscenza diretta della storia della chiesa luterana svedese gli ha permesso di porre in una concreta luce storica la personalità spirituale del capo del movimento ecumenico per la riunione delle chiese. Notevole il rapporto fra l'interesse del Söderblom per le « denominazioni » o « sette » del mondo protestante e la sua « eresia » di fronte al luteranesimo, e l'idea della riunione delle chiese cristiane: è l'universalismo del cristianesimo che cerca di superare la particolarità di fatto della setta attraverso una unificazione negativa (riduzione all'« essenziale ») dei vari movimenti. Il rapporto col Ritschl e la « eresia » del Söderblom avrebbero forse potuto essere approfonditi da questo punto di vista.

Ma questa osservazione può apparire fuori luogo: infatti l'Andrae non ha affatto inteso dare uno studio storiografico che valutasse e interpretasse storicamente l'opera scientifica del Söderblom parallelamente a quella ecclesiastica; ma semplicemente una rappresentazione il più possibile vivace della sua personalità, di quella personalità così piena di rilievo e di carattere.

A questo carattere esclusivo di omaggio appassionato all'uomo corrisponde anche la mancanza di ogni indicazione bibliografica, tanto riguardo alle opere del Söderblom, quanto alla letteratura al suo riguardo; è una immagine vivente del grande arcivescovo

luterano, non uno studio sul grande storico delle religioni. Altre notazioni biografiche, meno devote, ma pure interessanti, si possono trovare nella recensione a questo libro da parte del Dibelius, nella *Deutsche Literaturzeitung*, 1939, LX, p. 834.

Delio Cantimori

H. S. NYBERG, *Die Religionen des Alten Iran*, deutsch von H. H. Schaefer (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 43 Bd.). Leipzig, Hinrichs, 1938, x-506 pp.

Le 'religioni dell'antico Iran' trattate in questo libro sono per lo meno quattro: la religione (pre-zarathustrica) di Mithra, la religione (pre-zarathustrica) delle Gatha, la religione dei Magi, la religione degli Achemenidi. Le prime due religioni appartengono all'Iran orientale, le altre due all'occidentale. Dall'incontro delle prime due si forma il Zoroastrismo. L'origine orientale di Zarathustra e della sua religione è una delle tesi fondamentali, vivacemente sostenuta contro gli assertori dell'origine occidentale. Zarathustra nasce in una comunità iranica stanziata nella Chorasnia (Chwārizm), nella regione dell'Oxo (Amu-Daria), e professante la religione delle Gatha con Ahura Mazdāh come essere supremo e con un culto a base di esperienze estatiche. La religione di Mithra, dove Mithra è la divinità suprema e il culto è a base di sacrifici cruenti e libazioni inebrianti (*haoma*), è professata da un'altra comunità stanziata alquanto più a sud, intorno all'oasi di Merv fra la Margiana e la Sogdiana. Questo 'mitraismo' avanti lettera, introdotto nella comunità di Zarathustra, vi determina una crisi religiosa. Zarathustra reagisce in nome della religione tradizionale del suo popolo, ma non riesce a prevalere. Costretto a lasciare il paese, si rifugia presso una comunità straniera, 'tūrica', la 'comunità di Fryāna', stanziata sul Jaxarte (Sir-Daria), originariamente dedicata al culto di Anāhitā, la dea del fiume Rahā (il Jaxarte), ma già convertita alla religione di Mithra. Ivi Zarathustra è accolto dal *kavi* Vištāspa, e nell'*Airyānēn vaēja*, una regione fra il fiume Rahā e il Vouru-kaša (lago Aral), fonda la sua prima comunità e la sua religione. Il Zoroastrismo si diffonde, ad opera di propaganda, in tutti i paesi dell'Oriente iranico: Sogdiana, Margiana, Baktriana, Nisāya, Arīa, poi penetra anche in Occidente, raggiungendo Raga. Raga è un centro reli-

gioso (e politico) dei Magi, la casta sacerdotale della nazione mèda, depositaria dell'antica religione politeistica dei Medi. Convertiti al zoroastrismo, i Magi in seguito alla conquista persiana diventano i sacerdoti dei sovrani Achemenidi. Ma la religione degli Achemenidi, la quarta delle grandi religioni iraniche, non è sostanzialmente intaccata dal zoroastrismo. Il non-zoroastrismo degli Achemenidi è un'altra delle tesi vigorosamente sostenute dal Nyberg.

