

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno XVI - 1940 - Volume XVI



*Inv. 2928  
TK*

BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI  
1940-XVIII

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

## IL CANE DI ZEUS

Antonino Liberale in una delle sue variopinte narrazioni di metamorfosi miracolose<sup>1</sup> ci racconta che quando il piccolo Zeus fu nascosto da Rea sua madre nel famosoantro di Creta, egli ebbe come nutrice una capra, alla quale Rea volle dare per custode un cane d'oro. Divenuto Zeus adulto e impadronitosi del potere esercitato fino allora dal padre Crono, egli immortalò la capra cambiandola in una costellazione e mise il cane a custodire il santuario in Creta (τὸν δὲ κίνα τὸν χρύσειον ἀπέδειξε φυλάττειν τὸ ἱερόν ἐν Κρήτῃ). Questo cane venne poi rubato da Pandareos milesio e da lui affidato a Tantalos, il quale in seguito negò di averlo ricevuto, non volendo restituirlo a Pandareos che glielo richiedeva. Zeus allora, indignato, mutò Pandareos in una statua di pietra e scagliò il monte Sipilo sullo spergiuro Tantalos.

Alla narrazione di Antonino Liberale qualche cosa aggiungono gli scolii all'Odissea (τ 518, v. 66) e a Pindaro (*Ol.*, I 91<sup>a</sup>, 97). Mentre il poeta dell'Odissea accenna alla sorte lacrimevole delle figlie di Pandareos, private improvvisamente dei genitori per volere degli dei (il poeta non scende ai particolari), gli scolii ci fanno conoscere i nomi della moglie e delle figlie di Pandareos, e ci spiegano che quest'ultimo aveva rubato dal santuario di Zeus in Creta un cane d'oro fabbricato da Hephaistos ed animato, s'intende pure da lui (οὗτος κίνα κλέψας χρυσοῦν ἠφαιστότευκτον ἔμψυχον ἐκ Κρήτης ἐκ τοῦ Διὸς τειμένους, κτέ.). Questo mirabile cane era stato consegnato a Tantalos, al quale Zeus lo richiese per mezzo di Hermes; ma Tantalos negò di averlo, e allora Zeus gli precipitò addosso il Sipilo e fece ritirare il cane da Hermes. Quanto poi a Pandareos, egli cercò di sottrarsi alla vendetta fuggendo prima ad Atene e di là in Sicilia,

<sup>1</sup> *Met.*, XXXVI.

ma fu ugualmente scoperto e crudelmente punito insieme con la moglie e con le figlie. Da varianti ed aggiunte contenute nei medesimi scolii si possono ricavare altre notizie: Pandareos affidando il cane a Tantalos gli avrebbe detto di averlo portato dalla Fenicia; il ladro non sarebbe stato Pandareos ma Tantalos; le figlie di Pandareos sarebbero state tormentate dalle Arpie e date come schiave alle Erinii; Zeus avrebbe afflitto queste figliuole con una terribile malattia chiamata *κῶων*. Lo scoliaste a Pindaro aggiunge il particolare, del resto insignificante, che Zeus avrebbe già conosciuto la verità e in particolare il luogo dove il cane si trovava nascosto, e che avrebbe mandato Hermes a Tantalos unicamente per provare la sincerità di lui; vengono poi riferite altre versioni intorno alla punizione di Tantalos. Un altro accenno all'empio furto di Pandareos si trova presso Pausania<sup>1</sup>, il quale ci afferma per di più che Pandareos era nativo non della Miletto asiatica, ma di quella cretese, cioè di Milatos<sup>2</sup> (*τὸν δὲ Πανδάρειον Μιλήσιον τε ἐκ Μιλήτου τῆς Κρητικῆς ὄντα ἴστω τις καὶ ἀδικήματος ἐς τὴν κλοπὴν Ταντάλω καὶ τοῦ ἐπὶ τῷ ἔργῳ μετασχόντα σοφίσματος*).

Nonostante questo tentativo, che probabilmente sarà più antico di Pausania, di fare Pandareos cretese per rendere più stretta la coesione tra la figura di Pandareos e il mito del suo celebre furto, mi pare non ci possa essere dubbio intorno all'appartenenza sia di Pandareos sia di Tantalos all'Asia Minore<sup>3</sup>. Ma il mito del cane d'oro custode del santuario di Zeus ed empicamente sottratto è certamente cretese; e deve essere un mito notevolmente antico, forse già conosciuto dal poeta dell'Odissea, per quanto esso non vi alluda direttamente.

Non a torto questo famoso cane è stato accostato da alcuni studiosi all'altro cane che una tradizione risalente all'età ellenistica ci dice essere stato dato da Zeus come custode ad Europa. Secondo Nicandro di Colofone<sup>4</sup> questo cane sarebbe stato fabbricato in bronzo da Hephaistos, e da lui animato; sarebbe stato donato da Zeus ad Europa, poi sarebbe passato a Minosse, quindi a Prokris,

<sup>1</sup> X 30, 2.

<sup>2</sup> Cfr. *Inscriptiones Creticae*, I, XXI.

<sup>3</sup> Cfr. Robert, *Die Griechische Heldensage*, I, 377 s.

<sup>4</sup> Pr. Polluce, *Onom.*, V 39.

alla quale Minosse l'avrebbe regalato per avere ottenuto da essa la guarigione da una terribile malattia, infine sarebbe giunto in possesso di Kephalos marito di Prokris; e da questa bestia miracolosa sarebbe nata la discendenza dei cani Caonidi e Molossii<sup>1</sup>. Secondo poi le tradizioni strettamente imparentate fra loro dello Ps. Eratostene<sup>2</sup> e di Igino<sup>3</sup>, il cane già appartenente a Kephalos sarebbe stato usato per dare la caccia alla famosa volpe di Teumessos che funestava le campagne di Tebe; ma essendo stato scritto nei fati che nè la volpe nè il cane potessero perire, Zeus avrebbe pensato di cavarsi dall'imbarazzo cambiando la volpe in una pietra e trasferendo il cane fra gli astri. Anche in questa favola, dunque, ci si parla di un meraviglioso cane, fabbricato col metallo da Hephaistos (poco importa se nella favola di Pandareos il metallo è l'oro, e qui il bronzo), strettamente collegato con la figura di Zeus. La prima scena del mito è anche qui l'isola di Creta, e forse un rapporto — sia pure abbastanza lontano — con Creta deve essere attribuito alla volpe di Teumessos, nonostante che la leggenda ad essa relativa si svolga nel cuore della Grecia continentale<sup>4</sup>.

Come può essere nata la tradizione del mirabile cane cretese? Senza dubbio non hanno torto, almeno da un certo punto di vista, coloro che mettono ad uno stesso livello il cane di Zeus e i cani d'oro costruiti da Hephaistos per il palazzo incantato di Alcinoos<sup>5</sup>, e Talos il famoso gigante bronzeo custode di Creta che alcune tradizioni ci riferiscono essere stato donato da Zeus ad Europa<sup>6</sup>, mentre altre ne fanno un dono di Hephaistos a Minosse<sup>7</sup>. Infatti sia i cani sia Talos appartengono alla famiglia abbastanza vasta delle creature miracolose che la fantasia popolare ama raffigurarsi come create, preferibilmente con l'oro, da un mitico abilissimo artefice, e da lui o da altri dotate di qualità eccezionali. Ma, per quanto

<sup>1</sup> Le parole ἐκ χαλκοῦ specificanti la materia con la quale il cane era fabbricato si trovano soltanto nei codici F, S; l'accento al dono fatto da Minosse a Prokris e da questa a Kephalos è nel cod. B.

<sup>2</sup> *Catast.*, XXXIII. Cfr. Robert, *Eratosth. Catasterismorum reliquiae*, 166 s.

<sup>3</sup> *Astron.*, II, 35.

<sup>4</sup> Cfr. Schultz, in Roscher's *Lex.*, s. v. *Teumessischer Fuchs*.

<sup>5</sup> Omero, γ 91 ss.

<sup>6</sup> Apollonio Rodio, IV 1939; sch. Omero, ὁ 312.

<sup>7</sup> sch. Platone, *Rep.*, I 337 a; Apollodoro, I 140 s.; Zenobio, V 85.

riguarda in particolare il cane d'oro che Pandareos avrebbe rapito dal santuario cretese, mi sembra che il concetto della fabbricazione di una creatura miracolosa debba essersi innestato in una constatazione diretta della realtà, e precisamente dell'esistenza di cani più o meno feroci come custodi dei santuari. È noto infatti che sia presso i Greci sia presso i Romani alcuni santuari erano guardati da cani, pei quali i fedeli nutrivano di solito un rispettoso timore, giungendo perfino ad attribuire loro straordinarie qualità d'intelligenza. E non è difficile rendersi conto di questa presenza dei cani nei santuari, quando si pensi che in molti di essi si trovavano accumulate ricchezze non trascurabili. A parte i santuari di Asclepio, nei quali — come tutti sanno — una importanza notevolissima e perfino una partecipazione al culto venivano accordate ai cani<sup>1</sup>, abbiamo notizia di cani mantenuti nel santuario di Zeus in Olimpia<sup>2</sup>, in quelli di Adranos e di Hephaistos nella Sicilia<sup>3</sup>, nel tempio di Giove Capitolino a Roma<sup>4</sup>, ed anche nel santuario cretese di Diktyнна situato nell'estremità del promontorio Tityros vicino a Kydonia. Particolarmente feroci e temuti dai fedeli sembra fossero questi cani di Diktyнна, come si addiceva al carattere piuttosto fiero dell'antichissima divinità preellenica protettrice dei cacciatori e dei naviganti, ed anche all'importanza delle ricchezze che si trovavano nel santuario di essa, ricchezze tanto notevoli che per un certo periodo il tesoro di Diktyнна fu il tesoro comune di tutta Creta<sup>5</sup>. Il cane d'oro rubato da Pandareos custodiva un santuario cretese di Zeus; e nessuna difficoltà ci può essere per ammettere che, come Diktyнна, anche Zeus abbia avuto dei cani in qualità di custodi in uno o in tutti i suoi santuari di Creta.

Ma è forse possibile stabilire a quale santuario di Zeus debba essere attribuito il cane d'oro, o, per meglio dire, la favola che lo riguarda? Credo che si debba pensare al più famoso, cioè al santuario di Zeus Dicteo, le cui rovine si trovano — come tutti

<sup>1</sup> Cfr. Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup> 1040, l. 9 e note 4 s.; Orth, in *R.E.*, s.v. *Hund*, coll. 2576 s.

<sup>2</sup> Luciano, *Tim.*, IV.

<sup>3</sup> Eliano, *Nat. an.*, XI 3, 20.

<sup>4</sup> Aulo Gellio, VI 1, 6.

<sup>5</sup> Filostrato, *Vita Apoll.*, VIII, 30. Cfr. *Inscriptiones Creticae*, II XI 6.

sanno — a *Paleòkastro* nella estrema Creta orientale<sup>1</sup>. Una conferma a questa ipotesi si può forse ricavare da una notizia di Teofrasto presso Strabone<sup>2</sup>, notizia secondo la quale un certo Leukokomas di Lebena avrebbe imposto ad Euxynthetos che lo amava di portargli il cane di Preso (ἄθλων ὃν ὁ Λευκοκόμας τῷ Εὐξυνθέτῳ προσέταξεν ἕνα φήσας εἶναι τοῦτον τὸν ἐν Πράσῳ κύνᾳ ἀνχαγεῖν αὐτῷ). Sappiamo, dunque, da una fonte del IV secolo che nella capitale della Creta orientale esisteva una volta un famoso cane, certamente ferocissimo, la cattura del quale poteva costituire una prova segnalata di coraggio, tanto da figurare nella serie di fatiche certamente sovrumane che, come Euristeo ad Herakles, questo mitico giovane di Lebena avrebbe imposte a chi diceva di amarlo. Ora Strabone stesso, nel medesimo luogo, fa un singolare accostamento fra la città di Preso e il santuario di Zeus Dicteo, accostamento senza dubbio provocato dal fatto che per un certo periodo di tempo il santuario Dicteo, che fu sempre disputatissimo, dovè appartenere ai Presii<sup>3</sup>. Mi sembra, dunque, per lo meno lecito il sospetto che il feroce cane di Preso, la cui cattura sarebbe stata proposta ad Euxynthetos, abbia che vedere col cane d'oro sottratto da Pandareos al santuario di Zeus, e che questo santuario sia per l'appunto quello Dicteo.

Mi pare dubbio che il famoso cane d'oro possa essere riconosciuto, come vuole il Cook<sup>4</sup>, in certe monete di Phaistos, le quali ci presentano da una parte la figura di un cane, dall'altra quella di Talos<sup>5</sup>. È invece probabile, o per lo meno possibile, che del cane cretese si tratti rispettivamente nelle rappresentazioni di due vasi attici a figure nere conservati nel Museo del Louvre. Uno di essi, un'anfora, ci presenta da un lato un guerriero che tiene in una mano una corona e una catena alla quale è legato un grosso cane, fra le due figure simmetricamente disposte di Athena e di Poseidon<sup>6</sup>. Gli studiosi che hanno preso in esame questa rappresentazione vascolare non sanno se riconoscervi Herakles e

<sup>1</sup> Cfr. la bibliografia da me citata in questa Rivista, XV (1939), 2, n. 1.

<sup>2</sup> X 478.

<sup>3</sup> Cfr. le osservazioni da me fatte in questa Rivista, XV (1939), 5 s.

<sup>4</sup> Zeus, I 720, n. 4.

<sup>5</sup> Svoronos, Numism. de la Crète ancienne, 264 s., tav. XXIV 25 s.

<sup>6</sup> Corpus Vasorum, Louvre 3, tav. 16 n. 4.

Cerbero oppure Pandareos e il famoso cane di Zeus. Ma, se da un lato Athena e Poseidon non hanno — per quanto sappiamo — alcuna parte nella leggenda di Pandareos, dall'altro bisogna convenire che la mancanza della clava e della pelle leonina rende molto difficile riconoscere nel guerriero Herakles e nel cane Cerbero domato.

L'altro vaso è una coppa la quale offre esternamente da una parte la rappresentazione di Bellefonte e della Chimera, dall'altra una curiosa scena costituita da un uomo barbato e ammantato corrente verso sinistra, mentre rivolge indietro la testa e agita le braccia in atteggiamento di terrore guardando un enorme cane che spalanca le fauci ben guarnite da due file di denti acuminati; il quale è seguito da una figura femminile alata (una Nike), da un Hermes barbato, ambedue rappresentati nell'atteggiamento della corsa, e infine da due altre figure femminili ammantate e velate<sup>1</sup>. Forse, come è stato supposto, l'uomo atterrito e fuggente è proprio Pandareos, davanti al temibile oggetto del suo furto<sup>2</sup>.

Se, dunque, questi due vasi del Museo del Louvre rappresentano veramente il mito relativo al cane cretese, e se — come credo — quest'ultimo deve essere attribuito al santuario di Zeus Dicteo, bisogna constatare che la fama di questo santuario era così diffusa e vivamente sentita nell'Attica del VI secolo da offrire argomenti al repertorio della decorazione vascolare. Che in realtà il santuario Dicteo fosse molto importante nell'epoca greca arcaica ci è dimostrato dagli scavi che gli Inglesi hanno eseguiti nella località di *Paleòkastro*, portando in luce un materiale la cui parte più abbondante e più notevole appartiene appunto al periodo compreso fra il VII e il V secolo. Che poi il santuario Dicteo fosse largamente conosciuto, in questa età, fuori di Creta e in particolare nell'Attica ci è confermato da alcuni indizi significativi. Così, per esempio, un'anfora attica a figure nere oggi conservata nel Museo Britannico<sup>3</sup> ci presenta da un lato la sin-

<sup>1</sup> Pottier, *Vases antiques du Louvre*, A 478, tav. 17.

<sup>2</sup> Il mito di Pandareos fuggitivo dopo il furto del cane d'oro fu riconosciuto — a torto, come sembra — dal Perdrizet (*Bull. Corr. Hell.*, XXI (1898), 584 ss.) in un coperchio di pisside attica a figure nere proveniente dalla Beozia. Cfr. un mio articolo in *Ath. Mitt.*, LIII (1928), 54, 62.

<sup>3</sup> *Corpus Vasorum*, Brit. Mus. 3, tav. XXXII n. 1 a-c.

golare scena di quattro uomini assaliti da uno sciame di api, rappresentazione che sembra debba essere messa in rapporto con quella favola riportata da Antonino Liberale<sup>1</sup> secondo la quale Laios, Keleos, Kerberos, Aigolios, penetrati nell'antro di Creta dove Zeus sarebbe nato (certamente l'antro Dicteo) per asportarne il miele che le api vi deponevano, sarebbero stati assaliti dalle api stesse e poi cambiati in uccelli per volere di Zeus<sup>2</sup>. Così fra il V e il IV secolo vediamo l'epiteto Δικταία usato da Antimaco di Colofone nel senso di « cretese » e con riferimento ad Eileithyia, cioè con allusione più o meno diretta ai miti relativi alla nascita o all'educazione di Zeus nel famoso antro del monte Dikte<sup>3</sup>: segno che questi miti erano già familiari ai Greci non cretesi.

Questa conoscenza del santuario Dicteo da parte degli altri Greci nell'età arcaica non deve recarci meraviglia. Vi sono molti indizi per credere che prima del V secolo le altre genti greche venissero potentemente irradiate dalla cultura cretese, già splendidissima durante il predominio delle genti minoiche, ed ancora quanto mai vivida dopo il felice incontro dei Minoici con i Greci. Così nel campo del diritto i nomi di Radamanto e di Minosse furono presso i Greci simboli dell'altissima sapienza raggiunta per l'appunto in quella età dai legislatori cretesi; nel campo dell'arte i nomi di Dipoinos e Skyllis ebbero larga risonanza, sebbene almeno fino ad oggi per la massima parte ci sfugga la personalità dei due artisti; nel campo della musica, poi, è quasi inutile ricordare il nome di Thaletas gortinio, che lasciò nella Laconia una larga impronta di sé. Ma se forte fu l'influsso culturale, ancora più forte sembra sia stato quello religioso. Il Wilamowitz, dopo avere indicato nel suo *Glaube der Hellenen*<sup>4</sup> gli elementi più significativi di questa irradiazione dei culti e dei miti cretesi durante l'epoca greca arcaica, in particolare la tenace tradizione dell'origine cretese del culto delfico, la purificazione

<sup>1</sup> Met., XIX. Questa favola risale alla *Ornithogonia* attribuita alla sacerdotessa delfica Boio.

<sup>2</sup> Cfr. un mio articolo che uscirà in *Riv. di Filol.*, XVIII N. 8. (1940).

<sup>3</sup> Wyss, *Antimachi Colophonii reliquiae*, fr. 174; Vogliano, *Papiri della Università di Milano*, I (1937), 51, col. II r 8.

<sup>4</sup> I 135 ss.

di Apollo e di Artemis compiuta da Karmanor di Tarra, la fama larghissima di Epimenide maestro di purificazioni ed autore di oracoli, concludeva coll'affermare l'importanza di questo movimento religioso, del quale nessuna traccia sarebbe rimasta nel luogo di origine, ma del quale sarebbero manifesti gli effetti nel resto della Grecia.

Agli argomenti addotti dal Wilamowitz a sostegno della sua tesi credo di averne aggiunti altri studiando la diffusione del culto cretese di Diktyнна nella Grecia continentale fino alla lontana Focide<sup>1</sup> e quello del culto pure cretese di Athena *Ἐλιδία* nell'Elide<sup>2</sup>. Ora mi sembra che questa medesima corrente possa avere diffuso per la Grecia arcaica la conoscenza del santuario Dicteo e dei miti variopinti fioriti intorno ad esso; fra i quali anche quello del cane di Zeus.

MARGHERITA GUARDUCCI

<sup>1</sup> In questa Rivista, XI (1935), 187 ss.

<sup>2</sup> *Rivista dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte*, VI (1937), 12 ss.

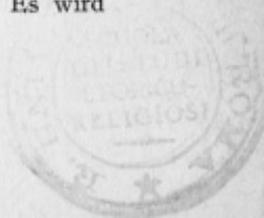
# TYOLOGIE DER OFFENBARUNG

Eine religionswissenschaftliche Untersuchung

## EINLEITUNG

### I. Die Begriffe « verborgen » und « offenbar ».

Zu den zentralen Phänomenen der Religionsgeschichte gehört das Auftreten der Idee der « Offenbarung ». Religionen sprechen von der in ihnen sich ereignenden Offenbarung der Gottheit. Diese Rede von der Offenbarung aber geschieht in so verschiedenem Sinne, dass man geradezu von « Offenbarungsreligionen » im Unterschiede von anderen Religionen, die dann also keine Offenbarung kennen sollen, glaubt sprechen zu können. Es liegt, wenn man näher zusehet, hier ein wichtiges Strukturproblem vor, das der Klärung dringend bedarf; denn die bisherige Anwendung des Begriffs der Offenbarung geschah unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass Offenbarung eine ganz eindeutige Grösse sei. Das ist, wie gleich zu zeigen sein wird, keineswegs der Fall. Umso notwendiger ist es klarzustellen, was Offenbarung eigentlich ist, unter welchen Strukturvoraussetzungen im Erscheinungsbilde der Religionen sie auftritt und welche typischen Formen der Offenbarung notwendigerweise zu unterscheiden sind. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, hat es einen wissenschaftlich eindeutigen Sinn, den Begriff der Offenbarung anzuwenden. Eine solche Untersuchung ist nun keineswegs nur eine willkürliche Begriffsdefinition, die man auch anders formulieren könnte, sondern sie setzt eine genaue Analyse der religionsgeschichtlich gegebenen Phänomene voraus und eröffnet daher von dieser Seite her Einblicke in die Wesensstruktur der Religion selbst. In der zeitgenössischen Literatur wird nicht selten die Rede von einer Offenbarung als Kennzeichen einer bestimmten rassisch oder völkisch abgegrenzten Gruppe von Religionen betrachtet. Es wird



zu prüfen sein, ob diese Annahme sich an den Tatsachen bewährt oder nicht.

Um das Phänomen der Offenbarung in richtigem Zusammenhang zu sehen, ist es nötig, einleitend über die Anwendung der offenbar korrelativen Begriffe « verborgen » und « offenbar » in der Religionsgeschichte sich klar zu werden. Denn es scheint doch jedenfalls zunächst so, als setze Offenbarung den zuvor bestehenden Zustand der Verborgenheit voraus, der in der Offenbarung aufgehoben wird. Ob und in welchen Grenzen diese Annahme richtig ist, soll diese Einleitung erweisen, um so zugleich zum Kern unserer Problematik den Weg zu zeigen.

Darüber kann kein Zweifel sein, dass Offenbarung sich irgendwie auf die Gottheit bezieht, sie wird offenbar. Die Frage aber ist, in welcher Hinsicht die Gottheit verborgen sein kann, um in eben dieser Hinsicht dann offenbar zu werden. Folgende Verborgenheiten sind möglich, und, wie sich zeigen wird, religionsgeschichtlich wirklich geworden:

- 1) Verborgenes Sein der Gottheit.
- 2) Verborgenes Wirken der Gottheit.
- 3) Verborgenes Wesen der Gottheit.
- 4) Verborgenes Wollen der Gottheit.

Wenden wir uns nun unter diesen Gesichtspunkten der empirischen Religionsgeschichte zu, so lässt sich über diese vier Verborgenheiten der Gottheit, sofern die Religionen sich mit ihnen irgendwie beschäftigen, folgendes sagen.

1. *Verborgenes Sein*: von einer verborgenen Existenz der Gottheit kann im Bereich der Religionsgeschichte in doppeltem Sinne gesprochen werden: einerseits ist die Existenz der Gottheit dem Ungläubigen in der Zeit seines Unglaubens verborgen, er ist der Gottheit nicht oder noch nicht begegnet, sie blieb ihm verborgen. — Von hier aus ergäbe sich eine erste Idee möglicher Offenbarung: Offenbarung als Gottesbegegnung, auf Grund deren göttliche Existenz geahnt und irgendwie ergriffen wird. Wir werden auf diesen Typus religiöser Offenbarung später zurückkommen.

Andererseits kann in lebendigen Religionen das *Sein* der Gottheit nie zweifelhaft und verborgen sein, wird an ihm gezweifelt, dann geht die Religion selbst unter. So taucht denn in der Tat

der Gedanke verborgenen d. h. unerfassbaren und daher wohl auch bezweifelbaren Seins in Zeiten des Niederganges lebendiger Religion auf. Man vergleiche dazu etwa die griechische und römische Skepsis mit ihrem Versuch, die Naturvorgänge und die persönlichen Schicksale des Menschen, hinter denen die Frühreligion göttliches Sein witterte, natürlich zu erklären und zu zeigen, dass die Existenz der Gottheit nicht nur verborgen und unerfassbar sondern geradezu eine Illusion sei. Es ist klar, dass wir damit aus dem Bereich des religiösen Lebens selbst herausgetreten sind und dass daher hier auch der Begriff der Offenbarung keine Anwendung mehr hat; denn die Versuche, jener rationalen Skepsis mit rationalem Mitteln des « Gottesbeweises » entgegenzutreten und auf diese Weise, das « verborgene Sein » der Gottheit zu « offenbaren » hat mit « Offenbarung » im eigentlichen Sinne nichts zu tun. Es kann kein Zweifel sein, dass rationale Argumentation niemals im Bereich der Religionsgeschichte als Offenbarung bezeichnet und als solche gewertet worden ist. Beweiskräftig für das Sein der Gottheit ist immer nur das religiöse Erlebnis selbst und alle Spekulation ist demgegenüber sekundär, ist Deutung aber niemals Grundlegung der religiösen Erfahrung.

2. *Verborgenes Wirken.* — Die zweite Form der Verborgenheit der Gottheit, die aber bereits innerhalb wirklicher und lebendiger Religion auftritt, weil sie die Ahnung der Existenz der Gottheit voraussetzt, ist das verborgene d. h. geheimnisvolle Wirken der Gottheit, von dem die Religionen reden. Diese Verborgenheit bezieht sich vornehmlich auf Geschichte und Menschenleben: in ihnen wirkt nach dem Glauben vieler Religionen die Gottheit, aber ihr Wirken ist nicht immer « offenbar », es ist verborgen. Es taucht also ganz notwendig hier eine erste Form wirklicher Offenbarung auf, denn in Natur, Menschenleben und Geschichte « offenbart » sich die Gottheit. Das markanteste Beispiel bietet die israelitische Religionsgeschichte: Jahve ist in besonderer Weise ein Gott der Geschichte und des geschichtlichen Volksschicksals, aber sein Wirken ist verborgen:

« Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels »,

heisst es bei Jesaja (45, 15). Dieser Gott aber und sein Wirken bedarf der Offenbarung durch ihn selbst oder seine Diener, die

Propheten. Um nur mit einigen Beispielen diesen Tatbestand zu belegen, sei an folgende Worte des AT erinnert:

- « Die Herrlichkeit des Herrn soll offenbar werden und alles Fleisch miteinander wird es sehen. » (Jes. 40, 5)
- « Der Herr tut nichts, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten. » (Amos 3, 7)
- « Vor den Völkern lässt er seine Gerechtigkeit offenbaren » (Ps. 98, 2).

Hier zeigt sich also eine erste echte « Offenbarung », von deren Struktur hernach ausführlich zu handeln sein wird, jedenfalls aber entspricht hier eine bestimmte Verborgenheit einer künftigen Offenbarung, die jene aufhebt.

3. *Verborgenes Wesen.* — Die Religionsgeschichte liefert uns allenthalben Beispiele dafür, dass die Frommen, denen die Existenz ihres Gottes in keiner Weise zweifelhaft ist, die Verborgenheit seines Wesens mit staunender Ehrfurcht bekennen. Ganz besonders nachdrücklich wird dieser Geheimnischarakter der Gottheit ohne Frage im AT betont:

- « Das Geheimnis ist des Herrn, unseres Gottes; was aber offenbart ist, das ist unser und unserer Kinder ewiglich. » (5. Mos. 29, 29)
- « Das Geheimnis des Herrn ist unter denen, die ihn fürchten. » (Ps. 25, 14).

Auch für die Gottesidee des Neuen Testaments bildet das verborgene Wesen der Gottheit den deutlich fühlbaren Hintergrund, wenn etwa von dem « Geheimnis des Himmelreiches » (Mth. 13, 12) die Rede ist oder von dem Licht, « da niemand zukommen kann » (1. Tim. 6, 16). Mit vollem Recht also hat *Luther* von Gott gesagt, er sei ein « wunderlicher Herre », in dessen Wesen einzudringen unfrohm sei. Man lasse Gott seine « decreta et mysteria »:

- « Von Gott sofern er nicht geoffenbart ist, da ist kein Glaube und kein Erkenntnis; und da muss man sich nach dem Spruch halten: quae supra nos nihil ad nos. Denn solche Gedanken, die über oder ausserhalb der Offenbarung etwas Höheres forschen wollen, sind gar teuflische Gedanken, damit man nichts mehr ausrichten kann; denn dass wir uns selber ins Verderben stürzen... Man lasse viel lieber Gott seine

Schlüsse und Geheimnisse im Verborgenen behalten. Wir dürfen uns darum, dass uns dieselben sollten offenbart werden, nicht so sehr bemühen... Es ist eine grosse Sünde auch vergeblich und von Gott verboten, sich dermassen nach Erforschung seiner Gottheit gelüsten zu lassen. Diesem Vorwitz zuvorzukommen, hat Gott uns seinen Willen und Rat kund getan und spricht zu uns: aus einem Gott, der nicht geoffenbart ist, will ich ein geoffenbarter Gott werden und will doch derselbige Gott bleiben.» (Zu Gen. 26, 9 Weim. Ausg. 43, 458 f.)

Dieses Wort Luthers ist besonders aufschlussreich, weil es bereits andeutet, dass, wie wir später sehen werden, die Verborgtheit des Wesens der Gottheit durchaus nicht der 'Offenbarung' korrespondiert, sodass jene durch diese aufgehoben würde. 'Offenbarung' und Verborgtheit des Wesens können zusammen bestehen.