È dunque tutta la storia religiosa dell'Iran che si svolge sotto i nostri occhi attraverso le pagine del Nyberg. Il disegno è robusto ed originale, fondato sopra l'interpretazione diretta dei testi avestici e della terminologia zoroastrica, spesso in disaccordo con le interpretazioni di altri iranisti (Geldner, Bartholomae, ecc.). Il libro è vivo e si legge, nella mirabile traduzione dello Schaefer, da cima a fondo con interesse crescente, alimentato dai frequenti richiami alla storia generale delle religioni, che l'Autore domina da maestro. Per la sua stessa originalità è destinato a suscitare non poche discussioni ed obiezioni.

Il dramma religioso a tre ('Mithra-Gemeinde', 'Gatha-Gemeinde', 'Fryāna-Gemeinde') che si sarebbe svolto nella regione fra l'Oxo e il Jaxarte come preludio alla formazione del zoroastrismo, è una costruzione delle più ardite. L'esistenza di un 'mitraismo' prezoroastrico missionario e aggressivo trascende le nostre cognizioni positive, e non meno ipotetica è la presenza di un nucleo testuale prezoroastrico nei *yašt* dell'Avesta, come documento (specialmente il *yašt* di Mithra), di quel primitivo 'mitraismo'. Esistè realmente prima del zoroastrismo una religione iranica di Mithra come essere supremo senza Ahura Mazdāh e una di Ahura Mazdāh come essere supremo senza Mithra? Mithra e A. M., corrispondenti iranici dei vedici Mitra e Varuṇa (Nyberg, p. 97), appartengono, insieme, al fondo antico e comune della religione iranica, all'oriente come all'occidente. Era difficile che Mithra e Ahura Mazdāh fossero separati, perchè essi rappresentano (al pari di Mithra e Varuṇa) i due aspetti complementari del cielo, il diurno e il notturno (il diurno — non, come afferma il Nyberg, p. 59, il notturno! — rappresentato da Mithra, di cui sono note le connessioni solari). È legittimo porre, come fa il N. (p. 288), fra la religione di Mithra con le sue bevande inebrianti e la religione delle Gatha con le sue esperienze estatiche un rapporto corrispondente a quello fra la religione apollinea e la dionisiaca? Lo stesso Nyberg, fra i riscontri storico-religiosi alla figura di Zarathustra, (con i *nebiim* cananei più che con i profeti d'Israele, con i *šā'ir*

e *kāhin* preislamici, ecc.) pone tanto quello dei baccanti di Dioniso quanto quello dei veggenti di Apollo (p. 265). Il dualismo non è tanto fra le due religioni pre-zarathustriche quanto fra il 'paganesimo' (pan-)iranico prezoroastrico e il nuovo verbo di Zarathustra.

Sul modo, appunto, come dal Nyberg è concepito Zarathustra non mancheranno i dissensi. Secondo il N., di fronte alle nuove correnti religiose 'mitraistiche' introdotte nella sua comunità da un Grēhma (p. 189), Zarathustra non fa che ribadire i valori della religione tradizionale. L'originalità di Zarathustra e della sua predicazione è ridotta al minimo. Piuttosto che autore e banditore di una 'riforma' religiosa, egli è un conservatore e restauratore dei valori religiosi tradizionali preesistenti. Zarathustra è per il N., oltre che un estatico, anche un teosofo, un mistico, un apocalittico, un anticipatore delle speculazioni su l'uomo pneumatico, un prototipo di tutti i *mahdi* dell'Oriente. Ma con tutto questo Zarathustra resta tuttavia sul terreno della primitiva religione iranica, di un primitivismo che consente interessanti riscontri tipologici con i shamani dei popoli nord-asiatici e con i profeti dei nord-americani. Le esperienze estatiche trovano, sì, in Zarathustra, un sistematore e un organizzatore, ma risalgono anch'esse ad una prassi primitiva che si valeva anche di mezzi vegetali (la canapa). Anche il motivo della scelta fra il bene e il male, così frequente nella predicazione di Zarathustra, ha i suoi precedenti nelle pratiche ordinarie. Lo stesso Ahura Mazda è l'antico essere supremo celeste comune ai popoli iranici (indoiranici, indoeuropei, ecc.). La sola novità è che Ah. M. per Zarathustra non è più un *deus otiosus*, ma un dio operante ed attivo (*spēnta*, nel senso pregnante attribuito dal N. a questa parola). Questa è la concezione del Nyberg. Ma c'è un altro aspetto che non va trascurato: Ahura M. per Zarathustra non è un essere divino più o meno superiore agli altri, ma il solo ed unico dio. Anche per il Nyberg (p. 226) Zarathustra è molto vicino al monoteismo, anche se la sua idea di Dio è piuttosto quella dell' 'enoteismo'. Certo è che gli antichi 'iddii' del politeismo pre-zarathustriaco non esistono più come tali nel zoroastrismo. La concezione monoteistica di Ah. M. è la grande novità della religione di Zarathustra; per essa Zarathustra è veramente un 'riformatore' della religione preesistente.

Questa concezione non è suggerita soltanto da considerazioni comparativistiche in rapporto con una teoria generale sulla formazione del monoteismo (alludo qui al mio vol. I su *Dio: Forma-*

zione e sviluppo del monoteismo; cfr. « Die Religion in Geschichte und Gegenwart », ' Monoteismus und Polytheismus I ', vol. IV, 185 sgg.), ma anche da ragioni di ordine interno, specificamente inerenti all'origine e allo sviluppo del zoroastrismo. Lo scadimento del termine *daeva* dal suo valore originario di 'dio' a quello di 'demonio', 'anti-dio' (già nelle Gatha) è strettamente connesso con l'esaltazione di Ahura Mazda dalla posizione di iddio supremo del politeismo iranico (cfr. Herod. I, 131) a quella di iddio unico. Indra, Nāhaitya, Saurva, antiche divinità (indo-)iraniche, non sono, nell'Avesta, che dei demòni. Altre antiche divinità, come Mithra e Anāhitā, non sono, nei *yašt*, 'demoni', ma non sono neppure 'dèi': sono *yazata*, esseri divini di un tipo speciale, il solo compatibile con la unicità di A. M. I *Yašt* rappresentano effettivamente un compromesso fra la religione di Zarathustra e la religione tradizionale pre-zarathustrica. Il zoroastrismo è realmente una religione sincretistica. Ma questo sincretismo non tanto è opera dello stesso Zarathustra, come pensa il Nyberg, (p. 263 ff.) quanto il prodotto dello svolgimento posteriore (occidentale). La concezione nyberghiana di un Zarathustra sincretizzatore, di un Zarathustra accomodante ed opportunista, è bensì coerente con quella di un Zarathustra di scarsa, anzi minima originalità, ma (nonostante il riscontro di Mani, che in realtà appartiene a tutt'altro clima storico-culturale e storico-religioso) è contraddetta dalla figura di Zarathustra quale ce la fanno conoscere la Gatha: un Zarathustra combattivo e combattuto, un lottatore implacabile che non dà tregua ai suoi avversari (*Yasma* 33, 2). Certo, anche il dualismo ha le sue radici nella antica tradizione iranica; ma nel zoroastrismo esso assume una posizione centrale, e mentre da un lato interferisce con la teologia del dio unico contro i *daeva*, dall'altro si esprime in una soteriologia che fa dipendere la salvezza dell'uomo dalla sua partecipazione alla lotta perpetua contro le forze del male.

Valgano queste poche osservazioni come segno della straordinaria suggestività di questo libro dello studioso svedese, in cui con rara competenza e con originalità di vedute sono affrontati in pieno tutti gli aspetti del complicato problema storico-religioso di Zarathustra e del zoroastrismo.

R. Pettazzoni

CARLO FORMICHI, *Sette saggi indiani*. Bologna, N. Zanichelli, in 8° di pagg. 142.