Es ist keine Frage, dass diese Wesensverborgenheit der Gottheit in jeder Religion empfunden und zum Ausdruck gebracht worden ist: in der *griechischen Religion*, in der die Götter zwar vorwiegend klare menschnahe Lichtgestalten sind, waltet dennoch die dunkel geheimnisvolle *Moirai*, die auch über den Göttern steht, und die *ägyptische Religion* hat Hegel mit Recht die « Religion des Rätsels » genannt wegen des geheimnisvollen Charakters ihrer Götter. « Königskind, Gottheiten sind geheimnisvoll », sagt der König Yudischthira zu seinem Weibe Draupadi im Mahabharata-Epos *Indiens*, und in einem *babylonischen Hymnus* heisst es:

« Wer lernt begreifen den Willen der Götter im Himmel,  
den Plan der Götter, voll von Weisheit, wer verstünde  
ihn? Wo haben jemals begriffen der Götter Wandel  
die blöden Menschen? »

Auch unseren Vorfahren, den *Germanen*, ist der « Schauer der Götter » angesichts ihrer rätselvollen Wesenstiefe nicht unbekannt gewesen, vor allem ist es ja das Schicksal, das in der germanischen Religion mehr ist als blosses Ereignis, das durchaus eine göttliche Grösse tief geheimnisvollen und unergründbaren Charakters ist. Auch im *Islam* ist Allah ein so in jeder Hinsicht undeterminierter Wille, dass dies Willenswesen der islamischen Gottheit als tief geheimnisvoll und verborgen angesehen werden muss. Und selbst

eine so impersonale numinose Grösse wie das *Nirvana* bezeichnen die Texte als das, « vor dem die Worte kehren um ».

Es wird also zu fragen sein, in welchem Verhältnis die 'Offenbarung' zu dieser dritten Art der Verborgenheit steht. Die Antwort auf diese Frage wird unsere Analyse der Idee der Offenbarung geben.

4. *Verborgenes Wollen*. — Wir nähern uns dem entscheidenden Punkte, bei dem das Phänomen der Offenbarung in besonderer Weise einsetzt: verborgen ist vor allem das Wollen der Gottheit den Menschen gegenüber und diese Verborgenheit empfindet, wie sich zeigen wird, der Fromme nicht als verehrungswürdiges Geheimnis sondern als religiöse Not, die er zu überwinden trachtet durch 'Offenbarung': « wir sehnen uns nach Offenbarung » (Goethe).

## II. 'Offenbarung' in den Religionen.

Um unsere Aufgabe, eine systematische Typologie der Offenbarung aufzubauen, erfüllen zu können, befragen wir zunächst die empirische Religionsgeschichte. Es muss festgestellt werden, in welchen Religionen ausdrücklich von Offenbarung die Rede ist und in welchem Sinne, und es muss weiter geprüft werden, ob in den Religionen, die einen Offenbarungsbegriff nicht kennen, in keiner Weise ein Analogon zu dem vorhanden ist, was andere Religionen 'Offenbarung' nennen. Wir legen dabei die Einteilung zu Grunde, deren innere Begründung wir anderen Orts auseinandergesetzt haben (s. *Volksreligion und Weltreligion*, Leipzig 1938): Naturreligion, Volksreligionen, Weltreligionen. Welche Bedeutung hat in diesen drei Kategorien 'Offenbarung'?

### 1. Offenbarung in der Naturreligion.

Wir sprechen nicht von Naturreligionen sondern von Naturreligion in der Ueberzeugung, dass in diesen Religionen menschlicher Frühe die identische Grundstruktur so entscheidend vor den gewiss auch hier vorhandenen Differenzierungen hervortritt, dass von einer Berücksichtigung der Einzelreligionen hier abgesehen werden kann. Unter Naturreligion verstehen wir nicht

Religion mit Naturdivination, sondern Religionen, deren Träger Naturvölker sind. Die Mannigfaltigkeit religiöser Verhaltensweisen und Vorstellungen, auf die hier nicht eingegangen werden soll, weil sie für unsere Themafrage ohne wesentliche Bedeutung sind, lässt sich auf folgende Grundmomente reduzieren:

a) Zwei Momente sind für die religiöse Grundhaltung der Primitiven charakteristisch: einerseits das, was van der Leeuw das 'Totalitätsbewusstsein' nennt, also das Erleben durchgehender Verbundenheit von allem mit allem, das Ahnen letzter Verwandtschaft, ja, Identität aller irdischen Erscheinungen miteinander. Es ist hier nicht unsere Aufgabe das im Einzelnen darzustellen, was mit diesem Schlagwort umfasst und gemeint ist. Man vergleiche dazu die einschlägige Literatur, insbesondere das neue Buch von van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie* (1937).

b) Auf der Basis dieser metaphysischen Einheit erlebt der Primitive an ausgezeichneten Objekten *numinose Macht* in besonderer Weise: im Fetisch, im Häuptling, in besonderen Zuständen und Umständen menschlichen Lebens, in der Geburt z. B. und im Kriege, in all diesen und vielen anderen Einzelercheinungen der empirischen Wirklichkeit wird das Numinose gewittert. Oft nur für kurze Zeit und von einem sehr beschränkten Kreis von Menschen, wenn nicht gar nur von einem Einzelnen.

Wie steht es nun hier mit 'Offenbarung'? Da wir noch keinen Begriff der Offenbarung gebildet haben und nicht mit traditionellen Definitionen arbeiten wollen, sind wir darauf angewiesen, ganz allgemein 'Offenbarung' als ein Offenbar-Werden göttlicher Wirklichkeit zu verstehen. Es wird sich zeigen, wie weit wir mit dieser allgemeinen Formulierung kommen angesichts des religionsgeschichtlichen Materials. Im Sinne des Offenbar-Werdens d.h. des Erfassbar- und Fühlbar-Werdens numinoser Macht gibt es natürlich auch in der Naturreligion 'Offenbarung'. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass das Göttliche dem Primitiven sich im heiligen Stein etc. 'offenbare', hier wird es erlebbar. Einen anderen Sinn von Offenbarung gibt es hier nicht und, fügen wir hinzu, kann es auch nicht geben. Das Göttliche ist manifest in den manahaltigen Phänomenen, ein grosses überindividuelles Kontaktverhältnis liegt vor, es geht nur um das

Erlebnis der darin waltenden Macht und ihre Indienstnahme für irdisch-vitale Zwecke. Im Sinne unserer einleitenden Ausführungen kann man sagen: andere Verborgenenheiten des Göttlichen sind dem Primitiven überhaupt kein Anliegen.

## 2. 'Offenbarung'

in den volksmässig gebundenen Kulturreligionen.

Hinsichtlich dessen, was im Bereich der Kulturreligionen (mit Ausschluss der eigentlichen drei Weltreligionen) als 'Offenbarung' angesehen werden kann bzw. von ihnen selbst so genannt wird, herrscht, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll, eine gewisse Mannigfaltigkeit. Hier eben wird deutlich werden, wie notwendig es ist, eindeutige Sachverhalte klarzustellen, um sie mit eindeutigen Begriffen zu bezeichnen.

a) Wir haben Volksreligionen mit dominierender Naturdivination, d.h. mit einer Divination, die sich auf naturgegebene Erscheinungen bezieht, sei es der aussermenschlichen Natur, sei es der speziellen menschlichen Natur z. B. der menschlichen naturgegebenen Gemeinschaft (Sippe Familie). Nehmen wir als Beispiel etwa die germanische Religion, so ist deutlich, dass in ihr ausser der aussermenschlichen Natur in besonderer Weise die Sippe, genauer gesagt: das Sippenleben Gegenstand der Divination ist. Wenden wir den Begriff 'Offenbarung' an, so kann es sich hier nur um ein Offenbar-Sein der Gottheit bzw. des Göttlichen in den Gemeinschaftsformen der Sippen und des Volkes handeln. Hier erlebt der Germane die numinose Einheit. Innerhalb dieses Rahmens gibt es Bezirke, in denen in besonderer Weise numinose Apperzeption stattfindet, z.B. Kampf, Ehre, Besitz. Störungen werden ebenfalls numinos apperzipiert, sodass die Reaktion darauf wiederum religiös motiviert ist, z.B. im Phänomen der Rache und in der Ausstossung des 'Neidings' als des Heil- und Friedlosen. Aber eine 'Offenbarung' als speziellen Akt der Gottheit um gewisse Verborgenenheiten im Interesse des Heils der Menschen aufzuheben, kennt man in der germanischen Religion nicht. Zu erwähnen wäre noch, dass selbstverständlich Akte der Wahrsagung durch Scherinnen, wie sie im germanischen Bereich bekanntlich nicht selten sind, nicht unter den Begriff der Offen-

barung fallen und dass daher im Begriff der Offenbarung, den wir zu finden und zu analysieren hoffen, ein Moment allgemeiner und über den konkreten Fall hinausreichender dauernder Gültigkeit und religiöser Bedeutsamkeit des Inhaltes liegen muss.

Unter dieselbe Kategorie fallen ausser der germanischen Religion die griechische, römische, babylonisch-assyrische, ägyptische, chinesische und japanische Religion. In all diesen Religionen kennt man ausser in dem oben am Beispiel der germanischen Religion entwickelten Sinne keine 'Offenbarung' als besonderen Akt bzw. als besondere göttliche Mitteilung. Wollen wir jedoch andeuten, dass kein grundsätzlicher Unterschied zu den ausgesprochenen Offenbarungsreligionen besteht, dann liesse sich für diese Gruppe von Religionen die Bezeichnung « Religionen des Offenbarseins » und für die hier vorliegende 'Offenbarung' die Formulierung « Offenbarung als Innesein der Gottheit » verwenden.

b) Nun aber gibt es unter den Volksreligionen einige, in denen ganz ausdrücklich eine 'Offenbarung' und zwar im doppelten Sinne gegeben ist: einerseits als ein der göttlichen Welt entstammendes Dokument und andererseits inhaltlich als besondere Mitteilung von der Gottheit her. Welche Religionen kennen in einem besonderen Sinne 'Offenbarung'? Hier sind folgende Religionen zu nennen: die iranische, die indische, und die israelitische Religion. Hinzukommen die Universalreligionen: der Buddhismus, das Christentum und der Islam sowie die hellenistischen Mysterienreligionen.

Ehe wir dazu übergehen, festzustellen, in welchem Sinne in den genannten Religionen von 'Offenbarung' die Rede ist, muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass in den Religionen das heilige Buch in verschiedenem Sinne mit der Idee der Offenbarung in Verbindung steht: z.B. im Vedismus Indiens haben wir es mit einer Volksreligion zu tun, in der das Opfer mit seinen komplizierten Bestimmungen dominiert. Der Veda aber ist 'Offenbarung' im besonderen Sinne: die grossen Rishi der Vorzeit empfangen das praeeexistente Vedawort. Dasselbe gilt von der Offenbarung des israelitischen Gesetzes. Jahve spricht (Exod, 24, 12) zu Mose: « Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib daselbst,

dass ich dir gebe steinerne Tafeln und Gesetze und Gebote, die ich geschrieben habe, die du sie lehren sollst». Diese steinernen Tafeln sind hinfort das Heiligtum des israelitischen Volkes. Aehnlich vollzieht sich die Offenbarung des Koran, von der in der bekannten Sure 97 die Rede ist: « Wir sandten ihn (den Koran) herab in der Nacht der Macht. Weisst du, was ist die Nacht der Macht? Die Nacht der Macht ist mehr als was in tausend Monden wird vollbracht. Die Engel steigen nieder und der Geist in ihr, auf ihres Herrn Geheiss, dass alles sei bedacht. Heil ist sie ganz und Friede bis der Tag erwacht». Auch der Koran ist wie der Veda präexistent auf himmlischer Tafel geschrieben. In jener Nacht der Offenbarung wurde der Koran zum unteren Himmel gesandt auf Blättern, die im Laufe von 23 Jahren allmählich dem Propheten Mohammed vom Engel Gabriel überbracht wurden. Im Bereich des Christentums hat die Bibel alten und neuen Testaments ebenfalls eine bedeutende kultische Stellung. Sie gilt den urchristlichen Schriftstellern als inspiriert (vgl. 2. Tim. 3, 16; 2. Petr. 1, 21) und es kann kein Zweifel sein, dass die Bibel 'Offenbarung' enthält, aber man kann im Sinne des Christentums nicht sagen, dass die Bibel selbst die Offenbarung sei. Das ist im Laufe der Kirchen- und Dogmengeschichte zwar auch nicht selten behauptet worden und hat dann zu Auseinandersetzungen darüber geführt, ob die Bibel 'Gottes Wort' sei oder nur enthalte.

Im Mazdaismus begegnet uns ebenfalls ein heiliges Buch, das auf göttlicher Mitteilung beruht: « Es fragte Zarathustra den Ahura Mazda: ' Ahura Mazda, heiligster Geist, Schöpfer der körperlichen Wesen, Rechtgläubiger! Wem hast du, Ahura Mazda, zuerst von allen Menschen eine Unterredung gewährt ausser mir, dem Zarathustra? Wen lehrtest du zuerst die ahurische zarathustrische Religion?' Darauf antwortete Ahura Mazda: ' Dem schönen Yima, dem guten Hirten, o rechtgläubiger Zarathustra. Ihm habe ich zuerst von den Menschen eine Unterredung gewährt». Auch der Adhigranth der Sikhs gehört in diesen Zusammenhang. Die in dieser Weise « geoffenbarten » heiligen Bücher werden daher auch als solche kultisch verehrt. Man vergleiche die Buchverehrung im katholischen Kultus, im Kultus der Synagogen, im Opferkult des Mazdaismus, der ein Opfer an die heilige Schrift, « die das Recht, die der Wille des Herrn ist » kennt. Das heilige

Buch der Sikhs aber wird in einer Sänfte von ehrenhaften Sikhs getragen.

Damit ist nun aber keineswegs das Phänomen der 'Offenbarung' in der Religionsgeschichte erschöpfend umschrieben. Es hat sich uns nur eine erste Form möglichen Offenbarungsglaubens gezeigt: Offenbarung als heiliges Buch. Schon hier aber zeigte sich, dass auch diese Formulierung in den einzelnen 'Buchreligionen' in verschiedenem Sinne gilt. Wir werden bei unserer systematischen Darstellung des Phänomens auf das Buch als Offenbarung in anderem Zusammenhang zurückkommen.

Wir haben jetzt zu fragen nach der Art der Offenbarung in den oben genannten Religionen, die 'Offenbarung' in dem einen oder anderen Sinne kennen.

In der iranischen Religion findet sich, wie oben bereits bemerkt wurde, 'Offenbarung' in der Form der gesprächsweisen Mitteilung von Willensabsichten und Forderungen Ahura Mazdas an Zarathustra, den Propheten. Erinnern wir uns an die oben unterschiedenen Verborgenheiten der Gottheit, so ist klar, dass es sich hier um das verborgene Wollen handelt, das offenbart wird. Menschen sollen zur Entscheidung für Ahura und seinen Dienst aufgerufen werden. In «Gedanken, Worten und Taten» soll Ahura Mazdas Wille verwirklicht werden, dieses Willens Inhalt aber ist von Ahura Mazda dem Propheten offenbart worden, damit er ihn 'verkündige':

« Nun will ich verkündigen, was mir der Heiligste gesagt hat, das Wort, das für die Sterblichen am besten zu hören ist. Alle die mir diesem Wort Gehorsam leisten, werden durch ihre Werke der guten Gesinnung eingehen in die Vollkommenheit und Unsterblichkeit... Ich bin über seine (Ahura Mazdas) Anrufung unterrichtet von Vohu mano, der mich mit seiner Einsicht über die besten Dinge belehren soll. » (Yasna 45, 5. 6).

Diese und ähnliche Worte des Avesta zeigen deutlich, dass hier verborgene Willensabsichten einer ausgesprochenen Willensgottheit offenbart werden, und zwar, was sehr zu beachten ist, zum Heil der Menschen. Ihr «Leben» oder «Nichtleben» hängt von ihrem Gehorsam gegenüber dieser Offenbarung ab. Die Offenbarung aber als Akt verstanden ist hier nicht mehr bloss ein Innwerden auf

der Seite des Menschen, sondern ein ausdrückliches Handeln der Gottheit im Hinblick auf den Menschen und seine gegebene Situation. — Von der Offenbarung des Veda in der *indischen* Religion war oben die Rede.

Eine Volks-Religion, in der in besonderer Weise ein offenbares Handeln der Gottheit vorliegt und geradezu die Grundlage der gesamten Frömmigkeit bildet, ist die israelitische. Analog den Gesprächen des Ahura Mazda mit Zarathustra wird hier von Unterredungen des Mose mit seinem Gott Jahve berichtet:

Mose sagt zu Jahve: « Nun wenn ich wirklich Gnade in deinen Augen gefunden habe, so tue mir doch deine Absicht kund, dass ich dich in deiner gnädigen Gesinnung mir gegenüber erkenne und bedenke, dass diese Leute dein Volk sind. » (Ex. 33, 13).

Offenbarung des verborgenen Willens der Gottheit ist auch hier das Anliegen des Propheten. Im Bereich der israelitischen Religion muss nun der Begriff 'Offenbarung' wieder in verschiedenem Sinne gebraucht werden: einerseits offenbart Jahve sich selbst bzw. sein Walten und Wirken, das oftmals völlig verborgen ist vor den Augen der Menschen in den mancherlei Erscheinungen (Theophanien), von denen das AT berichtet: hierher gehören die verschiedenen Stellvertretungen und Erscheinungsformen Jahves wie z.B. Jahves *panim* (Angesicht), Jahves 'Engel', Jahves 'Name' und Jahves 'Herrlichkeit', die z.B. Mose (Exod. 33, 18) zu sehen begehrte ohne es zu dürfen; denn « wenn ein Mensch mich sieht, bleibt er nicht am Leben » (Exod. 33, 20). Hier ist also 'Offenbarung' als Erscheinung der Gottheit in Zeit und Raum zu verstehen, also mehr Offenbarwerden der Seins der Gottheit. Daneben aber steht entscheidend die Offenbarung des Wirkens der Gottheit in der Geschichte des Volkes. In besonderen an auserwählte Gottesmänner (Propheten) ergehenden 'Offenbarungen' (Visionen, Auditionen) erfolgt einerseits die Deutung des geschichtlichen Schicksals im Sinne der Offenbarung göttlichen Waltens und Wollens und andererseits die Mitteilung des von den Menschen zu verwirklichenden Willens Jahves, d.h. des Gesetzes:

« Und Jahve sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib daselbst, dass ich dir steinerne

Tafeln gebe und Gesetze und Gebote, die ich geschrieben habe, die du sie lehren sollst.» (Exod. 24, 12).

Als Beispiel für die durch die Propheten, in Jahves Auftrag erfolgende Deutung der Geschichte als Stätte des Wirkens der Gottheit sei an Jes. 31, 3 erinnert:

«Aegypten ist Mensch und nicht Gott und seine Rosse sind Fleisch und nicht Geist, und Jahve streckt seine Hand aus, da strauchelt der Beschützer und fällt der Beschützte, und zusammen haben sie alle ein Ende.» (Vgl. ferner: Jes. 30; 34; Jer. 11;).

Auf der Höhe des israelitischen Prophetismus erscheint die Idee des universalen Weltgottes, der allen Völkern offenbart werden soll:

«So wird sich offenbaren die Herrlichkeit Jahves und sehen wird alles Fleisch seine Hoheit, denn der Mund Jahves hat es geredet.» (Jes. 40, 5).

In der israelitischen Volksreligion mit ihrem stark gesetzlichen Charakter lässt sich die Offenbarungsidee am besten mit den Worten aus Baruch 4, 4 ausdrücken: «O selig sind wir, Israel! denn Jahve hat uns seinen Willen offenbart.»

### 3. Offenbarung in den Universalreligionen.

a) Untersucht man den Buddhismus auf das Vorhandensein von Offenbarung, so liegen die Dinge in Hinayana und Mahayana verschieden. Eine sich oder ihr Wesen und Wollen offenbarende Gottheit gibt es im Hinayana nicht. Buddha selbst bezeichnet sich als Wegweiser zum Heil. Den Weg aber hat Buddha erkannt und verkündigt:

«Welches ist nun dieser mittlere Pfad, der vom Tathagata erkannt ist und der sehend macht, der Erkenntnis bringt, der zur Ruhe, zum Erkennen, zur Erleuchtung und zum Nirvana führt? Es ist eben dieser achtgliedrige Weg: rechte Ansicht, rechter Entschluss, rechtes Reden, rechtes Tun, rechter Lebenswandel, rechte Bemühung, rechtes Sinnen und rechte Versenkung.» (*Samyutta-Nik.* V p. 420 f.).

Der Buddhismus gehört in seiner Hinayanaform jedenfalls zu den mystischen Religionen, deren vorwiegende Offenbarungsform wir sogleich noch gesondert behandeln wollen. Da keine persönliche Gottheit vorhanden ist, kann man auch keine persönliche Offenbarungsabsicht und ein entsprechendes Handeln erwarten. Das wesenhafte Analogon zur Gottheit anderer Religionen ist vielmehr das Nirvana, ein neutrales numinoses Sein. Von ihm kann man nun aber auch sagen, dass es offenbar wird. Im Buddhismus wie in allen Religionen des «erlebenden Erkennens» ist innerhalb des religiösen Subjekts das (keineswegs rationale) Erkennen der Ort der 'Offenbarung': in der feierlichen Stunde der 'Erleuchtung' (bodhi) wurde Buddha die Unheilssituation alles Gestalteten und der Weg zum Heil offenbar. Hinfort predigt Buddha die 'Lehre' (dhamma) und nur die Lehre, die dem Heil dienlich ist. Das «Aufgehen des Wahrheitsblickes», in dem die Welt des Nirvana erlösend einbricht in die imaginäre subjektive und ichbezogene Wirklichkeit des Menschen, ist selbst nicht Werk des meditierenden Menschen, sondern, wie Söderblom treffend sagte, «ein Gnadengeschenk ohne Schenker». Wir haben hier 'Offenbarung' als Erkenntnis, die als solche loslösbar ist von dem ersten Erkennen und Verkünder und mit seiner Person nicht wesentlich verknüpft ist.

Im Mahayana liegen die Dinge anders. Hier kennt man Buddhas, die Heilgottheiten sind und ihre Heilsabsicht den Menschen offenbaren. Das gilt z.B. vor allem vom dem Buddha Amitabha, der sich den Menschen in ihrem Unheil zuwandte und in dem 18. Eidschwur des achtundvierzigfachen sog. «vorzeitlichen Gelöbnisses» seinen Heilswillen offenbarte:

«Alle anderen Buddhas hatten uns, da wir so unnütze Kreaturen waren, uns selbst überlassen. Da ist es Mida (=Amitabha) gewesen, er allein, der in nicht genug zu dankender Barmherzigkeit bei sich gedacht: Was nun, wenn jetzt auch ich sie wollte fallen lassen? und Mitleid mit ihnen fühlend also sprach:

Ich stell ihn auf, den welterhabnen Wunsch  
Dass sie gewiss zum höchsten Pfad gelangen,  
Wird dieser Wunsch mir nicht erfüllt, - ich schwörs  
- will selbst ich die Erleuchtung nicht empfangen.»

(Haas, Amida Buddha 53).

Klar ersichtlich ist, dass in beiden Formen des Buddhismus das, was man in verschiedenem Sinne, wie wir sahen, Offenbarung nennen kann, beiderseits auf die unheilvolle Gesamtsituation des Menschen bezogen ist.

b) Auch das Christentum kennt in besonderem wiederum eigentümlich modifizierten Sinne 'Offenbarung'. Im Christentum handelt es sich ebenfalls um Wesens- und Willenser-schliessung der Gottheit. Das Offenbarungsmittel aber ist nicht das Wort sondern eine menschliche Persönlichkeit: die Offenbarung im Christentum ist Christus selbst und primär nicht seine Verkündigung:

« Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes voller Gnade und Wahrheit » (Joh. 1, 14).

« Kündlich gross ist das gottselige Geheimnis: Gott ist offenbart im Fleisch » (1. Tim. 3, 16).

In Persönlichkeit, Leben und Lebensschicksal offenbart sich Gott als suchender Heilandgott, der dem Verlorenen nachgeht und den 'Sünder' in der Gottesferne zu neuer Verbundenheit mit sich führen will. Dieser Gott offenbart sich somit im Leben und Lebenswerk Christi als Liebe:

« Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. » (Joh. 3, 16).

In Christus also ist Gott offenbar, in ihm ist er divinierbar für den Glaubenden. Zu dieser Offenbarung durch das personale Sein kommt dann sekundär das offenbarende Wort der Verkündigung Jesu: auch die Worte zeugen von der Vollmacht Jesu und seiner einzigartigen Verbundenheit mit dem Vatergott:

« Herr, wohin sollen wir gehen? (sagen die Jünger) Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. » (Joh. 6, 68 f).

Zur Eigenart dieser einmaligen geschichtlichen Offenbarung, wie sie im Christentum vorliegt, gehört es nun weiterhin, dass sie keineswegs für jeden ohne weiteres 'offenbar' ist. Was in der

christlichen Offenbarung durch Person und Werk Christi offenbar werden soll, Heilswille und -wirken Gottes, liegt nicht in Raum und Zeit und wird daher auch nicht mit natürlichen Sinnen verstanden:

« Mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht; denn sie verstehen es nicht. »  
(Matth. 13, 13).

Bedingung des Verstehens der Erscheinung Jesu als Offenbarung Gottes ist ein berufendes Wirken Gottes selbst:

« Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, dass ihn ziehe mein Vater » (Job. 6, 44).

So wird hier im Christentum die Idee der Offenbarung wieder in einem neuen Sinne sichtbar: Offenbarung als Heil stiftender Eingriff Gottes in die « verlorene » Menschenwelt in der Person eines « Heilandes », dessen « Herrlichkeit » zu sehen und anzuerkennen indessen bereits das Heilswirken Gottes voraussetzt. So bleibt also diese Offenbarung dem profanen Blick verhüllt und unerkennbar.

c) Die dritte Weltreligion, der Islam, ist, wie schon oben gezeigt wurde, eine ausgesprochene Offenbarungsreligion, in deren Mitte das heilige Buch als Offenbarung des Willens Allahs steht. Hier trägt inhaltlich die auf Visionen und Auditionen beruhende Offenbarung den Charakter der Forderung und nicht den des heilstiftenden Geschenkes wie im Christentum. Aber auch hier wird ein universales Unheil auf der Seite der Menschen vorausgesetzt, auf das die Offenbarung bezogen ist: das drohende Gericht, von dessen Nähe niemand etwas weiss. Darum ist Mohammeds, des Propheten, Aufgabe zu warnen:

« Stehe auf und warne! .... Denn wenn in die Posaune geblasen wird, dann ist es ein schwerer Tag für die Ungläubigen. » (Sure 74, 2. 8 ff.).

Um auf den Vorgang der Offenbarung zurückzukommen, so liegt darüber in der Traditionssammlung Buchāris ein Bericht vor, der folgendermassen lautet:

« Uns wurde erzählt von Abdallah ibn Jusuf: er sagte: Mitgeteilt ist uns von Hischam ibn Urwa von seinem Vater von Aischa, der Mutter der Gläubigen, dass al-Harith ibn Hischam den Boten Gottes — Gott ver-

leihe ihm Segen und Frieden — fragte, indem er sagte: O Botschafter Gottes, wie kommt die Offenbarung zu dir?. Gottes Gesandter — Gott verleihe ihm Segen und Frieden — antwortete: Bisweilen kommt sie zu mir als Glockengeläute, was mir am meisten Gewalt antut; wenn dieses mich freilässt, erinnere ich mich hinterher an das, was Er gesagt hat. Auch kann der Engel sich mir in Mannesgestalt zeigen; er spricht zu mir, und ich behalte das Gesagte. Aischa sagt: Ich habe an sehr kalten Tagen gesehen, wie die Offenbarung über ihn gekommen; und wenn sie ihn losliess, träufelte seine Stirne von Schweiß. »

Es zeigt sich also, dass die Offenbarungsform hier deutlich einen anderen, gewaltsameren und ekstatischeren Charakter trägt als etwa im Christentum, wo von aussergewöhnlichen Offenbarungszuständen nicht oder kaum die Rede ist, während wiederum der Buddhismus aus der Yogapraxis hervorgegangene und bewusst herbeigeführte aussergewöhnliche Zustände kennt, in denen die Erkenntnis aufleuchtet. Zwischen den im Islam und im Buddhismus bekannten Offenbarungszuständen der Stifter besteht indessen ein wesentlicher Unterschied: im Islam handelt es sich um das spontane völlig unvorhergesehene, gewaltsame Ueberwältigtwerden des Propheten durch die Offenbarung Allahs, des leidenschaftlichen Willens- und Willkürgottes; im Buddhismus dagegen erfolgt ein allmähliches, ganz bewusst nach den Methoden der Yogapraxis gelenktes Aufsteigen des Geistes zur Apathie (*upekkha*), in der dann das rätselhafte « Aufgehen des Wahrheitsauges », die impersonale Erkenntnis, und damit der Einbruch eines ruhenden numinosen Seins erfolgt.

d) Nur andeuteungsweise sei noch darauf hingewiesen, dass auch die hellenistischen Mysterienreligionen besondere Offenbarung durch die jeweiligen Kultgottheiten kennen. Was hier offenbart wird, ist der Ausweg aus der Situation des Todesverhängnisses und die Möglichkeit, durch Tod zum ewigen Leben vorzudringen. Um das nur mit einem Beispiel zu belegen, so heisst es etwa in solch einer Offenbarung:

« Seid gestrost, Mysten, vom Tode gerettet ist der Gott, auch euch wird Rettung aus dem Tode nun zuteil ».

« Wahrlich, ein schönes Geheimnis verkünden die seligen Götter, Sterblichen nicht ist ein Fluch, sondern ein Segen der Tod. »

## 4. Offenbarung in der Mystik.

Wir finden in der Religionsgeschichte Mystik auf dem Boden mancher Volksreligion und auf dem Boden ausgesprochener Offenbarungsreligionen. Als Beispiel für die erste Ursprungsform der Mystik wären etwa der Taoismus Laotzes zu nennen oder die indischen Upanishaden. Auch der Buddhismus, der wenigstens in seiner Hinayanaform Mystik ist, gehört hierher. Im erkennenden Erleben oder im erlebenden Erkennen ereignet sich auch hier 'Offenbarung', aber sie vollzieht sich — wie wir sogleich noch genauer sehen werden — nur in der Tiefe des Subjekts, nicht von aussen her. Eine besondere Problematik zeigt sich dagegen dort, wo Mystik auf dem Boden einer nichtmystischen Offenbarungsreligion auftritt, also z.B. im Christentum und im Islam. Die Problematik liegt darin, dass hier objektive Offenbarung, zumeist durch objektive Tatsachen begründet und bezeugt, vorliegt, dass aber die Mystik sich auf ihre eigene innerliche und persönlich-subjektive Offenbarung gründet. Es ergibt sich daher die Notwendigkeit, dass wo Mystik mit einer Religion zusammentrifft, die eine Offenbarung der Gottheit in Raum und Zeit kennt und lehrt, diese Offenbarungstatsachen von der Mystik umgedeutet werden zu blossen Symbolen überzeitlicher Wahrheiten und psychologischer Vorgänge. Die Mystik verlegt also — gertreu ihrer Offenbarungsweise — objektive Offenbarung in die Tiefe der Seele:

« Was immer am Kreuz Christi, im Grab, in der Auferstehung am dritten Tage, beim Sitzen zur Rechten des Vaters sich abspielte, spielte sich so ab, dass durch diese Dinge nicht nur in mystischen Worten, sondern auch in dramatischen Handlungen das christliche Leben bildlich dargestellt wurde, das sich hier vollzieht. » (Augustinus, *Enchiridion* p. 67 ed. Krabinger).