Sono sette saggi di contenuto vario: *Gandhi il Mahātmā; India fascinatrice; La sorella indiana della moglie di Giobbe; La massima epopea dell'India rivelata agli Italiani; Come sanno novel-  
lare gli Indiani; Gli Indiani maestri di bei detti; La donna nell'India*. Sono saggi a sè stanti, ma non sono slegati: un nesso intimo li unisce in quanto è presente in tutti un costante interesse, secondo il quale prevalentemente l'Autore considera ed espone l'oggetto dei suoi studi, l'interesse cioè per il sentimento e il pensiero religioso e filosofico dell'India nelle molteplici manifestazioni in cui è colto, nell'antica età e nel tempo presente, come ispiratore dell'opera di grande rilievo politico e sociale di Gandhi, o come palesantesi al fondo di vecchi racconti e di acute sentenze. Questo interesse illumina in modo particolare il contenuto del libro e dà conseguentemente un proprio lineamento anche a quanto il comune lettore trova che gli è già noto.

Nel primo saggio è ritratta la figura del mahātmā Gandhi in poche linee, ma chiare e sostanzialmente complete, perchè non tanto si parla delle circostanze e degli sviluppi della sua attività, quanto è indicata l'idea profonda che ne ha ispirato l'opera, idea radicata nella sua anima di indiano che dà ascolto alle supreme leggi morali proprie di tutte le religioni e le filosofie dell'India: secondo il concetto religioso dell'*ahimsā*, che vieta all'Indù ogni atto di violenza verso ogni essere vivente, Gandhi conduce quella lotta in cui sola arma è la disubbidienza e la resistenza passiva; se Gandhi ha tanta influenza sul suo popolo, è appunto perchè le sue parole trovano rispondenza nelle concezioni religiose a cui le masse Indù obbediscono fino all'estremo, fino a quello che per noi è l'assurdo. Il nazionalismo indiano creato da Gandhi «trae la sua immensa forza dal sentimento religioso, centro della vita di quel popolo».

Nel secondo saggio è con parola suggestiva fatto sentire al lettore il fascino che l'India esercita con la profondità delle sue dottrine religiose — l'A. indugia sulla dottrina del *karman* —, con la magnificenza dei suoi monumenti, con lo splendore della sua letteratura. Con la dottrina del *karman*, per cui tutto ciò che avviene all'uomo è effetto di una sua azione anteriore, gli indiani hanno risolto uno dei problemi che più tormentosamente affatica-

rono l'umanità: se ci sia una giusta retribuzione delle azioni. Ma nell'India stessa quando s'afferma, come nella confessione religiosa dei *bhakta* viṣṇuiti, la fede in un Dio personale, dalla cui volontà tutto dipende, a Dio viene riferito ciò che l'uomo ha di bene e di male, e il *karman* perde il suo impero. Ecco allora che di nuovo si impone il problema della giustizia di Dio. — Nel terzo saggio, che è il più originale e interessante, l'A. pone a confronto due situazioni abbastanza vicine, quella di Giobbe e quella del pio re Yudhiṣṭhira spogliato del regno e d'ogni bene dal perverso cugino Duryodhana: la moglie di Giobbe irride alla immutata integrità del marito, la moglie di Yudhiṣṭhira, la famosa eroina Draupadī, dice che l'uomo è gioco dell'arbitrio di Dio. A por fine ai lamenti di Giobbe Iddio gli si manifesta e gli fa intendere che la giustizia di Dio è mistero che supera l'intelligenza dell'uomo; a Draupadī risponde Yudhiṣṭhira: « che frutto dieno le sante azioni e le perverse, a chi facciano capo, come e quando finiscano, sono tutti misteri che gli Dèi tengono gelosamente nascosti ». Ecco dunque che nel passo biblico e nel mahābhāratiano il problema non è risolto, ma è posto tra le cose inconoscibili.

Nel settimo saggio l'A. dimostra che nell'India c'è stato sempre un vero e proprio culto per la donna, anche se nel periodo induistico le sorti non si siano sempre svolte propizie per essa.

Degli altri tre saggi, nel quarto sono brevemente tracciate le linee essenziali del Mahābhārata e viene dato un saggio della versione del poema fatta dal Kerbaker, la quale, vero capolavoro di dottrina e di arte, è finalmente fatta conoscere agli Italiani a cura del Formichi stesso e del Pisani; nel quinto sono dati gustosi esempi dell'arte di novellare, così caratteristica degli indiani; il sesto è una sostanziosa raccolta di bei detti.

Il calore dell'esposizione, la simpatia per i propri temi che segnano inconfondibilmente tutti gli scritti dell'insigne Accademico, s'avvertono in ogni pagina di questo breve libro, nel quale religione, letteratura, civiltà dell'India sono presentate in alcuni tipici aspetti al lettore; libro di fine divulgazione, non privo di osservazioni acute che fermeranno l'attenzione e la meditazione dell'intenditore.

Valentino Papesso

M. RUTTEN, *Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari)*, Estratto della « Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale », XXXV, (1939), 36-52, con XVIII tavole, Parigi, Librairie Ernest Leroux.

I fegati mantici d'argilla pubblicati dalla signorina Rutten nei testi in caratteri cuneiformi e nei disegni che portano sono trentatré, dei quali l'ultimo, pur rassomigliando ai trentadue provenienti dagli scavi di Tell Hariri, non può esser assegnato a Mâri, ma è paleobabilonese, risalente con grande verosimiglianza all'epoca della prima dinastia di Babele. Gli altri trentadue sono stati trovati nella sala 108 del palazzo reale di Mâri durante la campagna di scavi degli anni 1935-1936. Il fegato paleobabilonese appartiene alle collezioni babilonesi del Louvre ed era finora inedito. Esso porta su di un lato un'iscrizione colla solita predizione che nella protasi indica una particolarità della superficie del fegato e nell'apodosi ci comunica ciò che avverrà, in questo caso invasione del paese da parte del nemico ed espugnazione di una fortezza. Questo tipo di predizione non differisce affatto dai testi mantici iscritti sui fegati d'argilla babilonesi o assiri già noti. L'altra faccia del fegato porta un disegno che indica le particolarità della superficie indicate nella protasi.

Un tipo epatoscopico un po' diverso è invece rappresentato dai trentadue fegati di Mâri. Volendoli caratterizzare con poche parole, bisognerebbe dire che essi contengono sopra un lato una sola predizione, non sempre principiante colla preposizione *šumma*, 'se', e sopra l'altro riproducono la particolarità accennata nel testo. In certi casi però il testo è molto più breve e non ha la forma, per così dire, classica epatoscopica, con *šumma*. Esso comincia, per esempio, colla parola *amût*, 'presagio', dà poi il nome del re babilonese o meglio accade che in un caso particolare agì secondo il presagio indicato, e quindi ciò che accadde allora in base al presagio. Nell'altro lato è modellata la particolarità della superficie, spesso senza alcuna iscrizione descrittiva. Ecco un esempio di questo nuovo tipo di predizione epatoscopica: « presagio di Išbi-Irra, il quale era vassallo dell'Elam, eppure prese l'Elam ». Qualche volta il testo dice circa così: « Quando accadde questo o quello, il fegato si presentava così »; e nell'altro lato si vede come precisamente si presentava il fegato. In questi fegati di Mâri noi non troviamo iscritta che una sola predizione, la

particolarità del fegato è disegnata o modellata nel fegato stesso, e spesso la predizione è riferita a qualche antico re. Dai testi mantiche babilonesi e assiri noi già conosciamo tutti questi diversi elementi epatoscopici, finora però non li avevamo trovati riuniti in questo modo in nessun tipo di predizioni dal fegato. Inoltre la formola divinatoria è spesso capovolta: « Quando è accaduto questo o quello, il fegato si presentava così ».

Come si vede da quanto abbiamo brevemente esposto, questi fegati di Mâri, editi ottimamente dalla signorina Rutten, presentano grande interesse e allargano le nostre cognizioni sull'epatoscopia della antica Valle dei Due Fiumi. Sarebbe stato bene però se la signorina Rutten avesse corredato la sua pubblicazione colle fotografie di quei lati dei fegati che contengono i disegni o le figure, poichè gli schizzi presentati non sono sufficienti per un esame approfondito.

Giuseppe Furlani

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

- H. ZIMMER, *Weisheit Indiens: Märchen und Sinnbilder*. Darmstadt, L. C. Wittich, 1938, pp. 101.
- H. BECKH, *Indische Weisheit und Christentum: Gesammelte Studien* (Theologie und Kultus, Heft 9). Stuttgart, Urachhaus, 1938, pp. 171.
- DHAN GOPAL MUKERJI, *Das Antlitz des Schweigens*. München-Planegg, Barth, pp. 181.