Ein Wort Seuses, das Christus in den Mund gelegt wird, drückt noch deutlicher die Tendenz der Mystik aus, die objektiven Offenbarungstatsachen zu durchdringen, um zum zeitlos Göttlichen zu gelangen:

« Du sollst den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, willst du wahrlich kommen zu meiner blossen Gottheit. » (*Leben* c. 13, Bihlmeyer S. 34).

Diese Neigung der Mystik die Offenbarung zu psychologisieren, führt notwendig dazu, dass die Mystiker sich auf ihre private Offenbarung, die sie für sich empfangen haben, berufen und zurückziehen. So hören wir allenthalben in der Welt der Mystik von persönlichen Gesprächen und « Stimmen », die der Mystiker vernommen haben will, von denen er aber nicht gerne zu anderen spricht. Es zeigt sich hier also, dass diese persönliche Offenbarung nicht zu öffentlicher Verkündigung drängt sondern im Gegenteil als eigenster Besitz angesehen wird. Plotinus schreibt von solchen mystischen Offenbarungen (*Enneaden* V, 9, 9):

« Oftmals, wenn ich aus dem Leibe zu mir selber erwache und aus der Anderheit in mich selber trete, schaue ich eine gar wunderbare Schönheit. Ich glaube dann am stärksten der grösseren Bestimmung anzugehören, und bin mit dem Göttlichen ein Ding geworden, und da ich darein gegründet bin, gelange ich zu jener Gewalt und erhebe mich über alles Erkennbare... wer es geschaut hat, weiss, was ich sage: dass die Seele dann ein anderes Leben empfängt... Dies meint offenbar das Gebot der Mysterien, den Ungeweihten nichts mitzuteilen. Denn da Jenes nicht sagbar ist, verbot das Göttliche, es denen zu künden, denen nicht gewährt ist, selbst es zu schauen. »

Theresa von Jesu spricht in folgender Weise von ihren Offenbarungen:

« Es sind ganz deutlich gebildete Worte, die man zwar nicht mit den Ohren des Leibes hört, aber doch viel klarer vernimmt, als wenn man sie auf diese Weise hörte; ja, wie sehr man sich auch dagegen sträubte, man würde sie doch vernehmen... Wenn aber Gott zur Seele spricht, kann man es durch nichts verhindern, seine Worte zu vernehmen und zu verstehen ». (Leben, c. 25).

Das Kernstück der deutschen Mystik ist ohne Frage die 'Gottesgeburt im Menschen', die das entscheidende Offenbarungsgeschehen ist, von dem z.B. Meister Eckehart folgendes sagt:

« In der Gottesgeburt, da entspringt die Gnade (in der Seele): da wird die Gnade eingegossen. Sie ist das Leben der Seele; ihr Ziel ist: eins zu sein mit Gott, in ihm zu leben und zu wirken.... Der Vater gebiert seinen Sohn in der ewigen Erkenntnis, und so gebiert er ihn auch in der Seele wie in seiner Natur, und

gebiert ihn der Seele zu eigen.... Niemand kann den Vater erkennen als sein eingeborener Sohn. Soll also der Mensch Gott erkennen, darin seine ewige Weisheit besteht, so muss er mit Christus des Vaters einiger Sohn sein.... Sollt ihr eins sein mit Christus, so müsst ihr ein einiger Ausfluss sein mit seinem Worte.»

### III. - Typologie der 'Offenbarung'.

Nachdem wir ausführlich den historischen Befund hinsichtlich des Auftretens der Offenbarungsidee mitgeteilt haben, versuchen wir nun in systematischer Weise die verschiedenen Typen möglicher Offenbarung darzustellen.

Wir wollen zwei Gruppen von Religionen hinsichtlich der Art der in ihnen auftretenden Offenbarungsidee unterscheiden: Religionen des Offenbarseins und Religionen des Offenbarwerdens. Mit diesen Bezeichnungen sollen folgende Sachverhalte angedeutet werden:

a) Zunächst besagen die Begriffe 'Offenbarsein' und 'Offenbarwerden', dass in beiden Gruppen von Religionen 'Offenbarung' vorliegt, dass also kein grundsätzlicher Unterschied zwischen ihnen besteht, wenigstens in formaler Hinsicht.

b) Andererseits aber soll mit dieser Unterscheidung gesagt werden, dass im ersten Falle die Gottheit zwar durchaus nicht in jeder religionsgeschichtlich möglichen Beziehung aber doch in der in diesen Religionen allein in Betracht kommenden Beziehung 'offenbar' ist. Erinnern wir uns an die oben angegebenen vier Verborgenheiten, so handelt es sich hier ausschliesslich um die Verborgenheiten des Seins und Wirkens, die aber eben im Lebensorganismus dieser Religionen schon nicht mehr verborgen, sondern an bestimmten bekannten Phänomenen 'offenbar' sind. Im zweiten Falle dagegen handelt es sich in der Religion selbst darum, dass gewisse Verborgenheiten der Gottheit offenbar werden. Dieses Offenbarwerden bildet selbst einen entscheidenden Grundzug der hier in Betracht kommenden Religionen.

A. *Offenbarung in den Religionen des Offenbarseins: Seins- und Funktionserweis der Gottheit.*

In den Naturreligionen wie auch in denjenigen Volksreligionen,

in denen wir keine Offenbarung als speziellen Akt der Gottheit vorfinden, bedeutet, wenn wir den Begriff der 'Offenbarung' überhaupt anwenden, Offenbarung den in jeder Religion voraussetzenden Tatbestand, dass an manchen Stellen dieser zeiträumlichen Wirklichkeit ein Numinoses durchscheint und divinierbar ist. In Gegenständen und Vorgängen der Natur ist göttliches Sein und Wirken vernehmbar, Offenbarung ist das insofern als auch hier ein dem natürlichen Sinn an sich Verborgenes weil einer anderen Seinsebene Angehöriges in Zeit und Raum fühlbar ist.

'Offenbarung' als Vorgang ist für diese erste Gruppe von Religionen nur ein anderes Wort für religiöse Divination d.h. für ein Kontakterlebnis des natürlichen Menschen mit einer heiligen Ueberwelt auf verschiedenen Gebieten der irdischen Wirklichkeit.

'Offenbarung' als Inhalt bedeutet hier Erschliessung des verborgenen Seins und Wirkens der Gottheit. Auf den Menschen ist diese 'Offenbarung' (im Sinne der Divination) nur insofern bezogen als der Mensch sich Hilfe und Schutz in allen weltlichen Nöten und Sorgen von dem Kontakt mit der Gottheit verspricht.

*B. Offenbarung in den Religionen des Offenbarwerdens: Wirklichkeits- und Willensoffenbarung der Gottheit.*

In den hier gemeinten Religionen handelt es sich allenthalben um ein besonderes Ereigniswerden der Offenbarung, wobei nun 'Offenbarung' ihren eigentlichen Sinn erhält; denn dieser Begriff bezeichnet nun besondere Ereignisse und Akte, die ausdrücklich von der Gottheit selbst (und nicht vom Menschen und seiner Erlebnisfähigkeit) ausgehen und dem Menschen, auf den sie bezogen sind, Willen und Wirklichkeit der Gottheit bzw. des Göttlichen 'offenbaren'. Voraussetzung in diesen im besondere Sinne als 'Offenbarungsreligionen' anzusprechenden Religionen ist daher ein Fragen und Verlangen des Menschen nicht nur nach Hilfe und Schutz, sondern primär nach einer gottgewollten Ordnung des eigenen Lebens und nach Schau der Gottheit. Dieses Offenbarung begründende Verlangen auf der Seite des Menschen begegnet uns in verschiedenen Formen: in bestimmten Volksreligionen (iranische und israelitische Religion) geht es um Ordnung des Lebens von der voluntaristischen Seite her, in den Universalreligionen handelt es sich um die « Heilung » eines noch tiefer liegenden existenziellen Unheils, dem

man nicht mehr mit Willensanstrengungen beikommen kann, das vielmehr nur durch ein Heilswirken der Gottheit überwunden werden kann. In der Mystik um Schau der Gottheit.

Von hier aus zeigen sich uns drei verschiedene Typen eigentlicher Offenbarung in der Religionsgeschichte:

a) Offenbarung des fordernden Willens der Gottheit im Mazdaismus, in der israelitischen Religion und im Islam.

b) Offenbarung des schenkenden Willens der Gottheit im Christentum aber auch in manchen Formen des Hinduismus sowie im Mahayana-Buddhismus und in den hellenistischen Mysterienreligionen.

c) Offenbarung der ruhenden Heilswirklichkeit im Akt der Erleuchtung oder der Erkenntnis. Hierher gehört der Hinayana-Buddhismus mit seiner impersonalen Heilswirklichkeit des Nirvana. Das Wunder der unio mystica dürfte ebenfalls in diesen Zusammenhang zu rechnen sein. Dass die Gottheit in Visionen sich dem mystischen Blick in Glanz und Herrlichkeit zeigt und der Mensch eins wird mit der heiligen Wirklichkeit, ist als Offenbarung anzusehen. Hier ist Offenbarung als zeiträumliche Erscheinung der Gottheit zu bezeichnen.

Sehen wir uns — wie oben — auch hier Vorgang und Inhalt der Offenbarung näher an, so ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede:

Der Vorgang der Offenbarung ereignet sich in der hier zusammengefassten Gruppe von Religionen in dreifacher Weise:

a) Einerseits als Wortoffenbarung. Wir haben an anderer Stelle über die Phänomenologie des heiligen Wortes gehandelt (s. mein Buch *Das heilige Wort*, Bonn 1937), sodass hier der Hinweis genügt, dass in den meisten Religionen, die eine Offenbarung kennen, diese in wortmässiger Gestalt den Menschen bzw. dem prophetischen oder mystischen Empfänger zuteil wird. Im Bereich der israelitischen Religion zur Zeit des Prophetismus gewann bekanntlich das offenbarende Wort der Gottheit geradezu eine gewisse Selbständigkeit. Der Prophet empfing es und gab es weiter als heilige und geheimnisvolle Grösse an das Volk. Und auch im NT ist das Wort mehr als eine sinnhaltige Lautgrösse, es ist als 'Verkündigung' (kerygma) erfüllt von der Vollmacht Christi. Es zeigt sich also, dass solche Wortoffenbarung entsprech-

end dem gleich zu erörternden Inhalt verschiedenen Charakters sein kann: es kann fordernden und befehlenden Charakter haben, aber es kann auch offenbarende Deutung irdischer Vorgänge (z. B. geschichtlicher Ereignisse) oder endlich lebendige Vermittlung göttlicher Kraft und Wirklichkeit sein.

b) Neben der Wortoffenbarung steht die Offenbarung durch Erlebnis und Erkenntnis. Besonders in mystisch gerichteten Religionen begegnet uns diese Form der Offenbarung. Man kann die gesamte Welt der Mystik, die in sich bekanntlich sehr differenziert ist, in zwei grosse Grundformen teilen: in die Mystik des erlebenden Erkennens und die Mystik des erkennenden Erlebens, womit die verschiedene Betonung bald des Erkennens bald des Erlebens in der Weise angedeutet wird, dass zugleich sichtbar wird, dass das Erkennen kein rationales Erkennen ist und dass das Erleben der Erkenntnis nicht ermangelt. In jedem Falle handelt es sich um einen Einbruch göttlicher Wirklichkeit in die Welt des religiösen Subjekts, also um Offenbarung als Selbstmitteilung der Gottheit.

c) Eine besondere Form der Offenbarung liegt endlich im Wirklichwerden der Gottheit auf Erden, vor, in der Inkarnation, von der in manchen Religionen die Rede ist. Eine Sonderstellung nimmt hier ohne Frage das Christentum ein, denn in ihm hängt in einzigartiger Weise die Offenbarung an der menschlichen Persönlichkeit Jesu.

Fragen wir endlich nach den typischen Inhalten solcher Offenbarung im eigentlichen Sinne, so ergeben sich, wie oben bereits angedeutet wurde, folgende Grundformen:

a) Auf der einen Seite finden wir überall das wegweisende, menschliche und göttliche Beziehungen ordnende Gebot als Inhalt der Offenbarung. Geoffenbart werden im Gebot und Gesetz Willensinhalte der Gottheit, die als Forderungen dem menschlichen Willen gelten. Hilfe bietet diese Offenbarung nur indem sie zeigt, was gut und böse ist, nicht aber indem sie selbst das dem Gesetz gemässe Handeln unterstützt. Der richtende Willensgott steht hier im Mittelpunkte der Religion.

b) In den ausgesprochenen 'Erlösungsreligionen', in denen das Offenbarwerden neuer Lebensmöglichkeit im Mittelpunkt steht, enthält die Offenbarung inhaltlich ausser den auch vorhan-

denen Forderungen entscheidend eine göttliche Stiftung bzw. die (mehr impersonale) Vermittlung göttlicher Wirklichkeit selbst. Das Christentum ist im besonderen eine Religion schenkender Gottesliebe. Hier wird die göttliche Forderung von Gott selbst durch Verleihung des Glaubens im Herzen der Menschen erfüllt. Die Gottheit stiftet Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Die Offenbarung enthält, kurz gesagt, hier und auch in allen anderen Erlösungsreligionen ein Heilsangebot an die im religiösen Unheil befindliche Menschheit. Dem Gebot tritt das Angebot zur Seite.

### C. Die Offenbarmachung der 'Offenbarung'.

Es muss nun noch die weitere Frage erörtert werden, wie nämlich die 'Offenbarung', die ausnahmslos von Einzelnen, wie wir sahen, auf verschiedene Weise und mit verschiedenem Inhalt empfangen wurde, weiterhin offenbar gemacht wird. Wir sahen, dass in der Mystik die Offenbarung individuellen und persönlichen Charakter trägt und verstehen daher, dass hier ein innerer Zwang, die eigene Offenbarung anderen mitzuteilen, nicht besteht. Die Mystiker schweigen im allgemeinen von ihren höchsten Erlebnissen. Andererseits muss auch die 'Offenbarung' im uneigentlichen Sinne d. h. nur als Divination verstanden, wie wir sie in den Naturreligionen und auch in vielen Kulturreligionen vorfanden, hier ausgeschlossen werden; denn einerseits fehlt ja auch hier der Einzelne, der diese Offenbarung primär empfing, und andererseits ist der Zugang zu dieser 'allgemeinen Offenbarung' nur an religiöse Erlebniszfähigkeit überhaupt gebunden.

Wir beobachten also eine wachsende Einschränkung hinsichtlich der Offenbarungsempfänger und auch, wie sich zeigen wird, hinsichtlich der Offenbarungsmittel:

In der Naturreligion und in den Kulturreligionen mit Naturdivination haben wir keinen Offenbarungsempfänger, denn hier gibt es auch kein Offenbarwerden, sondern nur ein Offenbar sein des Göttlichen innerhalb der bestehenden völkisch-religiösen Ordnung. Die Mittel, durch die und an denen Göttliches sichtbar und divinierbar wird, sind daher hier unbegrenzt: «alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis» und «am farb'gen Abglanz haben wir das Leben».

In den Offenbarungsreligionen dagegen findet sich zunächst

überall ein Empfänger, ein berufener Einzelner: der Prophet, der religiöse Meister. Hier geht es um das gewonnene Heil, das daher auch den anderen Mitmenschen zu 'verkündigen' alsbald Anliegen des ersten Offenbarungsempfängers wird. Der Vorgang und der Inhalt der Offenbarung sind letzten Endes geheimnisvolle Dinge, tief rätselhaft und irrational für den ersten Empfänger. Davon zeugen die religiösen Texte mit unmissverständlicher Deutlichkeit, wenn man z. B. bedenkt, dass die Heilsoffenbarung in den drei Weltreligionen in der 'heiligen Nacht' erfolgte, die jede dieser Religionen kennt: im Buddhismus in der Nacht der Erleuchtung am Fluss Neranjara, im Christentum in der heiligen Nacht von Bethlehem, im Islam in der 'Nacht der Macht', in der der Koran herabgesandt wurde.

Soll nun aber die Offenbarung weitergegeben werden, dann tritt hier alsbald der umgekehrte Prozess ein, dass nämlich wieder eine Verbreiterung notwendig wird und damit eine Vergrößerung und Verdinglichung, ja, auch eine Veräusserlichung der Offenbarung nach Inhalt und Vorgang. Sekundäre Verkünder treten auf: Prediger, Apostel, Religionsbeamte usw. Sie suchen möglichst allen die 'Offenbarung' offenbar zu machen. Um das zu können, müssen die bei dem ersten Empfänger ganz auf das Geistige beschränkten Mittel wieder vermehrt werden um Mittel, die der Masse verständlich sind. Was aber nun verstanden wird und vielfach auch, was verständlich gemacht wird von den sekundären Verkündern, ist nicht mehr jene dynamisch geheimnisvolle 'Offenbarung', sondern ein in Zeit und Raum d. h. in Vorstellungen, Vorgänge und Dinge umgesetztes d. h. vergegenständlichtes Erlebnis. Hier empfindet man das Auftauchen des in jeder Offenbarungs-Religion aktuellen Problems der religiösen Verkündigung und der pneumatischen Deutung der starren überlieferten Hüllen der einstmals lebendig erlebten Offenbarung.

Auch hinsichtlich des Inhalts lässt sich diese Einschränkung und dann die abermalige Entschränkung beobachten: in der Naturreligion wird offenbart ganz allgemeines Sein und Wirken der Gottheit, in der Offenbarungsreligion aber findet sich eine Vereinseitigung der Offenbarung: sie ist auf das Unheil bezogen und dient nur dem Heil: Willensoffenbarung der Gottheit (*revelatio specialis*) und sie betrifft nur den Einzelnen. Die hier

notwendige 'Berufung' begrenzt wesensmässig die weitere Offenbarungsmöglichkeit an alle. Wird die universal verstandene Offenbarung also dennoch 'verbreitet', so kann das nur geschehen indem einerseits das religiöse Wesen der Offenbarung und damit notwendig um der Hörer willen auch die Offenbarungsmittel vergrößert und verdinglicht werden. Es bricht die Vorhofreligion ein auch in die Bezirke der Hoch- und Offenbarungsreligion. Kultmechanik, Magie und Naturfrömmigkeit tauchen immer wieder auf.

Kommen wir auf die Verborgeneheiten der Gottheit zurück, so hat sich gezeigt, dass der Verborgeneheit des Seins und Wirkens 'Offenbarung' als Divination entspricht, indem sie jene aufhebt. Der Verborgeneheit des Willens entspricht in den 'Religionen des Offenbarwerdens' die Offenbarung als Wirklichkeits- und Willensoffenbarung. Der Verborgeneheit des Wesens der Gottheit aber entspricht keine Offenbarung; denn dies Geheimnis der Gottheit wird nirgend von ihr selbst enthüllt.

*Bonn.*

GUSTAV MENSCHING

## INTERDETTI ASSIRI

Recentemente due tavole neoassire, in caratteri cuneiformi, con un emerologio e un menologio, che erano state pubblicate in autografia già da E. Ebeling nei *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*<sup>1</sup> e alle quali S. Langdon aveva attinto abbondantemente per i suoi studi sui calendari dei Babilonesi e Assiri<sup>2</sup>, sono state traslitterate, tradotte in francese e corredate con un'introduzione e abbondanti note di carattere prevalentemente filologico da R. Labat in un suo libro dal titolo *Hémérologies et ménologies d'Assur*<sup>3</sup>, che forma il primo tomo di una raccolta di ricerche e studi di argomento assiriologico, alla quale il direttore Ch. Fossey ha dato il titolo *Études d'Assyriologie*.

Questa buona pubblicazione del Labat ci offre il destro di esaminare da vicino gli interdetti<sup>4</sup> che vi ricorrono, addotti per i singoli giorni dei mesi, in grande numero, anzi in numero sì grande come non si riscontra in nessun altro testo babilonese o assiro, cosicchè può ben dirsi che questi testi sono il contributo più ampio e importante all'investigazione del carattere degli interdetti religiosi e non religiosi presso gli Assiri dell'ultimo periodo, e non soltanto degli Assiri dell'ultimo periodo, dell'epoca neoassira, ma anche dei Babilonesi, poichè i testi che sottoporremo al nostro esame, vanno ricondotti a scritture babilonesi, delle quali rappre-

<sup>1</sup> II B., I. Heft, Leipzig 1920.

<sup>2</sup> Paris 1939.

<sup>3</sup> S. Langdon, *Babylonian menologies and the Semitic calendars*, The Schweich Lectures of the British Academy, 1933, London 1934.

<sup>4</sup> Sugli interdetti babilonesi e assiri si v. Furlani, *La religione babilonese e assira*, II, Bologna 1929, 185-186 e la letteratura ivi citata e in primo luogo B. Landsberger, *Der kulturelle Kalender der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1915, 119 e seguenti. Molte osservazioni fa anche il Langdon nel libro succitato, così pure il Labat in *Hémérologies*.

sentano copie più o meno fedeli<sup>1</sup>. Non è da meravigliarsi che anche per questo ramo della letteratura religiosa gli Assiri abbiano attinto ai prodotti letterari del genio babilonese.

La pubblicazione del Labat comprende nel fondo principalmente due tavole, scritte nell'epoca assira, KAR 178 e KAR 177, due tavole che per quanto riguarda il contenuto formano quasi un solo testo, poichè l'argomento trattatovi è in tutte e due quasi lo stesso, cosicchè si può parlare di un testo solo o di un solo argomento che nelle due tavole assume forma un poco diversa, ma che si rischiarica vicendevolmente nelle due sue forme. Si può chiamarlo un calendario nel senso più vasto del termine, con i suoi nessi e connessi, assieme ai testi che lo fiancheggiano e spiegano meglio. Il primo testo è per la maggior parte un emerologio e il secondo è invece un menologio: il primo prende per base i giorni dei singoli mesi dell'anno, il secondo invece si fonda sui mesi. Già da queste sommarie osservazioni sul carattere dei due testi si può vedere quanto siano affini per il loro contenuto.

Il Labat ha fatto uso per la sua edizione di ancora altri testi o meglio di frammenti di altre tavole o copie o redazioni degli stessi testi, allo scopo di completare le righe mancanti nelle tavole principali, offrire al lettore eventuali varianti e darci così una edizione che possa esser detta la migliore possibile sulla base delle tavole ora a nostra disposizione. Ma queste tavole sussidiarie sono di secondaria importanza, e il testo si basa nel suo fondo sulle due tavole summenzionate, il cui contenuto ci accingiamo ora a descrivere nei suoi particolari<sup>2</sup>.

#### *Il primo testo: KAR 178.*

Questa tavola si conserva a Berlino e porta la segnatura VAT 10564. Essa è una tavola grande ed ha ben dodici colonne, delle quali ciascuna conta da settantacinque a ottantacinque righe. Lo stato di conservazione della tavola non è perfetto. Le mutilazioni non sono rare, e proprio in alcuni passi che per la nostra pre-

<sup>1</sup> Il Labat, *Hémérologies*, ha studiato molto bene nella introduzione la derivazione dei testi assiri.

<sup>2</sup> Labat, *Hémérologies*, 30-35. Il Labat, 35, fa risalire i testi al regno di Tiglatpileser I.

sente ricerca sono di grande importanza. Il Labat ha fatto ricorso per completare e correggere il testo di questa tavola all'ausilio di quattro altre tavolette, che sono KAR 176, KAR 179, LKU 52 e KAR 171.

La tavola dispone la materia secondo i tredici mesi dell'anno, cioè secondo i soliti dodici mesi del calendario neoassiro e il Nisânu intercalare che viene subito dopo il Nisânu.

Nei diversi mesi la materia non è trattata colla stessa ampiezza. È molto ricco per le sue indicazioni di vario carattere il mese di Nisânu, che è il primo mese dell'anno e quindi mese paradigmatico, poichè sulle disposizioni per questo mese si regolano, pare, i mesi rimanenti del ciclo annuale: ciò che è prescritto per il mese di Nisânu vale anche per gli altri mesi, cosicchè il testo non addurrebbe per gli altri mesi che ciò che serve d'integrazione a quanto ci indica il primo mese<sup>2</sup>. Così sostiene per lo meno l'editore, quantunque io, per dire il vero, non possa reprimere qualche dubbio sull'esattezza assoluta di questa spiegazione.

Un altro mese trattato con una certa ampiezza è il Tišritu, che apre la seconda parte del ciclo annuale e che in tempi passati rappresentava il principio dell'anno<sup>1</sup>. È logico quindi che anche questo mese sia trattato ampiamente.

Le indicazioni per gli altri mesi sono invece scarse, per qualche mese addirittura scheletriche.

Ogni mese è diviso nei suoi giorni, ed è per ciò che testi come questi sono chiamati emerologi, appunto perchè indicano molti caratteri e qualità di ogni singolo giorno dell'anno.

Le indicazioni, tutte molto stringate e laconiche, per ogni singolo giorno sono di carattere molto vario. Citiamo le indicazioni per il 1° di Nisânu, secondo i gruppi di materie trattate:

- 1) giorno consacrato a Enlil;
- 2) giorno cattivo, *ûmu limnu*;
- 3) gemiti per il malato;
- 4) tre interdetti, che anche per gli altri giorni nei quali vi-

<sup>1</sup> Labat, *Hémérolgies*, 39. Sono d'avviso che questa affermazione non vada presa troppo alla lettera. Mi pare che in questa materia non si debba procedere con soverchia rigidità. Sarebbe assurdo, per esempio, supporre che gli antichi Mesopotamici si siano rigidamente attenuti sempre a questi interdetti.

<sup>2</sup> Labat, *Hémérolgies*, 27.

gono ricorrono sempre insieme e formano un gruppo a sè; essi riguardano l'attività del medico, dell'indovino e di un uomo qualsiasi in quanto voglia metter in atto qualche suo proposito;

- 5) ciò che farà il re e signore;
- 6) giorno favorevole, *mâgir*;
- 7) due interdetti concernenti il pesce e il porro;
- 8) comando di purificare i vestiti;
- 9) comando di offrire il pasto a Bêl e Ninlil, e a Šamaš e Nusku, ed accettazione graziosa da parte di queste divinità;
- 10) previsioni sulla sorte dell'uomo.

Il contenuto del testo sotto il 1° di Nisânu è tipico, si può dire, per il contenuto delle indicazioni relative agli altri giorni dell'anno. Come abbiamo osservato però, per la stragrande maggioranza degli altri giorni le indicazioni sono molto più scarse. Per i giorni del mese di Nisânu intercalare, a titolo d'esempio, il testo si limita a dire se il giorno è favorevole o non favorevole, se l'uomo avrà un dio protettore, oppure se vedrà realizzati i suoi desideri, ed è molto parco nelle altre indicazioni e segnatamente nell'adduzione di interdetti o divieti.

Qua e là qualche scriba ha immesso nelle materie argomenti del tutto estranei al carattere dell'emerologio, per esempio scongiuri e incantesimi. Al 18 di Simânu si legge uno scongiuro contro l'inimicizia; un incantesimo molto lungo si trova addotto al 19 del mese di Abu; un altro, parimente lungo, si trova inserito nel 25 dello stesso mese. Troviamo ancora qualche indicazione di carattere magico, per esempio si prescrive all'uomo per certe giornate di metter in libertà gli uccelli presi, allo scopo, senza dubbio di liberare sè stesso magicamente dai mali o dalle disgrazie che lo opprimono.

Come si vede da quanto abbiamo esposto, il contenuto della tavola è unitario. Soltanto nelle indicazioni varie per ogni singolo giorno è facile scorgere i diversi elementi e le differenti fonti dalle quali è stato compilato e formato questo emerologio. Ma l'esame di quest'argomento ci condurrebbe troppo lontano, e d'altronde il Labat ne ha già trattato ottimamente.

## Il secondo testo: KAR 177.

Questo secondo testo, un menologio, si compone, come si vede subito di primo acchito, di parti diverse.

La prima parte va fino alla fine della terza colonna. In essa si elencano quarantotto operazioni e per ciascuna di queste operazioni si indicano tutti i mesi che sono favorevoli per metterle in atto. Cito alcune di queste azioni: gettare le fondamenta di un palazzo; ritornare nella propria casa; fare un regalo al dio; consegnare frumento; prender moglie. Il testo ci dice, per esempio, che per prender moglie sette mesi dell'anno sono favorevoli. E così esso fa per tutte le quarantotto operazioni. Vi sono soltanto poche righe in questo testo che vi siano penetrate da qualche altra tavola: l'operazione quarantatré, l'uscire dalla porta, riveste la forma dell'interdetto e si stacca quindi da tutte le altre<sup>1</sup>. I tre primi brani del testo indicano i mesi favorevoli, ma sono mutili nell'indicazione delle tre operazioni che non conosciamo.

La seconda parte comprende il *recto* della quarta colonna. Per ogni mese dell'anno essa indica i giorni favorevoli, senza dire per quali operazioni o azioni precisamente essi siano favorevoli. Verso la fine leggiamo la sottoscrizione, dalla quale emerge che il testo di questa parte è stato copiato da sette tavole babilonesi per il re Nazimaruttaš di Babele, della dinastia cassita<sup>2</sup>.

La terza parte si legge nel rovescio della quarta colonna, fino alla r. 39. Anche questa parte dà per ogni mese dell'anno i giorni e qualche volta anche le mezze giornate favorevoli. Nella sottoscrizione si legge che questa parte proviene da una tavola di Aššur, è dunque una copia fatta da un testo assiro, il quale però in ultima analisi risaliva esso pure alla Babilonia.

La quarta parte va dalla r. 40 del rovescio della quarta colonna

<sup>1</sup> Il testo dice così: 'nel giorno 29 egli non esca dalla porta, per dodici mesi non è favorevole'. Per esser un interdetto di forma perfetta avrebbe dovuto indicarci la conseguenza della trasgressione. L'indicazione che durante dodici mesi il giorno 29 è sfavorevole fa rientrare questa riga nel genere letterario del menologio. D'altronde si v. per questo interdetto e per testi affini, anche mantici, il Labat nel libro citato, 158, n. 22. Per interdetti affini si v. più avanti alle pp. 73 e seguenti.

<sup>2</sup> Si conoscono due Nazimaruttaš. Il primo regnò secondo il Weidner in Meissner, BuA, II, 447, dal 1540 al 1522 e il secondo dal 1319 al 1294.

alla r. 47 del rovescio della seconda colonna ed è stata copiata su di una tavola di Aššur. Essa contiene una raccolta di interdetti, e niente altro che interdetti, per i giorni 3, 6, 8, 12, 13, 15 e 16 di Nisānu, e per i giorni 1 fino 8 di Tišritu.

Viene infine la quinta parte, che va dalla r. 48 del rovescio della seconda colonna fino alla fine ossia alla r. 45 del rovescio della prima colonna, nella quale si legge che si tratta di una copia da una tavola di Akkad, dunque babilonese. Le due ultime parti sono in parte identiche.

Nelle pagine che seguono indicherò le prime tre parti del menologio e tutto l'emerologio colla lettera E, mentre Ea sarà la quarta parte del menologio e Eb la quinta.

#### *Gli interdetti.*

Gli interdetti o divieti si trovano tanto nell'emerologio quanto nel menologio. Le parti quarta e quinta di quest'ultimo constano soltanto di interdetti per il Nisānu e il Tišritu, sono due trattati, per così dire, sugli interdetti assiri e accadi per i giorni di questi due mesi. Nella maggior parte delle righe Ea e Eb combinano perfettamente, sono dunque lo stesso testo in due copie o redazioni diverse, risalenti in ultima analisi allo stesso testo babilonese. Quasi sempre ogni due righe di Ea e Eb trattano di un interdetto. Nella prima riga si dà il contenuto del divieto, per esempio: 'egli non mangerà datteri' oppure 'egli non prenderà moglie'. Nella seconda per contro si indica la conseguenza dell'infrazione del divieto. Per esempio: 'egli non mangerà carne arrosto: egli si coprirebbe di lebbra', Eb, r. 1, 7-8. Ciò che vuol dire che chi mangia ai 2 di Tišritu carne arrostita avrà la lebbra. Il nostro testo non indica mai che l'infrazione agli interdetti costituisce peccato, ma questo è ovvio, poichè il peccato è secondo i Mesopotamici antichi una infrazione ai comandi, rispettivamente alle proibizioni, agli interdetti degli dèi<sup>1</sup>. Nella seconda riga dunque o nella seconda parte dell'interdetto, poichè, come abbiamo detto, non tutti i divieti constano di due righe, si indica la pena o punizione che inesorabilmente colpirà il trasgressore dell'interdetto. L'interdetto potrebbe esser espresso anche in forma leg-

<sup>1</sup> Per questo concetto del peccato v. Furlani, *Religione*, II, 319 e seguenti.

germente diversa: se uno ai 2 di Tišrītu mangia carne arrostita, avrà la lebbra, cioè in forma di pronostico, di sentenza mantica, ma, così formulato, non manifesterebbe chiaramente il suo carattere di proibizione o interdetto da parte di una e l'altra delle divinità. Sta di fatto che alcuni degli interdetti portati dal nostro testo ricorrono in trattati babilonesi o assiri di mantica in forma di pronostico su ciò che succederà. Vi è dunque uno stretto rapporto tra la sentenza mantica e l'interdetto. Non sempre, per dirla con altre parole, si può tirare una netta linea di demarcazione e separazione tra un interdetto e un pronostico mantico. La sentenza mantica, quando predice alcunchè di male e funesto, è un ammonimento all'uomo, e questo cercherà, se possibile, di non fare o di evitare ciò che la sentenza indica nella protasi principiante con 'se'. Il passaggio poi da questo pronostico cattivo al divieto è facile e logico: se qualche cosa di cattivo succederà dopo che si sia verificato qualche fatto — e sappiamo che vi è sempre un rapporto intimo e necessario tra quanto indica la protasi e quanto predice l'apodosi delle predizioni, quantunque non si tratti veramente di un rapporto causale —, ebbene allora si cercherà di evitare che succeda il male predetto proibendo a sé stessi e agli altri di metter in atto ciò che è indicato nella protasi. L'ammonimento diventa insomma un divieto, un interdetto. Le predizioni mantiche stavano, si può dire, al centro della vita spirituale degli antichi Mesopotamici. Esse sono vere sentenze, e hanno quindi alquanti nessi colle leggi — ed infatti sono leggi della divinità —, e stanno inoltre in rapporto colla morale e colle norme etiche. Non dobbiamo quindi stupirci se la linea di demarcazione tra predizione e interdetto non sia tracciabile con sicurezza<sup>1</sup>.

La stessa forma che hanno gli interdetti nel menologio essi rivestono anche nell'emerologio. Anche qui troviamo quasi sempre l'indicazione della punizione.

Qualche interdetto è espresso in forma positiva. Per il 7 di Tišrītu, Ea, r. II, 37-39, s'ingiunge all'uomo di stare a casa, silenzioso e taciturno, mentre gli altri divieti, affini a questo, proibiscono di uscire di casa.

<sup>1</sup> Il Labat cita in *Hémérologies*, nelle note, spesso testi mantici affini e qualche volta addirittura identici agli interdetti portati dal nostro testo.

Nell'emerologio emergono due gruppi di interdetti: i tre, ricorrenti sempre insieme, che hanno riguardo all'attività del medico, dell'indovino e di colui che vuol fare qualcosa, e un altro gruppo che si trova elencato per il giorno 7 di Tišritu, giorno pessimo, il peggior giorno dell'anno e perciò pieno zeppo di divieti di tutte le specie<sup>1</sup>.

Questo gruppo si trova in E, r. IV, 32-66. La forma dei singoli interdetti, che comprendono due o tre righe, è la seguente: in primo luogo viene il divieto, poi si indica la conseguenza della sua trasgressione, ed infine si fa il nome del dio che ha emanato questo interdetto.

I quindici dèi dei quindici interdetti sono i seguenti: 1) Nimurta; 2) .....; 3) .....; 4) .....; 5) Ea; 6) .....; 7) Sumuqân; 8) Amurriqânu; 9) Ninazu; 10) Nedu; 11) Sulpae; 12) Bêl-lâ-târi; 13) Šamaš; 14) Grande Carro; 15) ..... di Nergal.

Causa la difettosità della tavola in alcuni punti ignoriamo dunque i nomi di cinque degli dèi elencati quali autori di interdetti.

Ancora in due passi ricorre la menzione delle divinità dell'interdetto. In Ea, r. II, 39 sono indicati quali autori del divieto di parlare o far rumore in casa gli dèi Nimurta e Bêlit-êkallim. In nessun altro passo si fanno i nomi delle divinità degli interdetti.

### *Ikkibu.*

Il termine accàdo usato dal testo per indicare l'interdetto o divieto è *ikkibu*. Questa parola non ha veramente il significato di 'divieto' o 'interdetto' o di 'cosa proibita' o 'interdetta', ma di 'abbominio, orrore, cosa abbagliante, che desta raccapriccio'<sup>2</sup>. *Ikkibu* è ciò che gli dèi esecrano, che quindi non vogliono assolutamente che si faccia, e che, quando messo in opera, puniscono nell'uomo che lo ha fatto. Gli interdetti sono dunque, secondo il concetto mesopotamico, le cose e gli atti esecrati e aborriti dagli dèi. Guai perciò a colui che fa tali cose, mangia

<sup>1</sup> L'8 di Tišritu era invece giorno di festa e di gioia. Per il 7 si cfr. Langdon, *Menologies*, 103-104 ed anche le pagine successive.

<sup>2</sup> Bezold, BAG, 62. Il Bezold scrive *eqqebu*. Un esame particolareggiato dei vari significati del termine si trova in A. van Selms, *De babylonische termijnen voor zonde*, Wageningen 1933, 15-22. Si v. inoltre la letteratura citata dal Labat, *Hémérologies*, 114, n. 32.

per esempio qualche cosa che gli dèi gli hanno proibito di mangiare, perchè la cosa ricorda a una certa divinità qualche brutto episodio della sua vita, o va in qualche luogo che gli dèi gli hanno proibito di avvicinare, perchè in quel certo luogo qualche dio ha subito qualche umiliazione o qualche grave perdita, e così via.

\*  
\* \*

Dal nostro testo non possiamo dedurre per quale motivo precisamente viga ogni singolo interdetto. In molti casi è proibito di fare qualcosa nelle giornate cattive, nei giorni quando i démoni hanno libero giuoco e possono quindi render vano tutto ciò che l'uomo si propone di fare. In tutti questi casi la spiegazione è semplice ed anche facilmente deducibile dalle indicazioni stesse del testo.

In moltissimi altri casi brancoliamo però del tutto nel buio. È certo che i sacerdoti assiri conoscevano i motivi di tutti gli interdetti, o per lo meno erano convinti o credevano di conoscere, poichè di molti si sarà perduto il ricordo e poi nello sforzo di cercar un motivo si sarà cercato di trovarne uno nuovo, magari del tutto diverso dall'originario. Molti vanno ricondotti a miti riguardanti gli dèi e la cosa o l'atto presi di mira dal divieto, ma noi sempre ignoriamo tali miti o tali singoli tratti di miti che spiegavano precisamente il motivo dell'interdetto<sup>1</sup>. In alcuni casi è il carattere del dio indicato dal testo che ci fa comprendere perchè proprio quel dio e non un altro abbia proibito una certa azione. Trattando nelle pagine seguenti dei divieti ho indicato i motivi quando questi mi sono sembrati probabili. Ma nella stragrande maggioranza dei casi non possiamo che constatare la nostra ignoranza della mitologia assira in rapporto agli interdetti.

Mi sono proposto di studiare soltanto i divieti portati dal nostro testo e quindi sono stato molto parco nella citazione di divieti identici o paralleli, tratti da altre fonti assire e in primo

<sup>1</sup> Alcuni miti in rapporto al calendario sacro assume il Langdon nel libro surriferito. Ma non tutto ciò che egli afferma è ben fondato. Comunque, sono degne di considerazione le sue osservazioni sui miti concernenti i mesi dell'autunno, i 'giorni della rabbia di Gula' e così avanti.

luogo dalla serie, ben nota agli studiosi, che reca il titolo *Inbu bél arhim*<sup>1</sup>. Chi avesse vaghezza d'informarsi sugli altri interdetti assiri e babilonesi potrà consultare i summentovati libri del Langdon e del Labat.

È probabile che gli Assiri distinguessero i divieti più severi dai meno severi, forse secondo la gravità della punizione che colpiva il trasgressore. Può darsi che l'interdetto per un giorno cattivo, *ûmu limnu*, fosse più severo di quello che vigeva per un giorno soltanto non favorevole, *lâ mâgir*. Dal nostro testo non emerge con chiarezza il rapporto tra queste due specie di giorni, e tanto meno esso ci porge il destro di far distinzione tra le diverse specie di interdetti. Perciò ci limitiamo ad accennare a questo problema. È logico assumere, mi pare, che gli interdetti derivati, come ho spiegato più su, da predizioni fossero meno perentori e severi di quelli imposti da qualche divinità agli uomini in conseguenza di qualche spiacevole episodio della sua vita. Non va inoltre dimenticato che il menologio indica i mesi nei quali non è consigliabile fare certe cose. In questi casi non può certamente trattarsi di interdetti nel senso più esatto e stretto del termine. Ma le indicazioni dei testi sono troppo vaghe in merito, e quindi anche per questo problema dobbiamo rimandare la discussione al futuro, quando si sarà trovato qualche altro testo atto ad illuminarci in proposito.

Ho raccolto in gruppi gli interdetti di argomento affine, onde facilitare la ricerca. Vi sono alcuni interdetti che secondo le parole colle quali sono espressi sembrano diversi, in realtà però concernono la stessa cosa o la stessa azione: varia soltanto la forma. Ciò che dinota la fonte diversa.

#### ATTI RELIGIOSI

Raggruppo sotto questo titolo una serie di atti che stanno in intimo nesso colla religione e rappresentano per la maggior parte azioni religiose.

<sup>1</sup> L'edizione più recente è quella di P. Jensen in *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*, KB, VI, 2, Berlin 1915. Si cfr. segnatamente il Landsberger in *Kalender*, 101 e seguenti.

L'indovino non si pronuci.

Il testo E si esprime così: *mâr bârûti amâtam lâ išakkan*, che letteralmente andrebbe interpretato colle parole seguenti: 'il figlio della divinazione non pronuci parola'. Ciò che vuol dire che l'indovino, il *bârû*, che era quel sacerdote cui incombeva la mansione di predire il futuro secondo le prescrizioni della scienza mantica, basata sull'osservazione di certi fatti descritti nei testi mantici, non dovrà pronunciarsi, emettere il proprio giudizio nel giorno o meglio nei giorni indicati nel nostro testo<sup>1</sup>.

I giorni nei quali è proibito all'indovino di pronunciare la sua sentenza sono i seguenti:

- 1° di Nisânu, E, d. I, 4.
- 7 di Nisânu, E, d. I, 52.
- 9 di Nisânu, E, d. I, 63.
- 14 di Nisânu, E, d. II, 4.
- 19 di Nisânu, E, d. II, 49.
- 21 di Nisânu, E, d. II, 67.
- 28 di Nisânu, E, d. III, 18.
- 29 di Nisânu, E, d. III, 40.
- 30 di Nisânu, E, d. III, 54.

Il nostro testo elenca nelle ultime sue righe i nove giorni cattivi, *âmê limnûti*, ricorrenti in ciascun mese, che sono il 1°, il 7, 9, 14, 19, 21, 28, 29, 30 — esso aggiunge ancora il 24 ma lo fa per errore —, ed osserva che questi sono appunto giorni cattivi, *âmê limnûti*. Nella riga successiva esso ci dà l'interdetto concernente il medico, interdetto del quale avremo ancora da parlare, indi scrive il nostro interdetto riguardante l'indovino, per passare nella riga successiva a quello che dice che questi giorni non sono punto adatti a dar esecuzione a qualche proposito. Questi sono quei tre interdetti che, come abbiamo già rilevato sopra, vanno sempre congiunti nel nostro testo.

In tutti i mesi dell'anno dunque l'indovino non potrà adempiere alle sue funzioni nei nove giorni suindicati. Si tratta per la maggior parte di giornate di fasi lunari o di mancanza della luna, quando questa si trova dunque in una situazione difficile e delicata

<sup>1</sup> Per il *bârû* e le sue funzioni si v. Furlani, *Religione*, II, 351-352.

per i cambiamenti che subisce oppure quando è angustata dai démoni<sup>1</sup>. In altre parole: i giorni suddetti sono giorni difficili, che dimostrano la presenza e l'attività di forze demoniache, e quindi in tali giorni nulla può riuscire. È meglio quindi non fare addirittura nulla, non cercar di tradurre in realtà ciò che ci si era proposti di fare, e per il medico sarà meglio di non cercar di far uscire i démoni dal corpo del malato<sup>2</sup>, perchè è proprio in questi giorni che sono più potenti e attivi che mai, ed anche il *bârû*, che esercita una funzione così delicata, farà bene ad astenersi dalla sua attività che per la buona riuscita richiede calma delle potenze demoniache ed avverse.

Nella serie *Inbu bêl arhim*, che contiene interdetti per il re di Assiria<sup>3</sup>, si ha riguardo alle stesse tre prescrizioni, delle quali una concerne il *bârû*. Vi si dice che nel luogo del mistero, *ašar puzri*, l'indovino, *bârû*, non pronuncerà nessuna parola.

Secondo un altro testo il divieto di pronunciare sentenze mantiche si riferisce al re.

Nei nove giorni cattivi indicati di ciascun mese l'indovino non poteva esercitare dunque in Assiria la sua professione.

L'indovino non si interroghi.

L'atto preso di mira da questo interdetto è simile a quello indicato nell'interdetto precedente. In ultima analisi il divieto cerca di impedire che l'indovino eserciti la mantica.

La frase adoperata dal testo dice: *bârûtim lâ illak*, 'egli non vada per la divinazione', cioè non vada da un indovino per farsi predire il futuro, insomma l'attività di quest'ultimo nei giorni in parola non si esplicherà.

I giorni sono i seguenti:

2 di Nisânu, E, d. I, 16-17.

4 di Nisânu, E, d. I, 33.

<sup>1</sup> Si cfr. Furlani, *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940, 266-270.

<sup>2</sup> Vedi G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris 1938, 138, 162, 164-167.

<sup>3</sup> Il re vi è detto anche 'pastore delle genti'. Si tratta però sempre del re. È probabile che il testo sia stato compilato sulla base di due testi, dei quali uno dava al re il titolo di *šarru* ossia 're' e l'altro quello di 'pastore delle genti'.

6 di Nisânu, E, d. I, 43.

10 di Nisânu, E, d. I, 68.

Secondo quanto abbiamo osservato più indietro questi divieti hanno luogo anche per gli stessi giorni degli altri mesi dell'anno. Stupisce il fatto che questi giorni non sono giorni cattivi, quantunque anche in essi sia praticamente sospesa la divinazione. Ma qui si prende di mira anzitutto colui che esce di casa per andare dal *bârû* e non il *bârû* stesso. Il divieto concerne dunque in primo luogo, direttamente, un uomo comune che abbia l'intenzione di consultare l'indovino e non l'indovino stesso.

Il giorno 2 di Nisânu è indicato quale giorno *lâ mâgiru*. Il 4 è *lâ mâgir* soltanto per una sua metà. Il 6 è *lâ mâgir*. Del 10 non si dice nulla: è comunque giorno consacrato a Bêlit-Ekur<sup>1</sup> e a Madânu<sup>2</sup>.

Soltanto per il divieto del 4 il testo osserva che nel caso uno vada dal *bârû* per la divinazione ciò non sarà favorevole, *lâ imagar*.

La parola non rivolga al proprio dio.

È fatto divieto di rivolgere la parola al proprio dio, *ilišu*, cioè al dio personale, nel giorno 15 di Nisânu e quindi nei giorni 15 di tutti gli altri mesi dell'anno. Il testo dice *pâšu lâ ippuš*, letteralmente 'egli non farà la sua bocca (al suo dio) '.

Con questa frase il testo vuol dire che non bisogna rivolgersi al proprio dio personale con qualche preghiera, nella quale gli si chieda qualche cosa. Gli antichi Mesopotamici amavano rivolgersi, quando avevano bisogno di qualche aiuto divino, in primo luogo al proprio dio personale, perchè questo era, per così dire, più alla mano degli altri dèi. Anche nel caso che uno dovesse rivolgersi a qualche altra divinità, era bene chiamar in aiuto il dio personale e chiedergli di perorare la causa del fedele presso il dio che si voleva adire.

Il testo aggiunge che però in questo giorno egli potrà bene-

<sup>1</sup> Bêlit-Ekur, parola sumera, che vuol dire Signora dell'Ekur, che era il nome del tempio di Enlil a Nippur. Era il nome o meglio un titolo della moglie di Enlil Ninlil.

<sup>2</sup> Madânu era una divinità appartenente alla cerchia di Marduk, un dio giudice, cfr. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki-Leipzig 1938, 359.

dire, *ikarrab*<sup>1</sup>, il dio Šamaš. Con ciò si vuol senza dubbio significare che il fedele potrà rivolgersi liberamente al dio del sole: questa è l'unica divinità che ai 15 di ciascun mese dell'anno l'uomo possa disturbare colle sue richieste.

Non si rileva se il giorno sia buono o cattivo, favorevole o meno. Il testo elenca però vari altri interdetti, anche di carattere religioso. È lecito, anzi consigliabile, fare un sacrificio per il dio del sole, offrirgli il pasto, *kurummatu*, in questo giorno. Da queste osservazioni concernenti il dio del sole si vede che questo era riguardato quale dio di una certa importanza<sup>2</sup>, e proprio nel giorno 15 di ciascun mese.

La parola non rivolga a Sin e a Šamaš.

Questo divieto, che combina perfettamente col precedente, tranne per la circostanza che concerne oltre che il dio del sole anche quello della luna, il testo dà per parecchi giorni del mese di Nisânu e degli altri mesi dell'anno. La frase adoperata è identica a quella del divieto già menzionato.

I giorni in cui vige sono questi:

14 di Nisânu, E, d. II, 8.

26 di Nisânu, E, d. III, 2-3.

27 di Nisânu, E, d. III, 8-9.

28 di Nisânu, E, d. III, 22-24; 29-31.

30 di Nisânu, E, d. III, 58-60.

È caratteristico che l'interdetto concerne soltanto giorni della seconda metà del mese, e specialmente gli ultimi quattro giorni di mese (tranne il 29).

Il testo osserva che ai 14 gli dèi Sin e Šamaš benedicono Anu<sup>3</sup>, quasi che questo fosse il motivo del divieto: siccome Sin e Šamaš in questo giorno sono occupati colle benedizioni che devono rivolgere al dio supremo del pantheon, è affatto inutile rivolgersi

<sup>1</sup> Questo è il significato di *karbu*, Landsberger, *Das « gute Wort »*, *Alt-orientalische Studien Meissner*, II, 294-315, pp. 302-303.

<sup>2</sup> Sull'importanza del dio del sole nell'Oriente antico v. Furlani, *La frusta di Adad*, RANL, VI, VIII, 574-586, p. 579 e altre.

<sup>3</sup> Per un testo con benedizioni di Anu da parte di altre divinità si v. Furlani, *Gli dèi dei giorni e dei mesi nell'epoca neobabilonese*, SMSR, VII (1931), pp. 6-7 dell'estratto.

a loro, tanto non potrebbero ascoltare il postulante. Nello stesso giorno vigono altri interdetti. È giorno in parte favorevole e in parte è giorno cattivo.

Per il giorno 26 il testo aggiunge che Sin e Šamaš 'decideranno la decisione per (?) i suoi giorni', *ina úmēšu*, se l'edizione è esatta. Questa frase vuol dire probabilmente che le due divinità in parola prenderanno una decisione riguardo la lunghezza della sua vita, gli destineranno, in altre parole, il giorno della morte. Inoltre il fedele deporrà sul tavolo sacrificale, *ukán*<sup>1</sup>, le vivande, *kurummatu*, per Šamaš, il quale le accetterà graziosamente.

Il divieto del 27 non concerne un uomo qualsiasi, ma soltanto il re: il testo lo dice chiaramente. Questo è l'unico caso che l'interdetto abbia riguardo al re nel testo da noi esaminato<sup>2</sup>.

Nelle prescrizioni per il giorno 28 il divieto ricorre due volte in redazioni un poco diverse. Questo dimostra che il copiatore, o meglio un copiatore, ha copiato due fonti leggermente diverse. Mentre nelle rr. 22-24 il testo corre come nell'interdetto del giorno 26 — senza però l'*ina* davanti a *úmēšu* — nelle rr. 30-31 si legge che 'Sin e Šamaš rimetteranno per quest'uomo le decisioni ad Anu'. Questo vuol dire che non saranno essi a decidere il destino di quest'uomo, ma Anu stesso, il capo del pantheon.

Qui non si tratta dunque, apparentemente, della destinazione del giorno della morte dell'uomo, ma di qualche altra decisione in suo riguardo, di qualche destinazione, comunque, concernente quell'uomo. La decisione in merito non è presa dai due dèi, come nel caso precedente, ma eccezionalmente è rimessa da loro nelle mani del dio Anu. Questo è senza dubbio un atto di omaggio da parte delle due divinità verso il capo del pantheon. Perchè ciò avvenga proprio in questo caso e quale sia il significato più profondo di questa rimessa di decisione ignoriamo del tutto. Questo giorno è detto giorno cattivo.

Il 30 è giorno cattivo. Non è da meravigliarsi quindi che esso sia pieno di divieti. Il testo fa rimettere anche in questo giorno

<sup>1</sup> *Kunnu* è il termine tecnico babilonese per designare la consacrazione degli elementi sacrificali al dio, che è il momento nel quale il sacerdote depone questi sul tavolo del sacrificio ossia del pasto per la divinità. Si v. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, MANI, VI, IV, Roma 1932, 349.

<sup>2</sup> È noto che la serie *Inbu bél aršim* riguarda invece il re.

la decisione sull'uomo da parte degli dèi Sin e Šamaš a un'altra divinità, non però ad Anu, come nel giorno 28, ma ai grandi dèi, *ilāni rabūti*. Può darsi che ciò sia favorevole al nostro uomo<sup>1</sup>.

Non giuri.

I giorni e mesi nei quali è fatto divieto di giurare sono i seguenti:

15 di Nisānu, E, d. II, 16=Ea, r. III, 5.

24 di Ulūlu, E, r. V, 68.

7 di Tišrītu, Ea, r. II, 40=Eb, r. I, 34.

Il testo per 'non giuri' dice sempre *lā itamma*<sup>2</sup>.

Per il 15 di Nisānu tanto E quanto Ea indicano la conseguenza del giuramento prestato in questo giorno: il dio lo afferrerà. Questa frase significa che il dio che egli ha invocato nel suo giuramento lo punirà in qualche modo, poichè esser afferrato o preso — il verbo è *šabātu* — vuol dire esser punito, specialmente mediante una malattia. Identica è l'indicazione per il 24 di Ulūlu e per il 7 di Tišrītu.

Non giuri per la vita del dio.

Il testo si esprime in alcuni passi in modo leggermente diverso per indicare però in ultima analisi la stessa cosa. Ricorrono le frasi *nīš ili lā itamma* o *nīš ili lā izakir*, che letteralmente vorrebbero dire 'non pronunci' o 'non ricordi la vita del dio', ma di fatto significano semplicemente che non giuri per il dio, come si esprime più semplicemente l'interdetto precedente.

Questo interdetto è elencato dal nostro testo per i giorni seguenti:

14 di Nisānu, E, d. II, 6=Ea, r. III, 6-7.

16 di Nisānu, E, d. II, 25.

Ea e E, II, d. 25 ci danno anche la conseguenza della trasgressione dell'interdetto: il dio della maledizione, *māmītu*, lo affer-

<sup>1</sup> Sembra che la decisione dei grandi dèi rivesta maggior valore di quella delle due divinità della luna e del sole o del dio del cielo Anu. Comunque, non sappiamo bene che cosa significhi questa delegazione della decisione sull'uomo da un dio a un altro o a un collegio degli dèi.

<sup>2</sup> Il Langdon, *Menologies*, 93, interpreta invece semplicemente 'parli'.

rerà. *Mámitu* significa in primo luogo la maledizione stessa, che colpisce colui che in questi giorni giura<sup>1</sup>, e poi anche il dio o meglio la dea della maledizione, che è stata personificata e data quale paredra al dio dell'inferno Nergal<sup>2</sup>.

Non confessi i suoi peccati.

Il nostro testo non accenna a questo divieto, vi fa parola però un'altra tavola, la quale dà questo interdetto per il 15 di Nisânu. L'atto in parola è indicato mediante le parole *zakar hišétišu*, che vuol dire 'menzionare i suoi peccati'<sup>3</sup>.

Non reciti lo *šigá*.

La recitazione dello *šigá*, che era una giaculatoria penitenziale, una lamentazione che il fedele indirizzava al dio per attirare la sua attenzione sui guai che lo tormentavano e sui mali che lo avevano colpito e chiedergli di farli cessare, deve essere stata una manifestazione molto comune nella vita religiosa degli Assiri<sup>4</sup>, se essa ricorre tanto spesso nel nostro testo. Se ne fa divieto abbastanza spesso, ciò che comprova che gli uomini vi ricorrevano quasi ad ogni piè sospinto. Il testo ne fa menzione ben sedici volte, ma è certo che, se avessimo la redazione integrale delle due tavole, dovremmo occuparci ora ancora più a lungo di questo interdetto.

Non si poteva recitare lo *šigá* nei giorni qui elencati:

- 6 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 7-8.
- 16 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 20-21.
- 26 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 33.
- 28 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 36.
- 6 di Ayâru, E, d. IV, 57-58.
- 16 di Ayâru, E, d. IV, 71-72.

<sup>1</sup> Sul significato di *mámitu* si cfr. Furlani, *Religione*, II, 89, 160, 293-294.

<sup>2</sup> Per la dea *Mámitu* v. Tallqvist, *Götterepitheta*, 358-359. Il Tallqvist vuol spiegare il nome quale 'piccola Mama'. La cosa mi sembra improbabile.

<sup>3</sup> Secondo un testo citato dal Langdon, *Menologies*, 92.

<sup>4</sup> Sullo *šigá* si v. Furlani, *Religione*, II, 206, 208, 272, 322; in rapporto cogli interdetti Langdon, *Menologies*, 149 e 49-50, 83, e specialmente Landsberger, *Kalender*, 116 e segg.

- 26 di Ayâru, E, d. IV, 80.  
 28 di Ayâru, E, d. V, 3.  
 6 di Tamûz, E, d. VI, 21.  
 26 di Tišrîtu, E, r. III, 11.  
 16 di Kislîmu, E, r. II, 19.  
 16 di ʾEbebêtu, E, r. II, 56.  
 26 di ʾEbebêtu, E, r. II, 67-68.  
 28 di ʾEbebêtu, E, r. II, 72.  
 26 di Addâru, E, r. I, 53.  
 28 di Addâru, E, r. I, 56 o 57 (manca).

Se si mettono a confronto i giorni dei singoli mesi tra loro si vede che il nostro testo probabilmente non ci dà una lista completa dei giorni. Infatti, per i mesi di Nisânu e Ayâru questi giorni sono quattro: 6, 16, 26, 28. Invece per i mesi di Tamûz, Tišrîtu, Kislîmu, ʾEbebêtu e Addâru non troviamo indicato che un solo o tutt'al più due di questi giorni. Sarebbe più logico assumere che il divieto avesse vigore per tutti e quattro i giorni indicati dei sette mesi menzionati. Inoltre non va dimenticato che il Nisânu dovrebbe essere anche in questo caso il modello seguito dagli altri mesi dell'anno. Non stupisce invece il constatare che proprio nel mese di Tišrîtu, che è un brutto mese, anzi il più nefasto mese dell'anno, non bisogna recitare lo *šigû* che una volta, ai 26, mentre negli altri giorni è lecito farlo, come lo richiede appunto il carattere del mese in parola.

Dal nostro menologio risulta che alcuni mesi sono adatti particolarmente alla recitazione dello *šigû*. Questi sono i seguenti: Nisânu, Simânu, Abu, Tišrîtu, Araḥsamna, Šebâtu, Addâru.

Ignoriamo del tutto perchè proprio questi mesi siano adatti alla recitazione.

Per alcuni di tali divieti il testo indica le conseguenze della loro trasgressione.

Se ai 28 di Ayâru si recita lo *šigû*, una malattia colpirà il trasgressore dell'interdetto. È strano, comunque, che proprio in questo giorno si faccia divieto di dire la lamentazione, poichè il calendario rileva che proprio questo è un giorno di esaudimento, di *tašmû*: e allora come mai il dio non ascolterebbe proprio lo *šigû* del suo fedele? Come in parecchi altri casi di interdetti assiri anche in questo brancoliamo nel buio.

Chi recita il salmo penitenziale ai 6 di Ayâru vedrà andar male tutto ciò che aveva in vista di fare o metter in opera. Egli si guarderà bene dunque dalla sua recitazione.

Ancora peggio stanno le cose per il 16 di Ayâru. Guai a lui se lo recita: il dio infuriato contro il trasgressore lo assalterebbe addirittura, *tibût ili ana amêli*, 'assalto del dio contro l'uomo'.