È sempre interessante ed istruttivo seguire l'indologo H. Zimmer quando egli ci guida nelle profondità della « sapienza indiana », perchè egli mette una cura particolare nel comprendere ed interpretare il vero senso della religiosità indiana. « È essenzialmente proprio d'una civiltà religiosa sacramentale che vive di elementi mitici, come quella dell'India, che essa abbia un pantheon di figure primordiali dai gesti espressivi ». Così in questo suo scritto l'autore ha « rievocato favole e simboli del tesoro della sapienza indiana, portandoli alla luce della psiche; questa intuitiva saggezza di vita d'una cultura piena di spiritualità deve insegnarci a leggere questi segni, sogni ed immagini intuitivamente, attraverso il subcosciente », — come ha insegnato lo psicologo C. G. Jung di Zurigo nella sua 'psicologia delle profondità' (Tiefenpsychologie). Così « l'idea d'una divinità o la rappresentazione figurata del divino non è che un punto di riferimento, uno specchio capace di raccogliere in sè i raggi che prorompono o vogliono proromperci dall'interno inafferrabile del credente ». L'autore ci narra nelle pagg. 13-33 tutt'una serie di tali racconti simbolici, parabole e fiabe popolari, aggiungendo poi i racconti più lunghi sulla « Storia del re indiano con il cadavere » e sulle « Pantofole di Abu Kasem ».

È con un certo rinascimento che si prendono in mano gli studi di H. Beckh raccolti sotto il titolo *Indische Weisheit und*

*Christentum*, pubblicati nell'edizione di R. Goebel e R. Meyer. L'Autore che già, a Berlino, si era fatto un bel nome sia come tibetologo (versione del Meghadūta di Kalidāsa dall'originale tibetano, 1907; *Udanavarga: Sammlung buddist. Sprüche in tibet. Sprache*, 1911), sia come indologo col volumetto della collezione Göschen: *Der Buddhismus*, 1916/28, entrò poi nella comunità cristiana e da allora i suoi studi in questo campo sono interamente sotto l'influenza del punto di vista cristiano. L'Autore si è dato a speculazioni nella sfera di idee di Rudolf Steiner, abbandonando in questo modo il terreno della ricerca scientifica.

Lo scritto di Dhan Gopal Mukerji, rielaborazione tedesca dell'originale inglese *The Face of Silence* (New York), appartiene alla letteratura educativa dell'India e si occupa della figura del grande maestro Rama Krishna (1833-1886), il quale esercitò un grande ascendente sui suoi discepoli con l'esempio della sua santa vita, e più tardi, con gli insegnamenti raccolti sotto il titolo *Teachings of Rama Krishna*, anche sugli ambienti religiosi dell'America. L'autore rivela in che rapporti stava questo santo con le religioni, con l'induismo, con il brahmanismo, l'influenza ch'egli esercitava sui suoi seguaci, le leggende e le storie pie che furono diffuse sul suo conto. Il libro fa parte della nuova letteratura pia (*Frömmigkeitsliteratur*) dell'India la quale, come in generale la letteratura educativa, è pur troppo ancora assai poco apprezzata dagli studiosi di storia delle religioni. La traduzione si legge volentieri.

R. F. Merkel

*Fontes historiae religionum indicarum* collegerunt B. BRELOER et FR. BÖMER, (*Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos* edidit C. CLEMEN, fasc. VII), Bonnae, Röhrscheid, 1939, pp. 228..

Questo 7° fascicolo della serie delle Fonti classiche della storia delle religioni, edita da C. Clemen, è dedicato all'India. Sono qui riuniti i passi di autori greci e latini che direttamente o indirettamente si riferiscono al mondo religioso indiano. La serie degli autori incomincia con Erodoto e Ctesia e termina con Eustazio e Giorgio Acropolita (sec. XIII). — Sono inserite due iscrizioni gre-

che, una di Mileto (2° sec. av. Cr., Diels-Rehm, Sitzungsber. Berlin. Ak. 1903) e una da Antinoupoli in Egitto (3° sec. d. Cr., C. Schmidt, 'Aegyptiaca', 1897). Sono lasciati fuori gli *Acta Thomae*, greci e latini, e la *Vita Barlaam et Ioasaph*. — È aggiunto un utilissimo Index rerum. I fascicoli precedenti della Serie concernono: I. la religione persiana, II. egiziana, III. germanica, IV. slava, V. celtica, VI. le religioni primitive, preindoeuropee e indoeuropee.