Se non lo dice al 26 dello stesso mese, avrà in premio una lunga vita ed egli diventerà vecchio.

Invece la trasgressione del divieto per il 28 di Ayâru porterà con sè ostilità o beghe da parte di qualche uomo, insomma delle contrarietà contro di lui, *šaltu ibaššišu*.

Per il 6 di Tamûz il testo dice di nuovo ciò che ha affermato per il 26 di Ayâru. E lo stesso va detto per il 26 di Tišrîtu, e il 16 di Tebêtu.

Per il 26 dello stesso mese, giorno questo favorevole, il calendario osserva che il cuore di colui che recita lo *šigû* non andrà bene. Questo significa che il suo cuore in quel giorno non proverà nessuna gioia, anzi, al contrario, egli avrà motivo di sentire una stretta al cuore.

Nel caso di trasgressione nel giorno 28 dello stesso mese il *kišu*, che sarà una malattia o un flagello, colpirà il fedele dimentico dei comandi della divinità.

Parola non dica.

Viene ora un gruppo di divieti che concernono tutti, quantunque si esprimano nei vari casi con parole e frasi leggermente diverse, ciò che dice l'uomo, la parola che pronuncia, parola però certamente nel senso religioso di parola che rivolge al dio, dalla preghiera lunga e circostanziata e dall'inno che gli canta fino alla semplice e breve giaculatoria diretta al dio in un momento di sconforto e quindi di invocazione di aiuto. Così mi pare di dover interpretare le frasi che ci accingiamo ad addurre.

*Amâtam la išakan*, 'egli non dirà parola', 17 di Ulûlu, E, r. V, 55. Se si attiene a questo divieto, il suo male sarà sciolto, cioè la malattia o il male morale che lo opprimeva o la fattura che era stata fatta contro di lui passeranno.

L'identico interdetto si ha per il giorno 10 di Tišrîtu, E, r.

III, 12. Se egli vi si attiene vivrà a lungo. Per lo stesso giorno vige l'interdetto della recitazione dello *šigú*.

Non dica nulla.

Lo stesso significato dovrebbe avere su per giù la frase *mimma ul iqabbi*, 'non dica alcunchè', 'nulla', colla quale il nostro testo stabilisce l'interdetto di rivolgersi al dio nel giorno 1° di Tišritu. Questo sarebbe, almeno secondo una indicazione del calendario, un giorno non favorevole. Ma nella prima riga del brano concernente il giorno lo si dichiara *mágir*.

Neppur una sola parola pronunci.

È questo un interdetto in vigore per il 26 del Nisánu intercalare. *I amátam lá izakkir*, 'una (sola) parola egli non pronunci'. Nello stesso giorno non si può recitare lo *šigú*.

Cioè non pronunci assolutamente nessuna parola, ma osservi silenzio completo.

Parola non emetta.

Per il 16 di Addáru il testo varia il modo di esprimersi, ma intende dire la stessa cosa: *amátam lá ušēši*, 'parola non faccia uscire', 'non emetta'.

Secondo questi due interdetti la gente in Assiria avrebbe dovuto star muta come pesci per lo meno in due giorni dell'anno. Non possiamo reprimere il nostro scetticismo sull'esattezza di queste indicazioni del testo. La stragrande maggioranza di questi interdetti non deve aver avuto che importanza teoretica, non era cioè osservata nella pratica<sup>1</sup>.

Non si prosterni davanti al suo dio.

Tra i divieti concernenti il culto vi sono alcuni che proibiscono addirittura gli atti religiosi più espressivi della sottomis-

<sup>1</sup> Si v. il Langdon, *Menologies*, 86, n. 1, il quale afferma che in Assiria i sacerdoti indovini non davano gli oracoli nei giorni interdetti dal nostro testo. Questo interdetto sarà stato osservato, perchè erano proprio i sacerdoti che esso colpiva ed inoltre riguardava un'azione, il responso oracolare, facilmente controllabile. La cosa era molto diversa però collo star zitto e muto.

sione del fedele al suo dio, come questo, che vige per il giorno 28 di Nisânu, E, d. III, 32, e che proibisce all'uomo di prosternarsi davanti al suo dio: *amêlu ana ilišu lâ uškên*. Il 28 di Nisânu è un gran brutto giorno, *ûmu limnu*, e perciò pieno di divieti e interdetti di tutte le specie. L'uomo non può andare alla casa della preghiera, non rivolgerà la parola a Sin e a Šamaš e non benedirà sè stesso, però potrà recitare lo *šigû* — e si capisce perchè: si tratta di un giorno così cattivo, nel quale l'uomo ha bisogno di intenerire il cuore del dio irato — ed allora la sua casa prospererà.

Non offra il cibo al dio.

Qualche interdetto può arrivare fino a proibire all'uomo di offrire al dio il sacrificio giornaliero o occasionale, la *kurummatu*, il cibo o il vitto della divinità<sup>1</sup>. Così stabilisce il nostro testo per il 26 del mese di Araḥsamna: *kurummatsu lâ ukân*. Se lo facesse, un colpo del dio o la sua presa lo afferrerebbe. Però nello stesso giorno egli può prosternarsi davanti al dio della luna Sin e potrà recitare la *šigû*. Inoltre farà bene a liberare un prigioniero o un detenuto. Questa liberazione del legato libererà anche lui dal male che lo opprime, e quindi non sarà afflitto. La liberazione del legato libera l'uomo magicamente dal male che lo legava<sup>2</sup>.

Il menologio indica i mesi seguenti quali mesi adatti per offrire il cibo o il sacrificio alla divinità: Nisânu, Ayâru, Simânu, Tamûzu, Abu, Ulûlu, Tišrîtu, Araḥsamna, Kislfmu, Šebâtu, Adâru; dunque ben undici mesi dell'anno<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Kurummatu* è uno dei termini tecnici per il pasto offerto alla divinità, cfr. Furlani, *Sacrificio*, 329. Il termine ha il significato di 'vivanda, cibo', sembra però che designasse specialmente certe focacce che si offrivano in pasto alla dea Istar. Comunque, non designava sacrifici opulenti e banchetti abbondanti.

<sup>2</sup> Questo è un caso molto comune della magia cosiddetta *simpatica*. In tutte le magie dell'Oriente antico si legavano e si scioglievano corde e nodi. È superfluo fare citazioni.

<sup>3</sup> Ognuno rileverà da questo testo con grande stupore che in Assiria soltanto in un mese dell'anno si poteva sacrificare con speranza di veder accolto benignamente il pasto offerto, poichè gli altri undici mesi non erano affatto adatti. Qualcuno avrebbe potuto trarre la conclusione che bastava sacrificare in un mese dell'anno e ridurre così i sacrifici a ben poca cosa. Anche da questa

Non benedica il suo dio.

Non è da meravigliarsi che in qualche giorno particolarmente cattivo il fedele non possa neppure benedire il suo dio, se in un giorno non può neppur offrirgli il sacrificio, come abbiamo visto. Infatti il nostro testo stabilisce per un giorno questo grave interdetto:

30 di Nisânu, E, d. III, 61-63.

Il calendario fa uso della frase *amêlu ana ilišu lâ ikarrab*, 'l'uomo non benedirà il suo dio'.

Non benedica sè stesso.

Nei giorni brutti, quando tutto va male, perchè i démoni sono in giro e dappertutto ci mettono la coda, per così dire, l'uomo non deve benedire neppure sè stesso: la benedizione non avrebbe certamente nessun effetto. Questo divieto vige per due giorni:

28 di Nisânu, E, d. III, 33-34.

29 di Nisânu, E, d. III, 44-45.

Tanto il 28 quanto il 29 di Nisânu sono giorni molto cattivi.

Il calendario si serve della espressione *karâbu ana ramânišu*, 'benedire sè stesso'.

Va rilevato il fatto strano che, mentre vige l'interdetto di benedire sè stesso, si può benedire la divinità, anzi il nostro testo lo comanda: 'benedica il suo dio, e il suo dio benedirà questo uomo'. È quasi superfluo osservare che il 28 di questo mese è tutto pieno di interdetti, e che è invece permesso di recitare lo *šigû*.

#### LAVACRI E SIMILI

Rientra, sembra, almeno in parte e per qualche suo lato, negli interdetti cultuali anche quella categoria che riguarda i lavacri e gli atti affini, come l'indossare abiti nuovi ossia puliti.

disposizione mi sembra emergere che tutti questi divieti, interdetti, ammonimenti e consigli non avevano che valore teoretico, o, per esser più prudenti, venivano applicati *cum grano salis*.

Non si lavi e non versi l'acqua in un campo.

Questo è un grave interdetto per il 7 di Tišritu ed è addirittura un *ikkibu* del dio Sumuqân<sup>1</sup>.

Il testo indica la conseguenza della infrazione di questo interdetto, ma la riga è mutila in questo punto.

E, r. IV, 45-47: 'se egli si lava, se versa l'acqua in un campo avrà ..... Interdetto di Sumuqân, re dell'*alalu*<sup>2</sup>.

Perchè il testo aggiunga 'se versa l'acqua in un campo' non sappiamo con precisione. Siccome Sumuqân è un dio campestre e della vegetazione, è probabile che l'acqua sporca, rimasta dopo che l'uomo vi si è lavato, inquinì la campagna, nella quale quest'ultimo la versa, e questo costituisce naturalmente una grave offesa, una manifestazione di poco rispetto da parte dell'uomo. Non è da meravigliarsi quindi che Sumuqân se ne adiri, e che quindi il testo stabilisca questo interdetto. Questo si riferirebbe dunque non al lavacro, ma al versamento dell'acqua sporca nel campo. Sumuqân è detto re dell'*alalu*, se è esatta questa lettura. *Alalu* avrà qui il significato di zappa. Un dio campestre può esser detto con ragione re della zappa.

I propri piedi non si lavi.

Questo interdetto vige per due giorni del mese di Nisânu:

19 di Nisânu, E, d. II, 53.

21 di Nisânu, E, d. II, 72.

In tutti e due questi passi le righe immediatamente precedenti e seguenti sembrano formare un complesso unitario che dice così:

<sup>1</sup> Su questa divinità, il cui nome sembra esser derivato dal sumero Sumuganna, si v. Tallqvist, *Götterepitheta*, 450-451. È un dio della vegetazione, della fecondazione e del bestiame. È figlio del Sole. Egli muore e poi risuscita ed è identificato con Nergal.

<sup>2</sup> Il Tallqvist, *Götterepitheta*, 451, non cita questo epiteto del dio. Per *alalu* il Labat, *Hémérologies*, 114, 47, pensa a una divinità della fertilità che il Tallqvist, *Götterepitheta*, 250-251, chiama divinità della fertilità. È difficile però capire come il nostro testo possa chiamare Sumuqân re di tale divinità, ammenochè la parola non abbia il significato di 'acqua della pienezza', che il Tallqvist, 250, registra con un punto interrogativo, significato che quadrerebbe bene nel nostro testo. *Alalu* ha però ancora il significato di 'pastore' e di 'un uccello', Bezold, BAG, 37, e quest'ultimo significato andrebbe certamente bene per il nostro testo.

' causa la dea Baba egli non scoperà la sua casa, non laverà i suoi piedi, non finirà la costruzione della sua casa '. Il non lavarsi i piedi è dunque uno dei tre atti che il nostro testo interdice causa la dea Baba, per un motivo dunque che risale a qualche episodio della vita di questa dea, e che qualche mito, finora a noi del tutto ignoto, avrà certamente narrato. Tanto lo scopamento della casa quanto il lavacro dei piedi sono atti purificatori, i quali sono dunque proibiti nei due giorni summentovati del mese di Nisânu. Non siamo in grado di suggerire nessuna spiegazione del fatto che è interdetto anche il compimento della costruzione della casa, che non ha evidentemente nessun carattere lustratorio.

Non indossi abiti nuovi.

Questo interdetto non ricorre che una sola volta, per il 10 di Kislfmu, E, r. II, 11-12.

In Assiria vigevano inoltre due interdetti affini, secondo un'altra fonte: ai 7 del mese il re non doveva indossare abiti puliti e non doveva cambiare vestito<sup>1</sup>.

Il motivo di tutte queste proibizioni è chiaro: in giorni cattivi non si deve fare manifestazioni di gioia o fare atti lustratori che i démoni potrebbero contrastare colla loro attività contraria.

#### CIBI

I divieti concernenti i cibi sono molto numerosi. Li disporremo secondo i cibi e le bevande presi di mira.

Non mangi carne.

È questo un interdetto generale che non specifica la specie di carne che non va mangiata. Esso vigeva per il 20 di Addâru, secondo una fonte diversa dalla nostra<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Inbu*, Landsberger, 120.

<sup>2</sup> Langdon, *Menologies*, 143.

Non mangi carne cotta.

Vige soltanto per due giorni del mese di Tišrītu :

2 di Tišrītu, Ea, r. III, 20-21.

5 di Tišrītu, Ea, r. III, 44-45.

Il testo indica nei due casi le conseguenze della trasgressione a questo interdetto: per il primo giorno l'uomo va in rischio di coprirsi di lebbra, per il secondo il demone *rābišu*<sup>1</sup> lo potrebbe colpire. Non sappiamo perchè le conseguenze siano diverse per le due giornate. Tanto nella prima quanto nella seconda vigono ancora parecchi altri interdetti. I termini per carne cotta sono *šēru ḥamišu*.

Non mangi carne arrostita.

Questo divieto è in vigore soltanto per il 2 di Tišrītu, Eb, r. I, 7-8. Se ciò nonostante l'uomo ne mangia, la lebbra lo coprirà. Questo è l'unico divieto alimentare nel 2 di Tišrītu, secondo Eb. Carne arrosto è nel nostro testo *šēr šumē*.

Non mangi ghiro.

Due giorni del mese di Tišrītu :

1 di Tišrītu, Ea, r. III, 14-15.

7 di Tišrītu, Ea, r. II, 18-19.

Se uno ne mangia al primo del mese, gli capiterà addosso una disgrazia. Il testo afferma che questo interdetto è un *ikkibu* del dio Enlil. Un ghiro deve esser dunque entrato per qualche cosa nella vita di Enlil. Forse esso era l'animale sacro di questa divinità della terra. Il termine per ghiro è *arrab ūri*.

Se ne mangia invece ai 7 di Tišrītu, egli ammalerà di *aḥhazu*. Qui il termine per ghiro è *šahū ūri*, 'maiale di tetto'. Non si accenna affatto ad Enlil.

Non mangi carne di manzo.

2 di Tišrītu, Ea, r. III, 22-23.

5 di Tišrītu, Ea, r. III, 45-46.

<sup>1</sup> Il *rābišu* era un demone che stava presso le porte quale guardiano, Furlani, *Religione*, I, 339-340.

Se uno trasgredisce il divieto nel primo giorno, si buscherà la malattia *SAG.KI.DIB.BA*, che sarà stata una malattia del capo, come lo dice il nome sumero; se lo trasgredisce nel secondo giorno, graverà sopra di lui la mano di un *démone utukku*. Tutti e due questi giorni sono pieni di interdetti.

Non mangi carne di capretto.

Il nostro testo elenca questo divieto oltre che per i giorni nei quali vige il precedente, ancora per il 4 dello stesso mese:

2 di *Tišrītu*, Ea, r. III, 22-23.

5 di *Tišrītu*, Ea, r. III, 46-47.

4 di *Tišrītu*, Eb, r. I, 18-19.

Conseguenza della trasgressione nel primo giorno è la malattia *SAG.KI.DIB.BA*; la stessa conseguenza si ha ancora per il secondo e il terzo giorno. Non apprendiamo altro su questo interdetto dal nostro testo.

Non mangi carne d'uccello.

Un solo giorno di divieto, il 4 di *Tišrītu*, Ea, r. III, 35.

Anzi per questo giorno il calendario prescrive di lasciare in libertà l'uccello preso o tenuto prigioniero. Sembra che la messa in libertà dell'animale preso metterà in libertà, per così dire, anche l'uomo da qualche malattia o disgrazia. Si tratta dunque di un atto magico.

Non mangi carne di maiale.

La carne di maiale è colpita alquanto spesso da un interdetto: infatti è questa una specie di carne che è molto gustata dai *démoni*, e perciò gli antichi Mesopotamici facevano uso proprio di questa carne quando volevano adescare un *démone*<sup>1</sup>. Il divieto di mangiarne vige per cinque giorni:

30 di Abu, E, r. V, 5-6.

2 di *Tišrītu*, Ea, r. III, 22-23.

4 di *Tišrītu*, Eb, r. I, 18-19.

5 di *Tišrītu*, Ea, r. III, 43-44.

28 di *Tišrītu*, E, r. III, 15.

<sup>1</sup> Cfr. Furlani, *Riti*, 285 e segg.

Il 30 di Abu è giornata non favorevole; chi mangi in questo giorno carne di maiale subirà un danno, *ibisû*. In caso di trasgressione ai 2 di Tišritu il trasgressore sarà colpito dal mal di capo, *SAG.KI.DIB.BA*.

La stessa conseguenza si ha per il 4 dello stesso mese. Ai 5 però si va incontro a un processo, a un *dînu*.

Per la trasgressione ai 28 dello stesso mese il testo non indica la conseguenza.

Non mangi piccione e gallo.

Questo divieto non è valevole che per il giorno 7 di Tišritu, E, r. IV, 52-54.

Chi trasgredisce a questo interdetto, che è un *ikkibu* del dio Nedu, gran portiere della terra<sup>1</sup>, sarà preso dalla mano del dio o di un dio, dalla *qât ili*.

Non mangi carne di ostrica.

Anche questo interdetto non vige che per un solo giorno, per il 6 di Tišritu, Eb, r. I, 31. Chi non se ne cura, sarà afferrato da una maledizione, da una *mâmîtu*. Il termine per ostrica è *mašdû*. Potrebbe trattarsi però anche di qualche altro mollusco<sup>2</sup>.

Non mangi pesce.

Nessun altro divieto, tranne quello dello *šigû*, ricorre con tanta frequenza nel nostro testo: ben dieci volte vi si accenna.

1° di Nisânu, E, d. I, 8.

2 di Nisânu, E, d. I, 18.

3 di Nisânu, E, d. I, 23 = Ea, r. IV, 40.

2 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 3.

2 di Tišritu, E, r. IV, 20.

3 di Tišritu, Ea, r. III, 27-28 = Eb, r. I, 10.

4 di Tišritu, E, r. IV, 25.

7 di Tišritu, E, r. IV, 55-56.

<sup>1</sup> Nedu è il portiere della terra, cioè degli inferi, poichè 'la terra' erano gli inferi. Perciò è detto anche portiere di Ereškigal, la quale era la regina dell'*arallû*, cfr. Tallqvist, *Götterepitheta*, 388.

<sup>2</sup> Il Langdon, *Menologies*, 103, dà per questo termine il significato di prosciutto; il Labat, *Hémérologies*, 179, n. 31, dice *coquillage*.

Conseguenza della trasgressione del divieto al 1° di Nisânu sarebbe una disgrazia. Nel giorno seguente il trasgressore proverà un *MI.ši*, che non siamo in grado d'interpretare. Lo stesso vale per il giorno seguente.

Il 2 del Nisânu intercalare è un giorno sfavorevole; il testo non indica la conseguenza della trasgressione.

Ai 2 di Tišritu si subirà una perdita. Se la trasgressione avviene nel giorno seguente, la malattia *tuššu* cadrebbe sul trasgressore<sup>1</sup>. Secondo Eb egli sarebbe colpito oltre che dalla stessa malattia ancora da *sillatu*, che probabilmente sarà anche questa una malattia<sup>2</sup>.

Lo stesso vale per il 3 dello stesso mese.

Invece per il 4 di Tišritu il testo adduce una malattia degli occhi: 'i suoi occhi.....'.

Del tutto diverso è il male che lo colpirà, se non si cura del divieto per il 7 dello stesso mese: uno scorpione lo pungerà. In questo giorno l'interdetto in parola è un *ikkibu* di Šulpae, che il nostro testo chiama 'signore del tavolo', *bél paššûri*<sup>3</sup>. Per tavolo è da intendere la mensa sulla quale si pongono i cibi per il dio.

#### Non mangi pesce KIN.PEŠ

È proibito di mangiare questa specie di pesce, specie ancora a noi sconosciuta, ai 10 di Ayâru, E, d. IV, 62-63. Chi lo mangia avrà un danno.

#### Non mangi datteri.

Questo interdetto vige per i giorni seguenti:

- 3 di Tišritu, Eb, r. I, 11.
- 4 di Tišritu, Ea, r. III, 38.
- 5 di Tišritu, Ea, r. II, 1-2.
- 10 di Arahsamna, E, r. III, 41-42.
- 16 di Arahsamna, E, r. III, 50.

<sup>1</sup> Sembra che *tuššu* sia un'apoplessia della bocca, cfr. i passi addotti dal Labat, *Hémérolgies*, 170, n. 27.

<sup>2</sup> Però il Labat, *Hémérolgies*, 176 e 191, dice *impudence, blasphème*.

<sup>3</sup> Šulpae è il nome del pianeta Giove, marito di Bêlit-ilê, Tallqvist, *Götter-epitheta*, 467-468.

Se qualcuno non si attiene al divieto per il 3 di Tišrītu, si amalerà di *rikītu*<sup>1</sup>; se per il 4 dello stesso mese, i suoi denti vacilleranno; se per il 5 subirà una *našugata*, che non sappiamo che cosa sia<sup>2</sup>; per il 10 di Araḥsamna come per il 4 di Tišrītu; invece se non mangerà datteri ai 16 dello stesso mese vivrà a lungo. Non ci è possibile stabilire perchè vigesse questo interdetto, caratteristico della Mesopotamia, paese grande produttore di datteri nell'antichità.

Non mangi porro.

1° di Nisānu, E, d. I, 8.

2 di Nisānu, E, d. I, 18.

3 di Nisānu, E, d. I, 23 = Ea, r. IV, 40-41.

7 di Tišrītu, E, r. IV, 55-56.

Chi mangia porro, *karāšu*, al 1° di Nisānu, avrà da sopportare qualche disgrazia; se lo mangia ai 2, gli capiterà un MI.šī; lo stesso vale per il giorno seguente dello stesso mese; se lo mangia ai 7 di Tišrītu uno scorpione lo morderà: per quest'ultimo giorno l'interdetto si basa sopra un *ikkibu* di Šulpaē, signore del tavolo.

Non mangi radice di porro.

Questo divieto è elencato dal testo per il 7 di Tišrītu, E, r. IV, 57-58. Se nonostante l'*ikkibu* di Bēl-lâ-târi, gran pastore di Anu<sup>3</sup>, egli infrangesse l'interdetto, gli capiterebbe la malattia *gugānu* (o *quqānu*), che è un'affezione degli occhi, le vene dei quali s'infiammano, e il malato accusa disturbi della vista e vede rosso e poco, come se una nube gli velasse l'occhio<sup>4</sup>.

Non mangi aglio.

1 di Tišrītu, Ea, r. III = Eb, r. II, 52-53.

4 di Tišrītu, Ea, r. III, 40-41.

<sup>1</sup> Il Labat, *Hémérolgies*, 191, scrive *rikītu*, ma non sa dire di quale malattia si tratti.

<sup>2</sup> Il Labat, *Hémérolgies*, 190, si limita a dire che questo termine dinota una malattia.

<sup>3</sup> Questa divinità, che è dunque il pastore di Anu, non è elencata nè dal Deimel nel *Pantheon Babylonicum* nè dal Tallqvist in *Götterepitheta*. Il nome è accàdo e ha il significato di 'Signore del non-ritornare'.

<sup>4</sup> Labat, *Hémérolgies*, 116, n. 57.

La trasgressione fatta nel primo giorno porta con sè un morso da parte dello scorpione o, secondo Eb, oppressione di cuore; per il 4 dello stesso mese oppressione di cuore. Il testo non ci dice se questo interdetto è posto sotto l' *ikkibu* di qualche divinità.

Non mangi cipolle.

Vige per tre giorni del mese di Tišritu:

1° di Tišritu, Ea, r. III, 12-13 = Eb, r. II, 51.

2 di Tišritu, Ea, r. III, 16-17.

4 di Tišritu, Ea, r. III, 39.

Se si agisce in modo contrario a questo interdetto al 1° di Tišritu, si avrà oppressione di cuore, ma invece, secondo Eb, il trasgressore sarà punto da uno scorpione; al 2 invece un vecchio nella sua famiglia non morrà; uno scorpione pungerà il trasgressore nel 4 dello stesso mese.

Non mangi finocchio.

Anche questo divieto è in forza soltanto per alcuni giorni del Tišritu:

2 di Tišritu, Ea, r. III, 18-19.

5 di Tišritu, Ea, r. III, 42-43 = Eb, r. I, 24-25.

Chi contravviene al divieto nel primo giorno subirà ostilità da parte di qualcuno, e se lo trasgredisce ai 5, sarà preso dal *démone* *šiqu*, e così pure secondo Eb.

Non mangi crescione.

Gli stessi giorni di Tišritu come il divieto del finocchio:

2 di Tišritu, Ea, r. III, 18-19.

5 di Tišritu, Ea, r. III, 42-43 = Eb, r. I, 24-25.

Il trasgressore nella prima giornata subirà l'ostilità di un altro uomo, nella seconda vi sarà presa da parte del *démone* *šiqu*, come per il finocchio dunque: infatti il testo associa questi due divieti, del finocchio e del crescione.

Una cosa gettata via (o offerta) non mangi.

Non si fa menzione che una sola volta di questo interdetto d'interpretazione incerta, per il 7 di Tišritu, E, r. IV, 59-60. Il

testo suona così: *na-ad-da-ta lâ ikkal*. Se *naddata* deriva da *nadû*, che vuol dire 'gettare', allora bisogna tradurre '(cosa) gettata via', se invece deriva dal verbo *nadânu*, 'dare, offrire', sarà da vertere '(cosa) offerta'. Per 'cosa offerta' è da intendere il sacrificio o pasto offerto al dio. È severamente proibito, come rileviamo anche da altri testi, mangiare gli elementi sacrificali già offerti alla divinità. Chi li mangia commette un grave peccato<sup>1</sup>, e incorre nell'*ikkibu* di Šamaš, dio della giustizia, giudice e signore di *adbaru* o dell'*adbaru*, forse di potenza, come dice il nostro testo<sup>2</sup>.

Non mangi nulla.

Questo divieto, molto generale, non si legge che per il 7 di Tišrītu, giorno dunque di digiuno completo, se gli Assiri si sono veramente e sempre attenuti a quanto prescrive il nostro testo, Eb, r. I, 32-33. Il testo dice: *kalama lâ ikkal*, 'alcunchè non mangi affatto'. L'interdetto si fonda sull'*ikkibu* da parte di Uraš e di Bêlit-êkallim. Non sappiamo quali conseguenze avesse la trasgressione del divieto.

#### CACCIA

In alcuni giorni dell'anno è proibita la caccia in genere oppure la caccia a taluni animali.

Non si cacci nulla.

Non bisogna cacciar, *ibâr*, nulla ai 3 di Tišrītu, Eb, r. I, 14. Se invece uno caccia, il suo pasto non andrebbe bene.

Non cacci pesci, uccelli e animali.

Questo divieto è in vigore soltanto per il 18 di Nisânu, E, d. II, 42.

<sup>1</sup> Si cfr. Furlani, *Sulle liste babilonesi e assire di peccati*, RANL, VI, VI (1930), 132.

<sup>2</sup> Il termine è di significato molto incerto e va forse messo in relazione con *dabru*, per il quale il Bezold, BAG, 105, annota *Gevaltlat*, però quando sta al femminile. Questo epiteto del Sole non è addotto dal Tallqvist, *Götterepitheta*, 453 e segg.

Si tratta di un divieto in conseguenza di un *ikkibu* del dio campestre Sumûqan, protettore di tutti gli animali, il quale non può vedere di buon occhio che l'uomo distrugga le creature che stanno sotto il suo dominio. Se qualcuno ciò nulla a meno le cacciasse, sappia che gli animali distruggeranno la sua casa. Alla distruzione risponderebbero colla distruzione. Però il nostro testo permette di prender pesce nel fiume ai 19 del mese di Ulûlu, E, r. V, 62. Non riesciamo a spiegarci il motivo di questo permesso, come se in tutti gli altri giorni dell'anno vigesse il divieto summenzionato, ciò che non era affatto il caso. Comunque, vogliamo ancora osservare che per alcuni giorni dell'anno il calendario prescrive di rimetter in libertà gli uccelli presi: per il 3 di Tamûz, E, d. VI, 12, per il 3 di Tišritu, E, r. IV, 22 e per il giorno seguente, il 4, Ea, r. III, 35.

#### DONNE

Vari interdetti hanno per argomento i rapporti dell'uomo colle donne.

Non prenda moglie.

Per otto giorni dell'anno vige la proibizione di prender moglie.

13 di Nisânu, E, d. II, 12 = Ea, r. III, 3-4.

7 di Ayâru, E, d. IV, 59.

6 di Tamûz, E, d. VI, 19.

24 di Tamûz, E, d. VI, 57.

26 di Tamûz, E, d. VI, 59.

12 di Tišritu, E, r. IV, 75.

5 di Arahsamna, E, r. III, 33.

24 di Kislîmu, E, r. II, 27.

Chi prende moglie ai 13 di Nisânu, si accorgerà che il cuore gli andrà male e che la moglie gli leverà la forza virile; lo stesso dice Eb per questo giorno.

Se prende moglie ai 7 di Ayâru, cadrà in povertà.

Il testo non ci dà nessuna indicazione sulle conseguenze della trasgressione per il giorno 6 di Tamûz. Lo stesso è da dire per il 24 dello stesso mese e per il 26.

Non conosciamo ciò che colpirà il trasgressore del divieto del 12 di Tišritu.

Chi la prende ai 5 di Araḥsamna non avrà rivale, ciò che può aver invogliato più di uno proprio a prenderla, a trasgredire dunque l'interdetto.

Nulla apprendiamo per il 24 di Kislīmu.

Il menologio ci indica i mesi nei quali è bene prender moglie: Nisānu, Ayāru, Simānu, Tišritu, Araḥsamna, Šebātu, Addāru. Sono eccettuati naturalmente quei giorni di questi mesi per i quali vige l'interdetto in causa. Lo stesso menologio elenca ancora i mesi favorevoli per introdurre la moglie in casa e per condurre a casa la fidanzata, *kallatu*.

Non si avvicini a una donna.

3 di Tišritu, Ea, r. III, 33 = Eb, r. I, 9.

6 di Tišritu, Ea, r. II, 7.

Se accosta una donna ai 3 di Tišritu, questa gli toglierà la forza virile, e così pure secondo Eb.

Non porti la mano al petto di una donna.

Questo interdetto non è in vigore che per il 7 di Tišritu, E, r. IV, 63-65.

Se con tutto ciò lo facesse e quindi suscitasse l'*ikkibu* del . . . . dio Nergal, il . . . . li colpirebbe, lui e la donna, mentre riposano sul giaciglio, *ina maidli*.

Da una donna straniera non vada.

8 di Tišritu, giorno di grande festa, Ea, r. II, 44-46. In questo giorno ognuno stia allegro, si lavi, si purifichi, offra un sacrificio alla divinità, la quale lo accetterà benignamente, poichè è questo un giorno di allegria, sacro al dio Bēl, signore, re e principe. Invece di andare da una donna straniera, vada dalla donna che ama, ed essa ingraverà. L'8 di Tišritu è il giorno più propizio dell'anno.

Non si giaccia nel suo (?) grembo.

Questo interdetto sembra riferirsi al coito di qualcuno con un uomo. Esso vige per il 7 di Tišritu, E, r. IV, 61-62.

Il trasgressore straccerebbe il suo grembo (?).

Sono molto incerto sulla interpretazione data. Se al suffisso maschile sostituissimo il femminile, tutto sarebbe a posto, poichè si tratterebbe di una donna e non di un uomo: l'interdetto proibirebbe di aver commercio con una donna. Spesso gli scribi mesopotamici non sono affatto precisi nel genere dei suffissi. Può trattarsi dunque di una svista di qualche copiatore.

Si tratta di un *ikkibu* del Grande Carro del cielo di Anu<sup>1</sup>.

#### MEDICO

Il medico non curi il malato.

È questo un interdetto che il nostro testo elenca per dieci giorni del mese di Nisânu e quindi anche per i giorni corrispondenti degli altri mesi dell'anno. Esso è sempre accompagnato dall'interdetto che concerne l'attività dell'indovino e da quello che ha riguardo alla messa in opera del proposito di qualcuno.

I giorni sono i seguenti:

- 1° di Nisânu, E, d. I, 3.
- 7 di Nisânu, E, d. I, 51.
- 9 di Nisânu, E, d. I, 62.
- 14 di Nisânu, E, d. II, 3.
- 16 di Nisânu, E, d. II, 35.
- 19 di Nisânu, E, d. II, 48.
- 21 di Nisânu, E, d. II, 66.
- 28 di Nisânu, E, d. III, 17.
- 29 di Nisânu, E, d. III, 39.
- 30 di Nisânu, E, d. III, 53.

Per esprimere il concetto che il medico non deve curare il malato il testo dice che il medico non porterà la sua mano sul malato, *ana marši qâtsu la itabbal*. I giorni sono cattivi, nei quali

<sup>1</sup> Il Grande Carro, MAR.GÍD.DA, è l'Orsa Maggiore, che appartiene al cielo di Enlil, cfr. il Weidner s. v. *Enlil am Himmel* nel RLA, II, 387-388.

per il malato non vi sono che gemiti, egli dunque si trova peggio del solito. Tanto più penoso dunque per lui deve riuscire questo interdetto fatto al medico.

Il testo non accenna mai alle conseguenze della trasgressione del divieto.

## LAVORI AGRICOLI

Non pianti una palma.

Soltanto per il 7 di Tišritu vige questo divieto di carattere agricolo, E, r. IV, 48-49.

La conseguenza della trasgressione è il morso da parte di un serpente.

L'interdetto si basa sopra un *ikkibu* del dio Amurriqânu, il giardiniere, un mito del quale avrà certamente spiegato perchè in questo giorno non tollerava che qualcuno piantasse una palma. Essendo Amurriqânu giardiniere, si capisce perchè egli stia in rapporto col nostro divieto<sup>1</sup>.

Il menologio cita i mesi adatti per piantare un giardino, per . . . . . un giardino e per farvi lavori di rinnovazione.

Non dia acqua a un campo di sesamo.

Tre giorni di Tišritu:

3 di Tišritu, Ea, r. III, 31-32 = Eb, r. I, 12-13.

5 di Tišritu, Ea, r. II, 5-6.

7 di Tišritu, Ea, r. II, 35-36.

La pena per la trasgressione è sempre la stessa: invasione di rosicanti. Si assume qualche nesso necessario tra l'acqua data al campo e gli animali roditori.

Non vagli frumento.

Tre giorni soltanto, in Ayâru e in Tamûz:

4 di Ayâru, E, d. IV, 48-49.

6 di Ayâru, E, d. IV, 55-56.

30 di Tamûz, E, d. VI, 67-68.

<sup>1</sup> Il nome è scritto IGI.SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub>. Questo dio, giardiniere di Enlil, non è citato dal Tallqvist, *Götterepitheta*.

La trasgressione è sempre seguita dal bruciamento del granaio. È evidente che qualche divinità frumentaria si sente offesa per la vagliatura del frumento.

#### COMMERCIO

Non consegni frumento.

I giorni interdetti sono questi:

12 di Nisânu, E, d. II, 7=Ea, r. III, 1-2.

3 di Araḥsamna, E, r. III, 29.

La trasgressione nel 12 di Nisânu è punita, sembra, da Enlil e Ninlil, cui è dedicato questo giorno, con attacchi incessanti al trasgressore.

Non conosciamo la conseguenza dell'infrangimento del divieto nel giorno surricordato di Araḥsamna: il testo non ce la indica.

Per la consegna di frumento il menologio indica sette mesi favorevoli.

Non faccia uscire frumento.

Questo divieto ha su per giù lo stesso significato del precedente.

15 di Nisânu, E, d. II, 17.

4 di Ayâru, E, d. IV, 48.

6 di Ayâru, E, d. IV, 55.

30 di Tamûz, E, d. VI, 67.

Non sappiamo quale pena attendesse il trasgressore. Per far uscire frumento è da intendere la sua vendita, ma forse anche la semplice uscita del frumento dalla casa o dal magazzino, senza la precisa intenzione di venderlo. 'Far uscire' non va preso qui naturalmente nel senso di 'locare, dare in affitto', significato che la frase riveste nel diritto paleomesopotamico quando si tratta di case.

Frumento o argento non depositi.

13 di Ayâru, E, d. IV, 67.

È noto che nel diritto degli antichi Mesopotamici si aveva tra gli altri contratti anche quello di deposito di frumento, argento e

di altre cose fungibili, che si potevano dare a qualcuno *ana maššarûti*, 'a custodia', come sarebbe il significato esatto della parola. Nessuna indicazione della conseguenza della trasgressione.

Non faccia uscire argento.

15 di Nisânu, E, d. II, 17.

Non acquisti uno schiavo.

7 di Simânu, E, d. V, 22-23.

Il suo cuore non andrà bene, se ne farà l'acquisto.

#### LITIGI E CAUSE

I divieti concernono anche le cause che uno può promuovere nei tribunali ed altri litigi cui uno può dare occasione.

Non promuova un litigio.

Questo interdetto il testo adduce per due giorni:

5 di Nisânu, E, d. I, 39-40.

11 di Tebêtu, E, r. II, 49-50.

La frase per significare che uno promuove un litigio è in questo caso *šalta lâ igerri*.

Per il primo giorno, se uno non si attiene al divieto, subirà un danno, e lo stesso nel secondo.

Non faccia un litigio.

L'interdetto è lo stesso, il testo si esprime però con un termine per 'fare' o 'promuovere' leggermente diverso, *eppuš*.

6 di Tišritu, Eb, r. I, 28.

Se trasgredisce l'interdetto, commette un peccato, *e-gi-la eppuš*.

Il testo non ci fornisce nessuna altra indicazione su questo divieto.

Non promuova un giudizio.

Il testo dice così: *dīnam lā igerri*. Il giorno è il 6 del mese di Nisānu, Ea, r. IV, 42-43.

*Dīnu* e *şaltu* non sono la stessa cosa: quest'ultimo termine potrebbe indicare anche una semplice baruffa o un alterco, una zuffa, mentre *dīnu* è termine tecnico giuridico che indica la sentenza di un tribunale o da parte di qualche altra autorità.

Il trasgressore è punito con un danno.

Non disputi con alcuno.

25 di Kislīmu, E, r. II, 28.

Nessuna indicazione della pena per il caso di trasgressione.

Non adisca il tribunale.

Tutti i divieti di adire il tribunale, anzi di 'andare per un giudizio' o 'per una sentenza', *dīnim lā illak*, concernono alcuni giorni del mese di Nisānu:

2 di Nisānu, E, d. I, 16.

4 di Nisānu, E, d. I, 33.

6 di Nisānu, E, d. I, 43.

10 di Nisānu, E, d. I, 68.

Questi interdetti sono elencati assieme al divieto di adire l'indovino. Il testo dice che le giornate addotte non sono favorevoli per adire i tribunali.

#### CASA

La costruzione della casa non finisca.

Questo interdetto non vige che per un solo giorno dell'anno, per il 19 di Nisānu, E, d. II, 54. La riga coll'indicazione della conseguenza della trasgressione è del tutto mancante nel testo per un guasto sopravvenuto alla tavola.

Il menologio indica i mesi più adatti per la costruzione di una casa e della sua piattaforma, nonchè per il suo restauro<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Labat, *Hémérolgies*, 150-151.

Non scopi la casa.

19 di Nisânu, E, d. II, 52.

21 di Nisânu, E, d. II, 70-71.

In tutti e due questi passi il testo dice che questo non va fatto per causa della dea Baba, per il quale motivo non bisogna in questo giorno neppure lavarsi i piedi e finire la costruzione della casa. Questo divieto si basa dunque quasi certamente, quantunque il testo non lo dica *expressis verbis*, sopra un *ikkibu* della dea Baba. D'altronde scopando si toglie l'impurità, la polluzione, che sta sempre in nesso coi démoni. Non scopare vuol dire dunque non disturbare i démoni, lasciarli in pace. Potrebbe darsi che proprio nel giorno indicato essi fossero più forti che mai, ed è quindi consigliabile di non irritarli inutilmente.

#### LUOGHI DIVERSI

Sono alquanto numerosi gli interdetti che riguardano i luoghi nei quali non si può andare o nei quali non si può stare in certe giornate dell'anno.

Non esca nella strada.

'Non esca nella strada' è espresso colle parole *sûqam lâ usşâ*. Questo divieto è in vigore per i giorni seguenti:

2 di Nisânu, E, d. I, 16.

6 di Nisânu, E, d. I, 42.

9 di Nisânu, E, d. I, 64-65.

28 di Nisânu, E, d. III, 20-21.

29 di Nisânu, E, d. III, 50-51.

24 di Ayâru, E, d. IV, 76.

11 di Tamûz, E, d. VI, 32.

4 di Arahsamna, E, r. III, 30-31.

5 di Arahsamna, E, r. III, 32.

25 di Arahsamna, E, r. III, 61.

13 di Kislînu, E, r. II, 15.

Non troviamo nel testo l'indicazione delle conseguenze della trasgressione per il divieto in ciascuno di questi giorni. Per il 28

di Nisânu si indica perdita; per il giorno seguente invece si dice che un 'legamento (incantatorio) legherebbe' o incanterebbe 'chi non è legato' o 'incantato'; il 24 di Ayâru è sfavorevole; nell' 11 di Tamûz si risentirebbe un danno; il 4 di Arahšamna il trasgressore sarebbe colpito da una maledizione, cioè vi sarebbe un colpo o una presa da parte del dio; non abbiamo nessun'altra indicazione per i giorni rimanenti.

Non esca nella via.

La dizione di questo interdetto è leggermente diversa: *harrânam lâ uşşâ*. *Harrânum* potrebbe avere il significato di 'viaggio, carovana'<sup>1</sup>.

I giorni sono questi:

4 di Tamûz, E, d. VI, 15-16.

8 di Tamûz, E, d. VI, 24.

29 di Addâru, E, r. I, 59.

In un altro testo si dà anche il 10 di Tebêtu.

La trasgressione nei tre primi casi è seguita da perdita.

Non cammini nella strada.

Il testo fa uso della frase *sûqa lâ iba'a*.

Un solo giorno, il 7 di Tišritu, E, r. IV, 37-38.

Questo interdetto si fonda su di un *ikkibu* di qualche dio, ma la tavola è in questo passo alquanto mutila.

Non vada in viaggio.

*Ana harrâni lâ illak*: 7 di Tišritu, Ea, r. II, 26. Se lo fa, sarà depredato.

Non esca dalla porta.

Il testo elenca cinque giorni e un'altra fonte ne dà ancora uno:

26 del Nisânu intercalare, E, d. IV, 32.

14 di Ayâru, E, d. IV, 68.

29 di Ayâru, E, d. V, 6.

<sup>1</sup> Bezold, BAG, 127.

28 di Tamûz, E, d. VI, 65.

29 di Tebêtu, E, r. II, 73-74.

Conosciamo la pena per la trasgressione soltanto per due giorni, per gli altri giorni il testo non ce la indica. Chi esca ai 28 di Tamûz dalla porta — è molto probabile che si tratti della porta della città e non di quella della casa — avrà la lamentare la morte della moglie; se esce ai 29 di Tebêtu, si espone all'incantesimo della tempesta o del vento, *kispa ša zâqîqi*.

Un'altra fonte fa divieto di uscire dalla porta ai 29 di Tišritu<sup>1</sup>.

Non esca, e non parli e faccia rumore in casa sua.

Questo divieto è espresso in modo positivo, si ingiunge cioè all'uomo di stare a casa, silenzioso e taciturno: 7 di Tišritu, Ea, r. II, 37-39.

Il testo aggiunge che allora Ninlil intercederà presso Enlil per lui e che questo è un *ikkibu* di Nimurta e di Bêlit-êkallim. Se Ninlil intercederà presso suo marito Enlil, colui che osserva questo comandamento può stare certo che otterrà da quest'ultima divinità ciò che brama.

Nessuna indicazione sulla punizione dell'eventuale trasgressore.

Il re resti in casa.

Anche questo interdetto è concepito positivamente. Esso è straordinario ancora per la circostanza che la persona in causa non è un uomo qualsiasi ma il re stesso.

Il divieto vige per il giorno 29 di Ayâru, E, d. V, 8.

Se il re si attiene al divieto, il suo nome sarà ricordato per il bene, in altre parole: il suo regno sarà glorioso.

Non si diriga verso un pozzo.

Il divieto vale per due giorni:

2 di Tišritu, Ea, r. III, 24 = Eb, r. I, 6.

7 di Tišritu, Ea, r. II, 28.

<sup>1</sup> Langdon, *Menologies*, 107.

La punizione consiste nella cecità che colpisce il trasgressore in tutti questi casi.

Non devii recandosi nella casa delle benedizioni.

Un solo giorno, l'8 di Tamûz, E, d. 25. Il divieto è formulato positivamente. 'La casa delle benedizioni' sarà il tempio. Nessuna indicazione sulla trasgressione.

Non vada nella sua villa.

4 di Tišritu, Ea, r. III, 36-37 = Eb, r. I, 16-17.

Il termine per villa è *adurû*.<sup>1</sup>

Se si reca nella sua villa di campagna, un amico gli diventerà nemico.

Non si diriga verso un orto.

Tre giorni durante i quali è in vigore questo interdetto:

5 di Tišritu, Ea, r. II, 3-4.

6 di Tišritu, Ea, r. II, 12-13.

7 di Tišritu, Ea, r. II, 31.

Le conseguenze della trasgressione sono diverse secondo le giornate. Per il primo giorno il trasgressore sarà colpito dal dio Nusku; nel secondo giorno egli diventerà cieco; nel terzo giorno invece annegherà.

Il termine per orto è *kirû*.

Non vada in una valle.

Un solo giorno:

7 di Tišritu, Ea, r. II, 33-34.

Il termine del quale il testo fa uso per valle è *usallu*, che ha ancora altri significati affini, come 'bassura' e simili<sup>2</sup>.

La conseguenza della trasgressione sarà un attacco di febbre.

Non scenda in un orto.

5 di Tišritu, Eb, r. I, 22-23.

<sup>1</sup> Il Bezold, 20, dice *Landsitz*.

<sup>2</sup> Il Labat, *Hémérologies*, 175, dice *bas-fonds*. Cfr. Bezold, BAG, 51.

Interdetto molto affine al penultimo, dal quale diverge soltanto per il verbo, che è *urrad*.

Se scende, sarà colpito da Amurriqânu, giardiniere di Enlil. Quantunque il testo non lo dica espressamente, il divieto si fonda senza dubbio sopra un *ikkibu* di Amurriqânu.

Non monti in una barca.

Non vige che per due soli giorni:

23 di Simânu, E, d. V, 61-62.

7 di Tišritu, E, r. IV, 32-33.

Se trasgredisse al divieto nel primo giorno, la barca andrebbe a fondo ed egli ne avrebbe danno.

Per il secondo giorno il testo dice che il divieto è un *ikkibu* di Nimurta e non si pronuncia sulla punizione da parte del dio.

Anche qui ignoriamo perchè il montare in una barca nel giorno menzionato sia un interdetto proprio del dio Nimurta, il quale, per quanto si sappia ora, non aveva nulla a che fare colle barche.

Non salga sul tetto.

Tre giornate nelle quali è in vigore questo interdetto:

2 di Tišritu, Ea, r. III, 25-26 = Eb, r. I, 4-5.

6 di Tišritu, Ea, r. II, 8-9.

Per tutti questi casi il trasgressore subirà l'incanto o il malefizio della *ardat lilli*<sup>1</sup>.

Per tetto o terrazza il testo ha la parola *ûru*.

Non stia in un campo nel quale si dimena (o salta di qua e di là) un asino.

Questo curioso interdetto vale per quattro giornate del mese di Tišritu:

3 di Tišritu, Ea, r. III, 29-30.

4 di Tišritu, Eb, r. I, 20-21.

6 di Tišritu, Ea, r. II, 16-17.

7 di Tišritu, Eb, r. I, 21-22.

<sup>1</sup> Per l'*ardat lili* v. Furlani, *Religione*, I, 342-343.

È difficile spiegare perchè il divieto si riferisca proprio a un campo nel quale un asino si sia dimenato ossia sia saltato di qua e di là. L'asino potrebbe aver da fare alcunchè coi démoni, e quindi il campo sarebbe ancora tutto pieno di potenze ed influssi nefasti. Guai quindi ad entrarvi e restarvi. Che l'asino sta in rapporto coi démoni è dimostrato da alcuni rilievi raffiguranti il démons femmine Lamaštu, un asino, una barca e altri animali, rilievi che costituiscono un invito a questo démons tanto temuto ad andarsene via quanto prima possibile<sup>1</sup>.

Se si trasgredisce il divieto ai 6 del mese in parola, si avrà mal di reni, negli altri giorni invece la malattia di *sagallu*<sup>2</sup>.

Non entri in una latrina.

6 di Tišritu, Ea, r. II, 10-11 = Eb, r. I, 29-30.

7 di Tišritu, Ea, r. II, 29.

Secondo Eb la trasgressione è punita con un colpo del démons *râbišu*, secondo gli altri due passi è Nusku che colpisce il trasgressore.

Le latrine, *bît musâti*, sono frequentate dai démoni. Così si spiega l'interdetto<sup>3</sup>.

Non entri in un bagno.

Soltanto per il sette di Tišritu, Ea, r. II, 27.

Se uno entra in questo giorno in un bagno, *bît mê*, 'casa dell'acqua', una maledizione, *mâmîtu*, lo perseguiterà. Come la latrina anche il bagno è luogo di sporcizia e polluzione e perciò va evitato in certe giornate.

Non traversi un prato.

Il divieto vige ai 6 di Tišritu, Ea, r. II, 13.

Se traversa l'*ugâru*, avrà male di reni.

<sup>1</sup> Si v. a titolo d'esempio quello riprodotto dal Contenau in *Médecine*, 154.

<sup>2</sup> Sembra che abbiamo a che fare con una malattia dei nervi o dei muscoli, Labat, *Hémérologies*, 171, n. 30. Il Bezold, BAG, 210, vi vede un membro del corpo umano.

<sup>3</sup> Per un divieto corrispondente presso i Yezidi si v. Furlani, *GH interdetti dei Yezidi*, Der Islam, XXIV (1937), 170.

Non traversi un terreno inondato.

Soltanto per il 7 di Tišritu, Ea, r. II, 23-24.

Lo stesso male di reni colpirà chi traverserà in questa giornata una *buteqtu* ossia un terreno o un campo inondato dalle acque<sup>1</sup>.

Non traversi un canale.

Anche questo interdetto vale soltanto per il 7 di Tišritu, Ea, r. II, 25.

La conseguenza della trasgressione è grave: un assassino assassinerà il trasgressore.

Non salti un canale.

7 di Tišritu, E, r. IV, 43-44.

La tavola è danneggiata in questo punto, e perciò ignoriamo la punizione comminata al trasgressore. Comunque, il testo ci comunica che il divieto si fonda sopra un *ikkibu* di una divinità, il cui nome non possiamo leggere causa la difettosità della tavola, ma che sarà stata qualche divinità acquatica, forse Ea o qualche dio della sua famiglia o corte, comunque un dio dell'acqua o dei fiumi e canali. Anche gli altri interdetti riguardanti passaggi e attraversamenti di canali, prati e terreni inondati dipendono senza dubbio da *ikkibu* di Ea o di altri dèi delle acque. Infatti, può costituire in certe circostanze un'offesa per il dio saltargli così senz'altro sopra, senza per lo meno chiedergli scusa.

Non passi un fiume.

Due giorni del mese di Tišritu:

4 di Tišritu, Ea, r. III, 34 = Eb, r. I, 15.

7 di Tišritu, Ea, r. IV, 41-42 = Ea, r. II, 32.

Perdita della virilità se uno passa un fiume, *nāru*, in questi giorni.

Secondo E, r. IV, 41-42 l'interdetto deriva da un *ikkibu* di

<sup>1</sup> Corrisponde a *bitqu*, Bezold, BAG, 95, il quale dà i significati di *Wasserfurche*, *Kanal*. Esiste ancora il termine *buteqtu* e simili con significati affini, Bezold, BAG, 95. Il Labat, *Hémérologies*, 175, dice 'terreno inondato', e, 188, 'inondazione'.

Ea, dio dell'acqua e quindi anche dei fiumi. Si veda quanto ho osservato in merito al divieto precedente.

Non stia dietro un mortaio.

Soltanto per il 5 di Tišritu, Ea, r. III, 48-49.

Chi viene meno a tale divieto si ammalerà di *ruṭibtu*, che non sappiamo che malattia fosse<sup>1</sup>.

Non stia dove si trova un mortaio.

Questo interdetto vale per tre giornate del mese di Tišritu :

5 di Tišritu, Eb. r. I, 26-27.

6 di Tišritu, Ea. r. II, 14-15.

7 di Tišritu, Ea. r. II, 19-20.

Le trasgressioni portano con sè la punizione mediante una delle malattie *sagallu*, *ruṭibtu* o *KI.A*.

Questi due ultimi interdetti si potrebbero spiegare forse col fatto che col pestello del mortaio si batte, e così potrebbe esser battuto e percosso da qualche disgrazia anche colui che si trattiene presso questo strumento. Alla larga dunque dai mortai!

Non affronti un uragano in campagna.

Per due giorni del Tišritu :

1° di Tišritu, Ea, r. III, 8-10 = Eb, r. II, 48-50.

7 di Tišritu, E, r. IV, 33-36.

Nel primo giorno il trasgressore sarà incantato dal *démone hallūlai*<sup>2</sup>.

Nel secondo i cattivi *utukkē* ossia *démoni* lo afferreranno.

Gli uragani sono in realtà, secondo gli antichi Mesopotamici, suscitati dai *démoni*, anzi sono essi stessi *démoni* che svolazzano per il cielo e cercano di avviluppare e uccidere gli uomini. Sa-

<sup>1</sup> Su questa malattia si cfr. Labat, *Hémérologies*, 172, n. 49, il quale accede ai significati proposti dal Thompson: *moisture, dropsy*. Non c'è però rapporto alcuno tra lo stare dietro un mortaio e l'idropisia.

<sup>2</sup> *Hallūlai* è un *démone* femminile che durante la notte erra per le strade e sta in rapporto colla *ardat III*, cfr. Labat, *Hémérologies*, 168, n. 10.

rebbe quindi addirittura pazzesco andar in un libero campo per affrontare i démoni della tempesta. Non è da meravigliarsi quindi che proprio al 1° e ai 7 di Tišritu, giorni molto nefasti, sia proibito di sfidare le forze e potenze demoniache.

## AZIONI VARIE

Non ..... il chiavistello.

Per il 7 di Tišritu, E, r. IV, 39-40.

Si tratta forse di chiudere o aprire il chiavistello: il testo è mutilo.

Dalla r. 40 emerge che abbiamo a che fare con un *ikkibu* di un dio, forse di quello del chiavistello.

Non commetta ingiustizia.

Questo interdetto vige per il giorno 8 di Nisânu, E, d. I, 57 = Ea, r. IV, 44.

In questo giorno cade la festa del dio Nabû: durante una grande festa non è bene commettere atti d'ingiustizia.

Secondo la morale mesopotamica non bisogna mai commettere atti d'ingiustizia. Questo interdetto somiglia più a un precetto morale che a un interdetto. Ma esso vuol dire, senza dubbio, che specialmente nel giorno indicato non bisogna esser ingiusti.

Il testo dice soltanto che il trasgressore sarà punito, senza specificare di quale pena si tratti.

Non metta in opera nessun atto.

14 di Nisânu, E, d. II, 12.

Il testo dice letteralmente: 'qualsiasi azione faccia, egli subirà perdita di denaro'. Come si vede, il divieto è molto largo e comprende qualsiasi atto.

Dobbiamo proprio credere che gli antichi Mesopotamici non facevano nulla, assolutamente nulla ai 14 di Nisânu? Il buon senso ci proibisce di crederlo.

Non metta in opera nessun proposito.

Questo interdetto si accompagna sempre a quello riguardante il medico e l'indovino e concerne quindi gli stessi giorni, che sono i seguenti:

- 1° di Nisânu, E, d. I, 5.
- 7 di Nisânu, E, d. I, 53.
- 9 di Nisânu, E, d. I, 64.
- 14 di Nisânu, E, d. II (A), 5.
- 19 di Nisânu, E, d. II, 50.
- 21 di Nisânu, E, d. II, 68.
- 28 di Nisânu, E, d. III, 19.
- 29 di Nisânu, E, d. III, 41.
- 30 di Nisânu, E, d. III, 55.

La frase per esprimere il concetto che forma l'oggetto dell'interdetto è questa: *ana epêš sibâti lâ naŕû*, (il giorno) non è adatto a fare il proposito', cioè al metter in atto ciò che uno si è proposto. Va qui osservato quanto abbiamo detto dell'interdetto precedente.

\*  
\*\*

Questi divieti valgono eziandio per i giorni corrispondenti degli altri mesi dell'anno.

GIUSEPPE FURLANI

# EINIGE MERKWÜRDIGKEITEN DER ALTÄGYPTISCHEN THEOLOGIE UND IHRE AUSWIRKUNGEN

*Vorbemerkung.* Einzelnachweise, Textstellen, Literaturnachweise usw. zu den folgenden Ausführungen findet der Leser in meiner Publikation: *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Aegypter*, « Aegyptologische Forschungen » Heft 8 1. Es soll hier versucht werden, einem breiteren Leserkreis die einheitliche Linie darzustellen, die sich nach Ansicht des Verfassers durch die mannigfachen Erscheinungsformen der altägyptischen Religion hindurchzieht. Es ist deshalb auch darauf verzichtet worden, Namen und Ursprung der einzelnen Götter und Göttergenealogien im einzelnen zu erklären. Die Fülle der im Synkretismus zusammengewachsenen Einzelercheinungen würde den Leser nur verwirren, und nur da, wo dem Verfasser das Verschmelzen zweier Gottheiten bezeichnend und typisch erschien, ist des näheren darauf eingegangen worden.

## I. *Ka-Mutef*, 'der Stier seiner Mutter'.

Bei den alten Aegyptern war der Pharaon unmittelbarer Nachkomme der Götter. Zuerst regierte der grosse Schöpfergott selbst, danach die verschiedenen Göttergenerationen bis herab zum Gotte Horus, dem 'Fernen', der selbst vielleicht einmal erster 'Grosser Gott' gewesen ist. In jedem der regierenden Götter inkarniert sich wieder das Wesen des ersten Schöpfer- und Zeugungsgottes, lebt der 'Same' ihres 'Vaters' weiter. Dieser Ur-Vater war in Heliopolis der alte Gott Atum, der 'Nicht-Seiende', der einst in Selbstbegattung die Welt erzeugte.

Auf Horus folgen seine 'Söhne', die 'Horusverehrer'. So nannten die Aegypter die Könige der vorgeschichtlichen Zeit. Der griechisch-ägyptische Schriftsteller Manetho bezeichnet sie als 'verstorbene Halbgötter'. Ihr unmittelbarer Nachkomme war

<sup>1</sup> Glückstadt-Hamburg-New York 1929. (Münchener Dissertation).

Menes, der erste König der geschichtlichen Zeit (um 3100 v. Chr.). Und von Menes wieder leiten sämtliche ägyptischen Könige ihre offizielle Abstammung her. So ist jeder Pharao in gerader Linie Nachkomme des ersten grossen Schöpfer- und Zeugungsgottes.

Neben der Lehre von der göttlichen Abstammung des Pharao geht aber einher die Lehre von der unmittelbaren Inkarnation des Vater-Gottes in dem göttlichen 'Sohn', dem regierenden König. Seit der 4. Dynastie ist jeder König 'Sohn' des Sonnengottes Re, der damals zu grosser Bedeutung gelangte. Als auf Erden lebender Horus ist der König auch wieder 'Sohn' des Acker- und Totengottes Osiris, mit dem auch sämtliche verstorbene Könige identifiziert werden. Im Neuen Reiche endlich, als der Gott Amun, 'der Verborgene', von Hermopolis mit dem Sonnengott Re zum Reichsgott Amun-Re verschmilzt, wird Amun-Re göttlichen 'Vater' des Pharao.

Historische Urkunden erzählen uns von der Erzeugung des Thronfolgers: Amun-Re, der Weltschöpfer, verbindet sich mit seinem 'Sohn' und Nachkommen, dem regierenden Pharao, zu einer einzigen göttlichen Gestalt. Diese göttliche Verbindung, die in Form und Wesen dem Pharao selbst gleicht, naht sich der Königin, der 'Mutter Gottes', und zeugt mit ihr den 'Sohn' in neuer irdischer Erscheinung: als Thronfolger und künftigen König des Landes. Der fleischliche 'Vater' des Thronfolgers ist nicht der göttliche Ur-Ahn als solcher, ebenso ist es nicht der irdische Vater, der regierende König, in seiner Eigenschaft als Mensch, sondern es ist eine in ihrer Göttlichkeit selbständige Gestalt, in der göttlicher 'Vater' und göttlicher 'Sohn' zu einem einzigen Wesen miteinander verbunden sind.