## SOMMARIO

DEL VOLUME XV (1939)

	Pag
Margherita Guarducci, <i>L'inno a Zeus Dicteo</i> . . . . .	1
Alexander H. Krappe, <i>Tyndare</i> . . . . .	23
Angelo Brelich, <i>Il mito nella storia di Cecilio Metello</i> . . . . .	30
G. Muzzioli, <i>Urna inscritta del Museo delle Terme</i> (con 2 tav.)	42
Margherita Guarducci, <i>Angelos</i> . . . . .	79
R. F. Merkel, <i>Zur Geschichte der Erforschung Chinesischer Religionen</i> . . . . .	90
Em. Villa, <i>Le gesta di Kārit-Na'man re di Tiro e Sidone</i> . . . . .	108

### RASSEGNE ED APPUNTI:

Un nuovo libro sui Yezidi (Gius. Furlani) . . . . .	51
Ancora intorno ad Eukleia (M.ta Guarducci) . . . . .	58
Il valore paleografico del segno sumero TIL e la biblica Eva (- 'vita') (E. Villa) . . . . .	126

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

G. van der Leeuw, <i>De primitieve Mensch en de Religie: anthropologische Studie</i> (R. F. Merkel) . . . . .	62
Agostino Faggiotto, <i>L'esperienza dell'Assoluto ed altri saggi</i> (A. Brelich) . . . . .	64
Giuseppe Furlani, <i>Saggi sulla civiltà degli Hittiti</i> (N. Turchi)	65
Ernst Percy, <i>Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie</i> (N. Turchi) . . . . .	67
Erik Sjöberg, <i>Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum</i> (N. Turchi) . . . . .	69
Helmuth von Glasenapp, <i>Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen</i> (R. F. Merkel) . . . . .	71
Paula Philippson, <i>Griechische Gottheiten in ihren Landschaften</i> (A. Brelich) . . . . .	72

	Pag
G. Devoto, <i>Tabulae Iguvinae</i> (A. Brelich) . . . . .	73
Gavril Kazarow, <i>Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien</i> (A. Brelich) . . . . .	74
Maryla Falk, <i>I « Misteri » di Novalis</i> (A. Brelich) . . . . .	75
G. Mensching, <i>Volksreligion und Weltreligion</i> (R. F. Merkel) . . . . .	130
D. Westermann, <i>Der Afrikaner, heute und morgen</i> (R. F. Merkel) . . . . .	131
D. Westermann, <i>Afrikaner erzählen ihr Leben</i> (R. F. Merkel) . . . . .	132
G. Asmus, <i>Die Zulu</i> (R. F. Merkel) . . . . .	133
Alb. Schweitzer, <i>Afrikanische Geschichten</i> (R. F. Merkel) . . . . .	133
H. Bergema, <i>De Boom des Levens in Schrift en Historie</i> (R. F. Merkel) . . . . .	134
R. Bauerreiss, <i>Arbor Vitae: Der Lebensbaum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes</i> (R. F. Merkel) . . . . .	135
Tor Andrae, <i>Nathan Söderblom</i> (D. Cantimori) . . . . .	137
H. S. Nyberg, <i>Die Religionen des Alten Iran</i> , deutsch von H. H. Schaefer (R. Pettazzoni) . . . . .	138
C. Formichi, <i>Sette saggi indiani</i> (V. Papesso) . . . . .	142
M. Rutten, <i>Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari)</i> (G. Furlani) . . . . .	144

## NOTE BIBLIOGRAFICHE:

H. Zimmer, H. Beckh, Dhan Gopal Mukerji, <i>Fontes historiae religionum indicarum</i> . . . . .	146
---	-----

## NOTE E NOTIZIE:

Il VII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni . . . . .	77
Un nuovo Periodico di storia delle religioni . . . . .	77
W. Kroll † . . . . .	78

---

R. PETTAZZONI - Direttore responsabile

---

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari

Inv. 2656

f