Den grossen Schöpfer- und Zeugungsgott, der uns in so vielen Erscheinungen der ägyptischen Religionsgeschichte begegnet, lernen wir auch in dem « Märchen von den zwei Brüdern » als Bata kennen: Bata lebt hier zunächst als Gott der Herden und des Korns bei seinem Bruder Anubis und dessen Frau. Er verliert dann auf eigentümliche Weise sein Zeugungsglied<sup>1</sup> und wandert

<sup>1</sup> Zu den Einzelheiten dieser Begebenheit vgl. meine obengenannte Publikation, S. 13.

in ein fremdes Land. Dort kann er nicht mehr Acker- und Herden-gott sein, sondern lebt nun vom Fischen und Jagen. Bata begiebt sich so gewissermassen in die Vorzeit zurück, in der man Ackerbau und Viehzucht noch nicht kannte. Die neun Götter haben Mitleid mit seiner Einsamkeit und erschaffen ihm ein Weib, « in der der Same jedes Gottes war ». Aber Bata ist zeugungsunfähig und vermag weder seine Frau zu schützen noch ihr Liebesverlangen zu stillen. Der Pharao von Aegypten erfährt von ihr und schickt Soldaten aus, sie zu holen. Die Frau verrät den Soldaten das Mittel, ihren Gemahl zu töten, und wird Königin von Aegypten. Bata wird nach einer Reihe von Jahren zu neuem Leben erweckt und verwandelt sich in einen heiligen Stier, das Sinnbild der göttlichen Zeugungs- und Schöpferkraft selbst. Als solcher gelangt er an den Hof des Pharao und wird hier auf Betreiben der Königin geopfert. Aus seinem Blut entstehen zwei heilige Bäume, die abermals unter dem Opferbeil fallen. Doch ein Splitter dieser Stier-Bäume dringt in den Mund der Königin, sie wird schwanger und gebiert abermals Bata, ihren früheren Gemahl, als 'Sohn' und Thronfolger Aegyptens. Dem König wird verkündigt, dass ihm ein Sohn geboren sei, und nach dem Tode des 'Vaters' wird Bata selbst König.

Das Märchen zeigt deutlich, dass die 'Sohn'-Inkarnation des Gottes mit dem Gott selbst identisch ist. Der auf Erden als König — oder zunächst als Thronfolger — 'erscheinende' Sohn ist wesenseins mit dem 'Vater'. Der 'Vater' aber ist hier der Schöpfergott als heiliger Stier. Nun heisst es in ägyptischen Texten, dass der König oder auch der Thronfolger ein Sohn des *Ka-Mutej*, des 'Stiers seiner Mutter' sei. Der Reichsgott Amun-Re erhält in bestimmten Situationen den Beinamen *Ka-Mutej*, 'der Stier seiner Mutter', ebenso der ithyphallische Min von Koptos, vielleicht ein alter Regenmacher-Gott, der in grauer Vorzeit aus der arabischen Wüste nach Aegypten gelangt ist. Auch Bata ist ein solcher 'Stier seiner Mutter': als Stier (wenn wir von der letzten Verwandlung in zwei heilige Bäume absehen) begattet Bata die Frau, die als Mutter ihn wiedergebirt. Im 'Stier seiner Mutter' sind bereits göttlicher Vater und göttlicher Sohn zu einem Wesen miteinander verbunden. Welche Rolle der regierende Pharao selbst bei der Inkarnation spielt, wird in dem Märchen

nicht erwähnt. Es heisst nur bei der Geburt des Thronfolgers: « man ging und meldete Seiner Majestät: ein Sohn ist dir geboren ».

Nun ist es bekannt, dass bei vielen Völkern der König als Inkarnation des Fruchtbarkeitsgottes gilt. Der Gott-König muss deshalb, ehe er alt wird, sterben, um in einem jugendkräftigen Nachfolger weiter zu leben, und so dem Lande Wachstum und Fortpflanzung von Mensch, Herden und Korn zu gewährleisten. Frazer erzählt, dass nach dem Glauben der Dinka am Weissen Nil jeder Regenmacher-König in gerader Linie von dem ersten Regenmacher-Gott und Landbefruchter herstamme, der sich in jedem seiner 'Nachkommen' von neuem inkarniere und so durch die gesamte Dynastie hindurch sein Leben fortsetze. Der Regenmacher muss nach einer gewissen Zeit eines gewaltsamen Todes sterben, damit der Gott in dessen jugendlichem Nachfolger weiter zum Segen des Landes wirken kann. Aehnlich musste bis ans Ende des 18. Jahrhunderts bei den Shilluk (ebenfalls am Weissen Nil) der König dann sterben, wenn er nicht mehr alle Frauen seines Harem mit seinen göttlichen Zeugungskräften zu beglücken vermochte. Die Frauen melden das den Häuptlingen des Landes, die dafür Sorge tragen, dass der König der Shilluk stirbt und der Gott im Nachfolger weiter lebt. Ja, der König der Shilluk muss jederzeit in der Lage sein, sein Leben gegen einen seiner Söhne zu verteidigen. Vermag es einer der Söhne den Vater zu töten; so wird er selbst an des Vaters Stelle König.

Die Sitte der Königstötung hatte wahrscheinlich auch im vorgeschichtlichen Aegypten bestanden und wurde später am sogenannten 'Jubiläumsfest' des Pharaos symbolisch vollzogen. Der Glaube muss ein ähnlicher wie bei den Shilluk gewesen sein. Das zeigt uns gerade das Märchen von den zwei Brüdern: auch Bata muss sterben, als er zeugungsunfähig geworden ist und das ihm von den Göttern geschaffene Weib nicht zu befriedigen vermag. Und er stirbt auf Veranlassung des Pharaos von Aegypten! Wir sehen, dass Bata sich in die Vorzeit zurückbegeben hatte, als er sein Zeugungsglied verloren hatte: Bata verkörpert so nicht allein den offiziellen 'Sohn', sondern nun auch den 'Vater' des Pharaos, oder auch den Ahnherrn schlechthin, den Schöpfergott in seiner alt gewordenen Gestalt, der je und je sterben muss, um von

neuem wiedergeboren zu werden. In seiner Gestalt als Stier aber, in der er den Pharaon selbst vertritt, vereinigt Bata in sich den göttlichen Ur-'Vater' und den stets von neuem zu zeugenden 'Sohn' und wird so 'Stier seiner Mutter'.

In der Zeit des frühen Alten Reiches ist der 'Grosse Gott' Horus 'der Ferne'. Auch der Pharaon als irdische Inkarnation des Horus war 'Grosser Gott', bei seinen Lebzeiten und nach seinem Tode: Horus begriff in sich den lebenden und die verstorbenen Könige. Die ursprüngliche Mutter des Horus war Hathor (= 'Haus des Horus'): Es gibt in den Pyramidentexten eine Stelle<sup>1</sup>, wo der auf Erden verstorbene und am Himmel erscheinende König sich mit seiner Mutter, der 'grossen Wildkuh' (wahrscheinlich Hathor), geschlechtlich vereint, um wiedergeboren zu werden. Und in geschichtlicher Zeit, als Horus längst zum Sohn des Osiris und der Isis geworden war, ist immer noch Hathor die göttliche Mutter des Königs, die ihm am 'Schönen Fest von Opet' das Liebesglück gewährt.

Die göttliche Abstammung des Pharaon und die unmittelbare Inkarnation des Gottes im 'Sohn' und Nachkommen sind nicht voneinander zu trennen: im Gott als Ka-Mutef, als 'Stier seiner Mutter', zeugt die gesamte Ahnenreihe, die Dynastie, von neuem den 'Sohn'. Sie, die 'Väter' des regierenden Königs, waren einst auch 'Sohn'-Inkarnationen des Gottes gewesen, auch sie hatten, mit dem Gott zu einer Gestalt verschmolzen, einst als Ka-Mutef von neuem den 'Sohn' gezeugt, und ebenso wie sie wird der regierende auf Erden lebende König einst bei seinem Tode im 'Grossen Gott' wieder aufgehen, um auch seinerseits in den Nachkommen weiterzuleben. Einige ägyptische Könige, insbesondere Ramses II., haben auf Tempeln und Statuen ihrer 'Vorfahren' die Namen ausgekratzt und ihre eigenen Namen eingesetzt: ein religiöser Brauch, den man nicht als Blasphemie auslegen darf. Das göttliche Wesen des Ahnen lebt im Nachkommen weiter, und alle Königsstatuen sind Bilder des einen grossen Gottkönigs.

Die verstorbenen Könige heissen im alten Aegypten auch 'die Götter' oder auch einfach 'die Lebenden'. Der Reichsgott in der Zeit des Neuen Reiches Amun-Re (oder auch einfach Amun) trägt

<sup>1</sup> Sethe, *Die Altägypt. Pyramidentexte*, § 388 ff.

gerade in seiner ithyphallischen Gestalt ('Amun von Luxor') neben dem Beiwort 'der Stier' gern den Titel 'König der Götter'. Ebenso heisst der ithyphallische 'Stier seiner Mutter' Min von Koptos häufig 'der König der Götter'. So heisst der Gott auch in einer grossen Prozession, in der die Statuen der verstorbenen Könige in Verbindung mit einem heiligen Stier in Reihe vor ihm hergetragen werden. Die 'Götter' sind hier die Königsahnen, deren 'König' wieder der Ka-Mutef selbst ist. Min wird einmal geradezu bezeichnet als « Stier derer, die Ka-Mutef (Stier seiner Mutter), sind ». Ebenso heisst der heilige Apis-Stier, der mit dem Pharao selbst in engen Beziehungen steht, « König der Edlen (ein Ausdruck für die verstorbenen Könige), Herr der Götter » oder « König der Götter, Herr der Ewigkeit ». So liessen sich viele Beispiele dafür anführen, wie gerade die Ahnenreihe des Pharao mit dem Ka-Mutef, dem 'Grossen Gott', in engstem Zusammenhang steht und gewissermassen in ihm selbst enthalten ist<sup>1</sup>. Besonders deutlich wird dies in einem grossen Ritualtext, den Ramses II. für den Kult des von ihm besonders verehrten 'Ahnen' Amenophis I. hat verfassen lassen: hier tritt nämlich der Reichsgott Amun-Re bereits selbst in drei göttlichen Gestalten auf: in seiner Gestalt als Ur-Vater, in seiner andern Gestalt als 'Sohn' des 'Vaters', als Gott der lebendigen Gegenwart, und schliesslich als 'Amun-Re-Kamutef', der hier deutlich die beiden anderen Gestalten des Gottes als drittes selbständiges Glied in sich vereint. Und mehrere Male tritt in Zusammenhang mit Amun-Re-Kamutef die bis auf den ersten König Menes zurückgehende Ahnenreihe des Pharao in Erscheinung.

Auch anderwärts begegnet uns Amun oder Amun-Re in drei Gestalten. Ja, in hellenistischer Zeit wird der Ur-Vater Amun als in der Kultstätte Medinet Habu gestorben und begraben gedacht, so wie der Schöpfergott Bata aus dem Märchen von den zwei Brüdern, nachdem er seine Zeugungskraft verloren und sich in die Vorzeit zurückbegeben hatte, selbst (eines gewaltsamen Todes) gestorben war. Auch der Königsgott Horus begegnet uns in geschichtlicher Zeit (neben andern Erscheinungsformen) in drei Hauptgestalten: als Haroëris ('der ältere Horus') ist er Ver-

<sup>1</sup> Vgl. meine oben angeführte Publikation, S. 29 ff., 36 ff., 40 ff., 58 usw.

treter der Vergangenheit<sup>1</sup>), als Vertreter der Gegenwart (Horus von Edfu) zeugt er mit seiner Mutter Hathor von Dendera seine eigene Sonder- und 'Sohn'-Form: Harpokrates ('Horus das Kind').

Auf Einzelheiten der verschiedenen Formen des Ka-Mutef und seines Kultes soll hier nicht eingegangen werden. Doch sei es erlaubt, auf eine uralte Vorstellung hinzuweisen: In Unterägypten waren die ältesten Schöpfergötter der Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut. Aus ihrer geschlechtlichen Vereinigung entstand der Sonnengott. Später werden Geb und Nut in der Theologie von Heliopolis zu Enkeln des Zeugungsgottes Atum (der schliesslich mit dem Sonnengott Re zu Atum-Re zusammenwuchs). Der Erd- und die Himmelsgöttin werden von ihrem Vater, dem Luftgott Schu, voneinander getrennt und an weiterer geschlechtlicher Vereinigung gehindert. Auf zahlreichen Darstellungen sehen wir Schu, wie er auf dem liegenden Erdgott steht und die Himmelsgöttin Nut hoch über sich erhebt. In einer Pyramidentextstelle<sup>2</sup> nun ist es der auf Erden verstorbene und am Himmel erscheinende König, der als Osiris, d. h. als 'Sohn' von Geb und Nut, die Eltern an ihrer Vereinigung zu hindern sucht. Hier spielt der 'Sohn' die Rolle des 'Vaters' der beiden Götter, zweifellos um anstelle seines eigenen Vaters Geb selbst in den Leib der Mutter einzugehen und von ihr zu neuem Leben wiedergeboren zu werden.

Die 'Seele' (Inkarnation) des Geb war der Planet Saturn, der bei den Griechen als 'Seele' des Kronos galt. Auch die Kronos-Sage erzählt etwas ähnliches: Der Himmelsgott Uranos und die Erdgöttin Gaia waren einst in dauernder geschlechtlicher Vereinigung miteinander verbunden. Doch als Uranos verhindern will, dass die Kinder, die Gaia trägt, geboren werden und ans Licht gelangen, da kastriert Kronos, der jüngste Sohn, den eigenen Vater und trennt so die Eltern voneinander. Später verschlingt Kronos seine eigenen jugendlichen Kinder, bis er schliesslich seinerseits von seinem jüngsten Sohn Zeus, dem 'Vater der Götter und Menschen', entthront und in den Tartaros gesperrt wird. Auch Kronos zeigt sich hier deutlich als ein 'Stier seiner Mutter', der in der dem Vater geraubten Geschlechtskraft und den aufge-

<sup>1</sup> Vgl. a.a.O., S. 71.

<sup>2</sup> Sethe, *Die Altägypt. Pyramidentexte*, § 1321 ff.

fressenen jugendlichen Kindern das Wesen des 'Vaters' und des 'Sohnes' in sich vereint, um so sich dauernde Jugend zu sichern.

Schliesslich sei noch auf eine besondere Erscheinungsform des Ka-Mutef hingewiesen, die mit dem Pharaon in engster verwandtschaftlicher Beziehung steht: der Mond. Der Mond in seinem ewigen Werden und Vergehen erschien dem alten Aegypten ebenso als Form des grossen Schöpfergottes, der als Ka-Mutef ständig sich selbst neu zeugt, wie der Gottkönig, der als der ewig Gleiche durch die wechselnden Gestalten der Dynastie hindurchgeht. Beide, Mond und König, heissen: « der Erneuerer seines Bildes », « der Erneuerer der Erscheinungen ».

Ein Beiwort des Mondes ist: 'Stier der Götterneunheit'. Seine Mutter-Gattin ist ein Weib, in dem die gesamte Götterneunheit von Heliopolis sich inkarniert hat. Am Neumondsfeite, dem 'Fest der Götterneunheit', stirbt der Mond und geht ein in den Mutterleib, der ihn von neuem gebiert. Aber auch vom auf Erden verstorbenen König heisst es in den Pyramidentexten, die 'Götterneunheit' habe ihn « zwischen ihren Oberschenkeln » wiedergeboren. Als in dem Märchen von den zwei Brüdern die neun Götter dem Bata in seiner Eiskälte begegnen, da reden sie ihn an: « Bata, du Stier der Götterneunheit », d. h. sie sprechen Bata auch als Mond an. Dann erschaffen sie ihm das Weib, « in der der Same jedes Gottes war ». D. h. das Weib ist eine Inkarnation eben der neun Götter, die sie erschaffen haben. Diese Inkarnation der Götterneunheit wird später Königin, und da wird Bata als Ka-Mutef wirklich 'Stier der Götterneunheit'. So heisst die Königin auch wieder: 'Genossin des Mondes'.

Die Götterneunheit von Heliopolis vertritt eine vergangene Weltperiode, die Vorzeit, in der noch die ersten Götter geherrscht haben. Als die neun Götter dem Bata begegnen und ihn in so eigentümlicher Weise anreden, da hatte der Schöpfergott sich in die Vorzeit zurückbegeben. Wir dürfen wohl annehmen, dass der Glaube an den Mond als Zeugungsgott wirklich in die ältesten Zeiten zurückgeht, als der Sonnengott noch nicht seine Bedeutung für Gesamtägypten erlangt hatte, und als auch der Kalender noch nach dem Monde berechnet wurde. Dieser Glaube an den Mond und seine Zusammenhänge mit dem Zeugungsgott und der Dynastie scheint in Afrika weit verbreitet gewesen zu sein. Fro-

benius bringt manche Erzählungen und Märchen, die das dartun, und spricht geradezu von einem afrikanischen 'Mondstiergottkönig'. Auch in dem obengenannten Ritualtext für den Ahnenkönig Amenophis I. tritt der Mond in eigentümliche Verbindung mit dem dreigestaltigen Gott und der Ahnenreihe der Dynastie.

## II. Der Ka.

Nach dem Glauben der alten Aegypter besitzt jeder Mensch neben verschiedenen andern Kräften, die etwa unserer 'Seele' entsprechen, einen Ka. Der Ka entsteht mit dem Menschen bei seiner Geburt, wächst mit ihm heran, begleitet ihn durchs Leben und lebt auch nach seinem Tode weiter fort. Insbesondere opfert der Sohn dem Ka des Vaters oder der Eltern nach deren Tode. Man hat den Ka als Doppelgänger, Schutzgeist, Vitalität und ähnliches mehr erklärt, ohne seinem Wesen eigentlich näher zu kommen. Der Ka bezeichnet nun u. a. auch die Geschlechtskraft seines Trägers, auch die Gebärkraft einer Frau. Das kommt in Namen zum Ausdruck, die die Eltern ihren Kindern bei deren Geburt zu geben pflegen. Die Namen bringen aber gleichzeitig zum Ausdruck, dass die Eltern ihre Zeugungskraft, den Ka, dem Schöpfergott ebenso wie dem König zu verdanken haben. Ebenso beten Privatleute im Leben oder nach ihrem Tode im Grabe zum Ka des Gottes oder Königs und bitten um Beistand auf Erden oder um Opfergaben in der Grabkammer. Der Sonnengott Re selbst hat ursprünglich 7 Ka's, mit deren weiblichen Gegenstücken schliesslich 14 Ka's. Ebenso besitzt der König schon bei seinen Lebzeiten 14 Ka's, die in einem bestimmten Kulthaus in einzelnen Statuen dargestellt sind. Im übrigen aber spricht man schlechthin vom Ka des Königs oder Gottes. Besonders der Ka des Königs begleitet den Herrscher bei seinen kultischen Handlungen, und wenn der Pharao im Verkehr mit einem Gott oder einem göttlichen Ahnen dargestellt ist, so sehen wir meist den 'Ka der Königs' oder auch 'lebenden Ka des Königs' in einer besonderen Form hinter dem Pharao stehen.

Im Tempel von Semne am 2. Katarrhakt verehrt Thutmosis III. seinen grossen 'Ahnen' Sesostris III., der vor ihm zum 1. Mal

dort einen Tempel für den Kult des ägyptischen Reichsgottes Amun und des nubischen Reichsgottes Dedwen errichtet hatte. Auf zahlreichen Reliefs des Tempels sehen wir den regierenden König dem göttlichen 'Ahnen' und den beiden Reichsgöttern im Kult gegenüberreten. Auf den beiden Innenwänden des Gotteshauses wird der 'Ahn' dem 'Nachkommen' auf einer Kultbahre entgegengesetzt. Auf der einen der beiden Wände lesen wir hinter der Gestalt des Thutmosis die Worte: « Er ist der oberste aller lebenden Ka's wie Re ewiglich », und entsprechend hinter der Barke des 'Ahnen': « Er ist der oberste aller lebenden Ka's, die erschienen waren als 'Dieser gute Gott' wie Ptah auf dem grossen Thron ». 'Alle lebender Ka's' sind im alten Aegypten die verstorbenen Könige, es ist gewissermassen ein Sammelausdruck für die gesamte Dynastie. 'Dieser gute Gott' pflegt eine Bezeichnung der Person des regierenden Königs zu sein. Ptah (von Memphis) ist eine der Gestalten des grossen Schöpfergottes. D. h. der 'erscheinende' 'Ahn' Sesostri ist hier der 'Oberste' oder auch 'Vertreter' der gesamten Dynastie, die seit den Zeiten des Schöpfergottes auf dem Thron Aegyptens erschienen war. Aber auch der verehrende 'Nachkomme' Thutmosis vertritt selbst die Dynastie. Auf der gegenüberliegenden Wand, die eine ähnliche Szene darstellt, steht nun der Ka des Königs in seiner üblichen Form selbst hinter Thutmosis III. und wird bezeichnet als « der lebende Ka des Königs Thutmosis' III ». Und hinter der Barke des 'Ahnen' Sesostri heisst es hier: « Sesostri ist König derjenigen, die erschienen waren als Könige der beiden Länder (oder auch: " in einem Königtum der beiden Länder ") wie Atum in Karnak ». Atum ist ebenfalls eine der Erscheinungsformen des Schöpfergottes. Der 'erscheinende' 'Ahn' wird hier als 'König' der übrigen Könige der Dynastie, bezeichnet, ähnlich wie der Schöpfergott als Ka-Mutef 'König der Götter' ist<sup>1</sup>.

Im Monat Pachons wurde jedes Jahr zu Ehren des ithyphalischen Ka-Mutef (als Amun-Re-Kamutef und als Min-Kamutef) und des 'Ka des Königs' ein grosses Ernte- und Krönungsfest gefeiert, bei dem auch grosse Prozessionen stattfanden. Dar-

<sup>1</sup> Vgl. o. S. Der Verfasser beabsichtigt, in einem später zu veröffentlichen Aufsatz über den 'König der Götter' gerade auch auf die Inschriftzeilen des Tempels von Semne noch einmal ausführlich einzugehen.

stellungen dieser Prozessionen kennen wir aus der Zeit des Neuen Reiches, und zwar werden sie im Lauf der Zeit immer ausführlicher. Auf einer der älteren Darstellungen sehen wir die aufrechtstehende Statue des ithyphallischen Gottes in üblicher Weise von Priestern auf einer Barke getragen. Neben der Statue einher schreitet der Pharao als Begleiter, hinter ihm sein Ka, der hier heisst: « Der Ka des Königs, der Oberste ('Vertreter') der Lebenden ». Die Stellung der Schriftzeichen zeigt, dass mit den 'Lebenden' hier wieder die verstorbenen Könige gemeint sind: der Ka des regierenden Königs vertritt die Dynastie. Auf einer etwas jüngeren Darstellung der gleichen Szene stehen anstelle des Ka hinter dem begleitenden König zwei Statuen: Amun-Re-Kamutef in neuer Form und dessen Mutter-Gattin Amaunet. Auf der grossen Prozessionsdarstellung endlich, die aus der Zeit Ramses' II. stammt, finden wir anstelle des königlichen Ka eine lange Reihe von göttlichen Wesen: zunächst 14 Königsstatuen, die vorderste ist die des regierenden Königs selbst, die 14. die des ersten Königs der geschichtlichen Zeit, Menes. Daran schliessen sich 18 Männer, die die Insignien der vorgeschichtlichen Könige tragen, und das letzte Glied dieses Begleitungszuges bildet ein heiliger Stier<sup>1</sup>. D. h. anstelle des königlichen Ka tritt hier die gesamte Dynastie bis hinauf zum Schöpfergott, dem Stier Kamutef selbst (vgl. Bata!). Dass von der grossen Zahl der geschichtlichen Könige hier nur 14 als Statuen erscheinen, erinnert an die 14 Ka's des Gottes Re, und die 14 Ka-Statuen, die der König selbst im Kulthause besitzt. Die Dynastie bis hinauf zum grossen Schöpfergott bildet eine Einheit, die im Ka des regierenden Königs selbst enthalten ist. Deshalb eben gilt das Fest, an dem die Prozessionen stattfinden, ebenso dem Acker- und Erntegott Ka-Mutef, wie dem Ka des regierenden Königs, dessen Krönung als letztes Glied der Dynastie an diesem Fest symbolisch wiederholt wird.

In dem schon mehrfach erwähnten Ritualtext für den 'Ahnen' Amenophis I begegnet uns mehrmals der Schöpfer- und Zeugungsgott in seiner Gestalt als 'Sohn', in seiner Gestalt als 'Vater', und in seiner Gestalt als Vereinigung beider, als 'Amun-Re, der Stier

<sup>1</sup> Eine ähnliche Reihe finden wir auf einer Darstellung aus der Zeit Ramses' III.

seiner Mutter', und zwar im Zusammenhang mit dem Ka des 'erscheinenden' Ahnen Amenophis I., dem Ka des regierenden Nachkommen Ramses II., und wieder einer Reihe von 14 'Ahnen'. In diesem Text ist die ganze Dynastie-Theologie aufs ausführlichste ausgestaltet, doch würden Einzelheiten im Rahmen dieses Aufsatzes zu weit führen<sup>1</sup>.

Vielleicht der älteste 'Grosse Gott', der als der ewig Gleiche in ständig neuen Inkarnationen hindurchwandert durch die Dynastie, ist Horus. Der Gott Horus gilt geradezu als der Ka des Königs. Der zweite von den 5 Namen, die der Pharao zu tragen pflegt, der 'Horus-Name', ist stets auch der Name des Königs-Ka. Seit Thutmosis I. setzen sämtliche Pharaonen dem 'Horus-Namen' den Titel voran: «Horus der starke Stier» (*Hor ka necht*). Der Stier selbst als Sinnbild der göttlichen Zeugungs- und Schöpferkraft heisst im Aegyptischen: *ka*. Dass Horus seine Mutter (in ihrer Form als Isis) vergewältigt, wird oft erwähnt oder angedeutet. Als ein 'Stier seiner Mutter' wird Horus gern mit dem 'Stier seiner Mutter' Min von Koptos verschmolzen.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, dass der Ka-Mutef, der 'Stier seiner Mutter', in mystisch-zeugenden Augenblicken eine Sonderform des *Ka* schlechthin sei. Der *Ka*, die göttliche Schöpferkraft, die den königlichen 'Sohn' mit dem göttlichen 'Vater' zu einem Wesen verbindet, die Kraft, die auch die Ahnen-Nachkommen des Gott-Königs einst beseelte, und in der sie selbst weiterleben, der *Ka*, die Kraft, der Geist der Dynastie, ist es, der als Ka-Mutef, als 'Ka-Stier seiner Mutter' mit der Königin, der 'Mutter Gottes', stets von neuem sich selbst zeugt, um wiedergeboren zu werden im 'Sohn', im Thronfolger, der einst wieder als Pharao über das Land regieren wird. Es ist nicht ganz richtig, wenn man sagt, der *Ka* entstehe und werde geboren gemeinsam mit seinem Träger, einem König oder Privatmann. Der *Ka* entsteht von neuem, er wird wiedergeboren in der dem jugendlichen Thronfolger gleichenden Form. Und der König vermittelt den *Ka*, die göttliche Schöpferkraft, den Untertanen des Landes: so besitzt auch jeder Privatmann einen in der Gestalt ihm gleichenden *Ka*, der ihn von Geburt an begleitet, der ihn

<sup>1</sup> Vgl. Jacobsohn a.a.O., S. 40 ff.

zeugen lässt, und der nach seinem Tod vom Sohne Opfer empfängt. Es heisst des öfteren vom König, er « mache den Ka » eines Privatmannes. Der Pharao als Inkarnation des Fruchtbarkeitsgottes « macht » die Ka's seiner Untertanen in jedem Sinne: er ist es, der ihre Zeugungskraft entstehen lässt, und er ruft kraft seines Ka die fruchtbringende Nilüberschwemmung hervor, um ihnen Nahrung zu verschaffen. Auch das wird ausgedrückt durch « den Ka » oder « die Ka's machen ». Und auch, wenn er einem Untergebenen ein Amt verleiht, « macht » der Pharao « seinen Ka »: auch das Amt kann der Privatmann nur bekleiden, wenn er von neuem die göttliche Schöpferkraft der Dynastie empfangen hat.

### III. Auswirkungen.

Eduard Norden hat in seinem Buche *Die Geburt des Kindes*<sup>1</sup> darauf hingewiesen, dass formgeschichtliche Zusammenhänge zwischen der evangelischen Geburtslegende und dem altägyptischen Theologumenon von dem Beilager des Gottes mit der Königin bestehen. Norden zeigt auch aufgrund von Zeugnissen bei Plutarch und Philon, dass die Aegypter an ein zeugendes Pneuma des Gottes geglaubt haben müssten. Luk. I, 34 fragt Maria den Engel nach der eigentlichen Verkündigung: « Wie kann das zugehen, sintemal ich von keinem Manne weiss? », und der Engel antwortet (I, 35): « Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten ». Die Stelle ist nach Eduard Norden von der graeco-ägyptischen Mystik der hellenistischen Zeit beeinflusst und geht zurück auf altägyptische Vorstellungen.

Nun ist es bekannt, dass die Aegypter, die wohl nicht zufällig als erste in grösserer Anzahl zum Christentum übertraten, ihre Anschauungen vom Ka ohne weiteres auf den 'Heiligen Geist', das *ἅγιον πνεῦμα*, übertrugen<sup>2</sup>. Wie der Ka, so verbindet der Heilige Geist den göttlichen Vater und den göttlichen Sohn zu einer Einheit, er wird in der christlichen Theologie als das *vinculum caritatis* zwischen Vater und Sohn bezeichnet. Im und

<sup>1</sup> Leipzig-Berlin 1924.

<sup>2</sup> Vgl. Preisigke, *Die Gotteskraft der frühchristl. Zeit*, S. 37. Hierzu und zum Folgenden vgl. meine Schlüsselausführungen in der genannten Schrift.

durch den Heiligen Geist vollzieht sich die Menschwerdung des ewigen dreieinigen Gottes als auf Erden erscheinender Sohn. Und der Heilige Geist ist die Schöpferkraft Gottes, die auch den übrigen Menschen, soweit sie Gläubige sind, je und je zuteil wird. Als *Creator Spiritus* wirkt der Geist Gottes in den Gläubigen selbst. Das erinnert uns daran, wie auch der Ka der alten Aegypter als göttliche Schöpferkraft vom Gottkönig auf die Untertanen übertragen wird. Wir meinten oben, der Gott in seiner dritten Gestalt als Kamutef, als 'Stier seiner Mutter', sei eine Sonderform der göttlichen Schöpferkraft, des Ka, schlechthin. Sicherlich würde der alte Aegypter, der die evangelische Geburtslegende lesen würde, in dem 'Heiligen Geist', der über Maria kommen wird, seinen grossen Schöpfergott als Ka-Mutef wiedererkennen: der Gott in der Form, die den 'Vater' und den 'Sohn' in sich vereint, naht sich der 'Mutter Gottes' und 'zeugt' sich selbst von neuem als auf Erden 'erscheinenden' 'Sohn' und — als 'König' des Landes ('Jesus Christus, König der Juden').

Freilich, von einem eigentlichen 'Zeugen' ist in den Evangelien nicht die Rede. Denn Gott als Heiliger Geist erschafft hier von neuem sich selbst als 'Sohn' im Leibe einer Jungfrau! Diese Vorstellung ist neu und unägyptisch. Sie bezeichnet wohl das Einmalige und Besondere, dass Gott der Schöpfer selbst sich in dem 'Menschen' Jesus Christus inkarniert. Im alten Aegypten muss der Gott, der als Schöpfergott bezeichnenderweise Zeugungsgott ist, stets von neuem sterben, sich selbst zeugen und wiedergeboren werden in den wechselnden Gestalten des Mondes und der Dynastie. Die Geburt aus einer Jungfrau würde dort jeden inneren Sinnes entbehren. Doch enthalten die Evangelien selbst Spuren des altägyptischen Dynastiekultes, die nun besonders deutlich zeigen, dass das religionsgeschichtliche Ur-Bild der göttlichen Dreieinigkeit aus dem alten Aegypten stammt. Römer I, 3-4 wird von Jesus Christus gesprochen als vom Sohne Gottes, «der entstanden ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem Geist». Es ist auch schon von anderer Seite darauf hingewiesen worden, dass Jesus Christus zunächst nicht von Maria, sondern von seinem 'offiziellen' Vater Joseph her «aus Davids Stamme» sei (Matthäus I, 1-17; 20; Lukas I, 27; III, 23-38). Gerade Jesu offizieller Vater Joseph ist aus Davids,

d. h. aus königlichem Stamm. Joseph ist unmittelbarer Nachkomme des jüdischen Königshauses. Und zwar werden im Matthäus-Evangelium, unmittelbar bevor von der Schwangerschaft Mariä durch den Heiligen Geist erzählt wird (I, 18), die Ahnen Christi von Joseph her in dreimal vierzehn Gliedern aufgezählt, von Abraham, dem Stammvater der Juden, über David den König und über die babylonische Gefangenschaft bis auf Christum selbst (Matth. I, 1-16; 17). Bei dieser Aufzählung sind absichtlich mehrere Könige ausgelassen, um jedes Mal die Zahl vierzehn herauszubringen. Das erinnert uns daran, dass der ägyptische Pharaon im Zusammenhang mit dem dreigestaltigen Schöpfergott und seinem eigenen Ka ebenfalls vierzehn Ahnen zu verehren pflegte, die einmal bis auf Menes selbst zurückgehen (vgl. Abraham!), wiewohl die Zahl der Könige, die seit Menes regiert hatten, als weit grösser bekannt war.

Im Lukas-Evangelium dagegen wird unmittelbar nach einer Begebenheit, die die Einheit von Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiligem Geist anzudeuten scheint (III, 21-22), die Ahnenreihe Christi zurückgeführt über Joseph, David, Abraham bis auf Adam den ersten Menschen und schliesslich Gott den Schöpfer selbst (III, 23-38). Das erinnert uns wieder an das, was wir am Anfang dieses Aufsatzes sagten: der Pharaon ist nicht nur unmittelbare Sohn-Inkarnation, sondern auch in gerader Linie Nachkomme des ersten grossen Schöpfer- und Zeugungsgottes. Dort im alten Aegypten hing beides aufs engste miteinander zusammen: der Ka des Gottes und Königs, der bei der Inkarnation zum Ka-Mutef wird, enthielt in sich die Reihe der Ahnen-Nachkommen als Einzelformen des 'Vaters' und des 'Sohnes'. Joseph und die Ahnen Christi in ähnlicher Weise in den Heiligen Geist mit einzubeziehen, verbietet das Dogma von der Jungfrauengeburt. Die Aufzählung der Ahnen Christi ist so in den beiden Evangelien ohne eigentliche Bedeutung. Dass sie dennoch aufgezählt werden, darf uns als besonders deutlicher Beweis dafür dienen, dass ein formgeschichtliches Vorbild vorhanden war, dessen Ursprung eben in der altägyptischen Dynastie-Theologie zu suchen ist.

*Marburg/Lahn, im August 1939.*

HELMUTH JACOBSON

## REDICULUS — QUO VADIS

Al secondo miglio della Via Appia, partendo dalla Porta Capena, era localizzato nell'antichità romana il motivo leggendario di un ritorno che aveva giovato a Roma. Il luogo era consacrato al dio Redicolo, il dio del ritorno. Il suo nome ci è conservato da un passo di Plinio<sup>1</sup> ove è detto che nel *Campus Rediculi* fu seppellito un corvo caro a Tiberio; e da un passo di Festo<sup>2</sup> che chiama *Fanum Rediculi* il luogo dove Annibale si sarebbe presentato alla città dalla parte della Porta Capena, allontanandosene poi subito perchè arrestato da una visione che lo spaventò.

In questa località è ora, erroneamente, chiamato tempio del dio Redicolo un edificio sepolcrale del II secolo imperiale, di forma quadrata, costruito in laterizio, abbastanza conservato all'esterno ma rovinato all'interno, con i muri di mattoni gialli ed ornamentazioni di mattoni rossi: l'interno era, un tempo, a due piani con volta a nervature.

A circa cinquecento metri da questo monumento, sempre sulla sinistra dell'Appia, si trova una chiesina detta S. Maria *de plantis*, o *de palmis*, e più comunemente *Domine quo vadis*<sup>3</sup>. Di semplice aspetto, presenta nel mezzo del pavimento una pietra che porta l'impronta di due enormi piedi votivi, di quelli con cui gli antichi Romani scioglievano il voto per un felice ritorno<sup>4</sup> e che nulla vieta

<sup>1</sup> Plin., *Hist. Nat.*, X, 122.

<sup>2</sup> Fest., p. 282 M.

<sup>3</sup> E anche: *ubi Dominus apparuit*, in un documento del sec. XIII, proveniente dall'Archivio di S. Alessio; cfr. G. Tomassetti, *La campagna romana*, Roma 1910, I, 44. Ma già dal sec. VII l'itinerario di Einsiedeln conosce in questa località un oratorio di S. Maria. All'epoca del Rinascimento la chiesa era in pessime condizioni e si sarebbe dovuta sostituire con il tempietto rotondo, tuttora esistente, detto del card. Pole, ma poi fu restaurata nella forma che oggi si vede.

<sup>4</sup> L'impronta votiva che si trova nella chiesetta è una copia: l'originale sta ora nella basilica di San Sebastiano.

di pensare che possano avere appartenuto all'antico tempio del dio Redicolo, ora scomparso ma persistente nel ricordo della località.

Rediculus è una divinità di tipo indigitatorio, di quelle cioè il cui nome significa l'azione su cui si esercita la loro tutela. Il suo simulacro, collocato a questo punto dell'Appia, a poca distanza da Roma, doveva, secondo E. Meyer<sup>1</sup>, indicare il punto dal quale chi rientrava dall'Appia avvistava la città e ringraziava il dio del felice ritorno. Anche G. De Sanctis<sup>2</sup> pensa in sostanza la stessa cosa in quanto ritiene che, giunti al sacello di Redicolo, i soldati ringraziavano la divinità per il felice ritorno dalle battaglie combattute nell'Italia meridionale o nella Sicilia. Ma questo motivo non è quello ricordato dalla tradizione la quale, raccomandata ai nomi di Festo — che si riferisce a Cornificio — e di Varrone, attribuisce l'erezione del tempio al fatto che Annibale presentatosi improvvisamente a Roma, davanti alla Porta Capena fu fermato dall'apparizione del dio Redicolo che lo indusse a tornare indietro: « Rediculi fanum extra Portam Capenam Cornificius... propterea appellatum esse, quia accedens ad urbem Hannibal ex eo loco redierit quibusdam visis perterritus »<sup>3</sup>. E Varrone nel frammento di satira menippea conservataci da Nonio<sup>4</sup> conferma l'attribuzione ad Annibale, però dando a Redicolo l'epiteto di *Tutanus* e non localizzando alla Porta Capena l'episodio del ritorno:

*noctu Hannibalis cum fugavi exercitum  
Tutanus (+ hoc Tutanum) Romae nuncupor*

(fr. 213 Bücheler)

Ma Annibale mosse verso Roma scendendo dall'Abruzzo verso Rieti e la valle del Tevere e ponendo il campo sull'Aniene a tre miglia dalla città: avrebbe potuto quindi presentarsi avanti alla porta Collina o altra situata più ad est, non mai dalla porta Capena; Livio infatti dice che Annibale si presentò alla porta Col-

<sup>1</sup> E. Meyer, *Die Götter Rediculus und Tutanus*, « Hermes », 50. 1915, pagine 151-154.

<sup>2</sup> G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, III, p. 340.

<sup>3</sup> Fest., p. 282 M.

<sup>4</sup> Non. Marc., p. 47 s. v. Tutanus.

lina<sup>1</sup> con duemila cavalieri, procedendo fino a un tempio di Ercole mentre esaminava a cavallo le mura e il sito della città<sup>2</sup>.

Non, dunque, la presenza di Annibale ha dato origine alla leggenda, ma il terrore che quella incursione fino alle porte della città (Hannibal ante portas!) indusse nell'animo dei Romani<sup>3</sup>, e la gioia dell'evitato pericolo fece sì che la fantasia popolare riferisse a lui la causa della localizzazione del preesistente monumento al dio protettore del felice ritorno. Così si spiega anche come Redicolo venisse indigitato come Tutano, come cioè si desse a quel ritorno un valore di protezione della città; giacchè mi pare — non ostante l'opinione contraria di E. Meyer e G. De Sanctis — che Redicolo e Tutano si riferiscano alla medesima entità divina in quanto il dio che protegge il buon ritorno deve tutelare, per ciò stesso, chi a lui si è affidato, durante tutta la prova: la reduplicazione del concetto, se non si ha nella parola, come per Aio Locuzio che salvò i Romani dall'incursione gallica, si ha nella stretta relazione delle idee che può intercorrere tra Redicolo e Tutano.

\*  
\*\*

È degno di nota il fatto che anche in epoca cristiana il motivo del ritorno salutare resta aderente a questa località, pur cambiando interamente di contenuto la leggenda che vi si riferisce. Alludo al notissimo episodio del 'Domine quo vadis?' registrato negli Atti

<sup>1</sup> Questa è la ragione che ha indotto i due storici sopra citati a negar fede alla tradizione che faceva presentare Annibale dalla porta Capena: tradizione che il Meyer attribuisce senz'altro a una invenzione di Cornificio dalla cui opera *De etymis decorum* spesso l'esto dipende. L'itinerario più probabile seguito da Annibale nella sua diversione da Capua a Roma è quello accennato da Polibio (IX, 5, 7-9) e confermato da Celio (Livio, XXVI, 11-12), cioè risalire il Sannio e l'Abruzzo e poi discendere per la Valeria, anzichè quello di Livio (la via Latina). Vedi in proposito G. Bossi, *La guerra d'Annibale in Italia da Canne al Metauro*, in Studi e documenti di storia e diritto, 1888.

<sup>2</sup> Il Bossi tuttavia, per conciliare la storia e la tradizione, identifica arbitrariamente il tempio di Ercole di cui parla Livio con il Fanum Rediculi.

<sup>3</sup> Che la gesta di Annibale avesse scosso i Romani, si da rimanere profondamente impressa nel loro ricordo e servire da tema preferito nelle scuole è provato da Cicerone, *Qu. fr.*, III, 1, 4: meam in illum [Hannibalem] orationem pueri omnes tamquam dictata perdiscant. E Giovenale, X, 166-7: i, demum et saevas curre per Alpes, Ut pueris piaceas et declamatio fias.

apocrifi di Pietro (primi decenni del sec. III). Ma ci tengo a non esser frainteso circa l'ambito e il valore che attribuisco alla mia tesi. L'episodio del Quo vadis è autonomo<sup>1</sup> nella letteratura cristiana apocrifa, e può esser nato dalla immaginosa mentalità del redattore degli Atti desideroso di drammatizzare la frase « devo di nuovo esser crocifisso » ricordata anche da Origene<sup>2</sup>; sebbene io creda piuttosto a un'anonima creazione dell'anima popolare cristiana di cui rispecchia la profondità di sentimento e la vivacità di immaginazione<sup>3</sup>. Ma esso era destinato a una grande popolarità<sup>4</sup> perchè la sua trama rientrava in quella delle apparizioni celesti che impediscono a personaggi possenti la loro azione che riescirebbe dannosa a un dato luogo o a un dato popolo.

La fantasia popolare ama concretare in individui e in episodi ben definiti le vicende spesso oscure della storia; ed insistendo in modo particolare sul motivo dei contrasti, le piace affermare che la salvezza scaturisce proprio dalla causa che avrebbe dovuto apportare la rovina.

Così, proprio mentre Annibale era per piombare su Roma, una

<sup>1</sup> Questo carattere di autonomia è confermato dall'assenza di localizzazione nelle versioni più antiche dell'episodio: Pseudo-Linus: Ut autem ad portam civitatis voluit egredi vidit sibi Christum occurrere et adorans eum ait: Domine quo vadis? respondit ei Christus: Romam venio ut iterum crucifigam. Lipsius, *Acta apost. apocrypha*, I, 7;

*Actus Petri cum Simone*: ὅς ἐστι ἐξήμας τὴν πόλιν εἶδεν τὸν κύριον... id. ibid. I, 88; Passio SS. Apost. Petri et Pauli: ἐξήλαθον τῆς πόλεως καὶ ὑπὸντες ἡμεῖς ὁ κύριος... id. ibid., I, 70; e negli scritti che da questo dipendono, cioè:

S. Ambros., *Contra Aux.*: Nocte muro egredi coepit et videns sibi in porta Christum occurrere... P. L., XVI, 1011; *Auct. de excidio Hieros.*, II, 2: Ubi ventum est ad portam vidit sibi Christum occurrere... P. L., XV, 2070. Sol tanto nella *Passio S.S. Processi et Martiniani*, che è del sec. VI (cfr. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, Studi e Testi, XXII [1909], p. 35 seg.), si trova la localizzazione sull'Appia: Cumque venisset [Petrus] ad portam Appiam vidit dominum Christum....

<sup>2</sup> Orig., *In Ioann.*, XX, 12 in P. G., XIV, 600; cfr. J. Flamion, *Les actes apocryphes de Pierre*, Revue d'hist. eccles., IX-XII, 1908-1911.

<sup>3</sup> Chi non vorrebbe, si domanda a questo proposito il Fillion (*S. Pietro*, Roma 1910, p. 175 della trad. ital.), poter dimostrare l'autenticità di questo episodio così pieno di significato e rispondente al carattere di S. Pietro?

<sup>4</sup> « Il n'est peut-être pas une page de notre auteur qui ait été goûtée comme celle-ci ». J. Flamion, *Les actes*, Rev. hist. eccl., IX, 1908, p. 486. Il primo spunto alla creazione della leggenda può essere stato suggerito da Giov., XIII, 36: « Dicit ei Simon Petrus: Domine, quo vadis? Respondit Iesus: Quo ego vado, non potes me modo sequi: sequeris autem postea ».

apparizione lo arresta e lo fa tornare indietro; proprio mentre san Pietro era per fuggire privando la città dell'esempio del suo martirio e del tesoro del suo corpo, una celeste apparizione lo ferma e lo fa ritornare.

Quando poi, passato il primo bollore del fermento leggendario, si volle precisare il luogo dell'apparizione del Signore, quale altra località si presentava più adatta del Campus Rediculi, già celebre per un'apparizione salvatrice a vantaggio di Roma?

È vero che i due casi sono diversi: nell'uno si tratta di un allontanamento da Roma, nell'altro di un ritorno verso Roma; nell'uno si tratta di un oppressore, nell'altro di un benefattore; ma il motivo fondamentale del tema è il medesimo: un'apparizione salvatrice; e la conclusione è pur la stessa: un ritorno che giova alla città.

Abbiamo qui, dunque, un nuovo caso di quella legge delle trasposizioni leggendarie formulata da A. Rosières, in virtù della quale il tema di una leggenda si mantiene anche se, mutandosi le forme della civiltà, mutino pure i personaggi e le circostanze tutte dell'azione.

NICOLA TURCHI

## RASSEGNE ED APPUNTI

### La dea Anat e la resurrezione di Baal<sup>1</sup>

Charles Virolleaud, da dieci anni paziente editore e interprete acuto dei testi mitologici e letterari di Ras Samrah, ha pubblicato per intero questo episodio essenziale del poema che appartiene al ciclo di Aleyn-Baal; dell'episodio le prime tre parti egli aveva già pubblicate nella rivista *Syria*, XVII, 335-345; XVIII, 85-102 e 256-270. È inutile, credo, sottolineare la grandissima portata di questo documento che al ciclo poemático cui appartiene reca una luce, possiamo dire, definitiva e definitiva. Esso anzi ne costituisce l'inizio; o, meglio, la seconda parte dell'inizio. Una prima parte, che narrava l'antefatto, è da riconoscersi in I e I\* AB (*Syria*, XII, 193-224, 350-357; XV, 226-243, 305-336), dove sono descritte le lotte tra Baal e Môt, e la morte di Baal.

Ecco il contenuto narrativo del nostro testo, nelle sue linee generali più essenziali, secondo la interpretazione che di esso il Virolleaud ci presenta. E innanzi tutto le caratteristiche attive delle *personae* del mito, quali a un di presso si possono dedurre attraverso il gioco complesso delle analogie e della comparazione mitologica, e senza entrare in aneddoti di ordine esclusivamente testuale e linguistico. E la conclusione che se ne può tirare fin da un primo esame sommario, è che con questo capitolo della storia di Baal e di Anat il mito sembra prendere un aspetto sempre più prossimo e analogo alla concezione narrativa generale e ad alcuni particolari elementi del mito di Dumuzi, come più innanzi avremo modo di segnalare. E se è vero, come tutti potranno constatare, che molti altri elementi sembrano divergere sostanzialmente, bisogna tuttavia persuadersi di un certo qual fervore sincretistico della *persona* di Baal o Aleyn-Baal, per cui ci si riconferma che

<sup>1</sup> A proposito di: CHARLES VIROLLEAUD, *La déesse 'Anat* [Tome IV de la « Mission de Ras Shamra »]. Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1938 [pagg. vi-113; con 13 tavole fuori testo].

il mito qui è già sistemato, e un po' anche confuso, nel suo involversi sincretistico. (Noto, intanto, che nella riunione della *American Oriental Society* di quest'anno — v. JAOS, 59, 3, pag. 410 — Miss V. Jacobs in una sua relazione ha affermato la stretta analogia tra il mito di Môt e quello di Tammuz. Attenderemo comunque l'intera relazione per poter giudicare di che tratta, con dati concreti e precisi, tale relazione. Trovo strano che nel sunto neppure sia nominato Baal, che è la reale persona avente analogia con Tammuz).

Baal è, in fondo, dio della pioggia; e pensando all'analogia El=EN-LIL, egli è figlio di un elemento enliliano. E che Baal sia figlio di El, è cosa stabilita: v. per es., il testo di Danel, II, 6, 28-29. Ma egli è anche il dio del sole, secondo altre tradizioni: come tale egli è padre di divinità solari: padre di Pabil-malk, e per Pabil-malk-BABBAR, v. la mia versione di Kārit (in questo periodico, vol. XV, 1939). Egli dovrebbe così rappresentare la forza intermedia, e moderatrice, dell'uno e dell'altro elemento, e pertanto è dio della vegetazione e delle forze benefiche della natura. In quanto « cavaliere delle nubi », epiteto così frequente per Baal, egli può ben essere compreso come la *vis* regolatrice e distributrice delle piogge, e creatrice della rugiada.

E vale, intanto, dare uno sguardo allo svolgimento dell'azione vera e propria. Ripeto i concetti dello stesso Virolleaud, riservandomi alcune osservazioni d'indole generale; per entrare in seguito in un più minuto commento sulla consistenza critica e filologica della versione che il Virolleaud con così alta serietà scientifica ha approntata.

Il Padre degli dei, El, non ha voluto che Baal avesse, come tutti gli altri dei, una propria abitazione. Ecco invece che Anat decide di agire per riparare a questa palese ingiustizia; essa vuole che anche Baal abbia un suo palazzo, che si eleverà sopra una montagna chiamata Sapôn, o del Settentrione. A difendere questa montagna sono appostati il dragone Tannin, il Serpente dalle sette teste, e Leviatan. Anat rovescia tutti questi ostacoli, e, in seguito, parte alla conquista dell'oro necessario per fare un degno palazzo a Baal. Ma, oltre a procurare l'oro, è necessario anche vincere la resistenza del Padre degli dei, e convincerlo della necessità per Baal di essere trattato alla stregua degli altri dei. Cosa che Anat ottiene. Poi Anat invia i suoi messaggeri al dio Košir, dio degli architetti e degli orafi, perchè prenda adeguate misure al riguardo di tale costruzione, per ordine di El.

Senonchè dal testo non appare, come vorrebbe il Virolleaud, che la mancanza di un palazzo per Baal sia dovuta a una particolare ostinazione di El. Ma invece a un più generico destino che pesa sulla condizione di Baal, e la cui causa prima è il dio Şapôn, o il dio di Şapôn. Infatti Baal, è ripetuto chiaramente in più luoghi (v. VAB, C, 27, e D, 64), ha in realtà dei possedimenti propri (e naturalmente saranno possedimenti assegnatigli in eredità dal padre); ma sono gli avversari che glie li hanno occupati per usurpazione, e che lo hanno battuto, e lo tengono in sofferenze (*şrrt*). Principe (o luogo? ma meno probabile) degli avversari è questo oscuro Şapôn: se si tratti di un monte, ove risiede il dio avversatore e usurpatore di Baal, e cioè Môt; o, come io credo, di un dio fermo e solitario, esecutore degli ordini di Môt, oppure esso stesso Môt, con un epiteto particolare, non si può con assoluta garanzia testuale definire. Pare però che Şapôn sia il re del luogo e dominatore della regione che già appartenne a Baal; e che a lui Baal strappi la corona e tagli le orecchie<sup>1</sup>. Certo, ad ogni modo, egli, o esso, è il « Nord », origine delle forze avverse e distruttrici della natura. Qui Baal si trova legato e sofferente, nelle *şrrt* o nelle *mrym*, come più innanzi si vedrà. Bisogna trionfare di questa situazione. Cosa che da solo egli non può fare, essendo, appunto, legato e sofferente, e, forse, impotente. A ciò penserà, dunque Anat, abbattendo tutte le forze avversarie che si oppongono alla sua azione di redimere Baal, e di avvicinarsi a lui per cospargerlo dell'acqua lustrale che gli dia nuovamente vigore e perfezione.

È fatto anche menzione dell'oro e delle ricchezze che sono conservate in questi luoghi e da questi dei avversi, e che, come tutto, già appartennero a Baal: ma non è detto nel testo che Anat parta a procurarsi l'oro, per il palazzo; solo sembra che Anat recuperi le ricchezze, dopo aver vinto i mostri. Sarà più tardi, infatti, che El stesso indicherà le località dove sono i materiali preziosi necessari, escludendo, pare, alcune zone riservate (VAB, F).

\*  
\* \*

<sup>1</sup> Una prova in più della probabile personificazione di Şpn mi sembrerebbe deducibile anche da ID, 83b-84: *bmyd şpn hm* « di tra le mani di Şpn, ecco... ». Una simile forma di antropomorfismo mi sembra più facilmente applicabile a un dio personale, che a un nome di luogo.

VAB, A.

A l. 2-4 Virolleaud traduce:

« *Servi Aleyn-Baal,  
onora Zbl, il signore della terra* ».

Evidentemente *zbl* è qui inteso come nome proprio di divinità, e nel lessico tale affermazione è ripetuta. Ma lo stesso Virolleaud (in *Danel*, pag. 169, e anche n. 2) aveva già intravisto o supposto in *zbl* il senso di ' santuario, palazzo (del dio) '; e il suo valore semitico più certo è infatti quello di ' abitazione ', nonostante tutte le ingegnose supposizioni dei critici. Il Virolleaud suppose anche potersi trattare di un nome di città. Qui rinuncia alla sua antica spiegazione, senza addurre motivi per la nuova. Non si può ora entrare in merito a tutte le proposte fatte dai semitisti, ma è certo che qui il parere del nostro traduttore non è chiaro.

Io consiglierei, invece, di rivedere, perchè il senso torni senza forzature testuali, il senso del verbo *s'<sub>2</sub>d* di lin. 3 (e, quindi, quello di '*bd*' di l. 2). Per *s'<sub>2</sub>d*, già il senso aveva manifestato una possibilità di comparazione con arabo *s'd* (e *syd*; cfr. ebr. *ysd*) ' fare, costruire, preparare ' (v. II, D, 5, 20 e 30).

« *Lavora per Aleyn Baal  
prepara un'abitazione per il Baal della terra!* ».

Chi parla, resta tuttavia incerto, ma in tutto il passo credo sia da escludere la presenza di *Môt* come persona del dialogo, o della discussione a tre. Nel brano le persone, incerte, si fanno, a quanto pare, auguri e complimenti. Difficilmente si può intendere che una delle persone sia *Môt*, se tutto il poema è inteso a narrare la lotta mortale tra *Môt* e *Baal* (v. anche Cassuto, *Orientalia*, NS, VII, 1938: ' Il palazzo di *Baal* nella tavola II AB ', pag. 266 sgg.; ottima e acuta, e degna della massima considerazione è la sua ipotesi circa l'analogia di *Môt* con il biblico *Mawet*). *Môt*, veramente, nel passo è citato; ma è soltanto, probabilmente, nominato come uno degli oggetti del discorso.

Così pure a l. 4-9 la versione di Virolleaud è alquanto vaga, e testualmente troppo forzata dall'induzione contenutistica. I verbi *l'r*, *šr* e *brd*, son pur verbi semitici, e non hanno affatto il valore che per essi stabilisce il Virolleaud. Nè persuasiva ancora, per esempio, può essere la proposta di Ginsberg, di vedere in *y'šr*

un nome proprio, ebr.  $Y'zr$ . D'altronde la sua ipotesi sul valore di  $\xi$  (Virolleaud  $\xi$ ), esposta in JPOS, 1936, 1939, non può essere ritenuta attualmente come garantita, anche se ora il Virolleaud sembra volerla convalidare, quando il contesto lo forza, almeno per  $\xi_2$  (v. pag. 55 e 74).

E ancora: la voce  $ks$  che Virolleaud qui intende, come di solito sempre intende, 'recipiente', potrebbe anche presentare il valore  $\ddot{d}$  'trono' o simili: cfr.  $ks$  di Ezech. XVII, 16 ( $ks\ yh$ ; e, nel nostro testo, a l. 13,  $ks\ qd\ddot{s}$ ). Non è che sia escluso per  $ks$  il valore di 'bicchiere, coppa' (ebr.  $kws$ ). Ma in *Danel*, come ho segnalato nel mio commento a quel testo, i due valori coesistono. Mentre infatti, in  $kst$  di ID, 36, e passim, il valore sembra essere di 'soglia (della casa); sede, casa, abitazione', invece in ID, 216-217, anche in ragione del parallelismo con  $qb't$ , sembra voler dire 'vaso, coppa'. La forma specifica e più conosciuta per 'trono, seggio' (ebr.  $ks'$ , akk.  $kussû$ ) esiste nei testi ugaritici: v., per esempio, II AB, VI, 52 (dove  $ks'$ , è in parallelismo con  $kht$ ; e il plur.  $ks',t$ , v. in V AB, B, 21-36).

Che  $t'n$  di l. 15 supponga una rad. ' $yn$  «vedere, guardare», sarebbe strano, trattandosi di un denominativo, ma non improbabile. A poche righe più sotto  $y'n$  è il comune verbo per 'parlare, rispondere', come traduce Virolleaud. Ma credo che la significazione precisa del passo dipenda in linea assoluta dal valore di  $krpn$ , inteso dal Virolleaud 'jarre' (cfr. akk.  $karbatu$ ; e mi pare appena necessario ricordare anche il sir.  $krpt'$ , per cui v. Brockelmann, *LS*, s. v.). Intanto, io credo probabile che, data l'oscillazione continua dei contesti ove la voce ricorre, sotto un giuoco di corrispondenze verbali si nasconda tutto un movimento simbolico per il testo in esame. Il 'calice' ( $ks$ ) potrebbe essere il simbolo augurale della 'casa' ( $ks_2$ ); e allo stesso modo  $krpn$ . Come pura e incertissima ipotesi, proporrei per  $krpn^1$  il senso di 'recipiente', e per  $krpn^2$  il voluto (o anche reale?) scambio con un  $*hrpn$  'forza, età virile (e: autunno, epoca del raccolto)', per cui cfr. Giob. XXIX, 4.

Tutto questo sarebbe esattamente in relazione con il fatto della futura e augurata reviviscenza delle forze di Baal relegato nel  $\$rrt$  di  $\$apôn$ . È inutile ch'io consigli agli studiosi di mitologia un confronto analogico con Dumuzi. Nè, d'altronde, il gioco di parole e simboli sarebbe contrario allo stile semitico.

Altra voce che mi pare potrebbe gettare una più completa luce sulla qualità di  $\$apôn$ , e su tutto il contesto narrativo, è  $\$rrt$ , che

intendo 'angustie, tribolazioni, strettoie'. Per tradurre la voce con 'hauteurs' il Virolleaud è costretto a commentare (pag. 8): 'nous continuons de traduire *šrrt* par hauteurs sans parvenir à fixer l'étymologie du mot'. Però, se c'è una etimologia semiticamente assai precisa, è proprio quella di una rad. *šrr* 'stringere, opprimere'. Per cui la narrazione acquista una nuova direzione (e da rivedere, quindi, sarebbe anche il passo di II K, 1-2, 43-44). Il *šrrt* è la condizione (o il luogo?) da cui bisognerebbe redimere Baal. Šapôn, pertanto, il 'Settentrione', sarebbe l'elemento nefasto delle intemperie, il freddo del nord, l'inverno desolatore. (Per i rapporti Baal-Šapôn può leggersi un pregevole studio in 'Babylonica', XVII, 145 sgg.). In seguito a ciò si rivedrà il significato di *šrrt* anche in I AB, nei due passi in cui ricorre. Osservisi intanto che di *šrrt* si parla soltanto in I e V AB, ossia prima di II AB; e sappiamo che I e V precedono II, e nel II appunto si narra l'avvenuta redenzione di Baal. A redenzione avvenuta, non si parlerà più di *šrrt* (per la radice, essa torna ancora in VAB, D, 34, *šrt*, a indicare l'inimicizia e la cattiveria di cui fu vittima Baal), ma, magari, di *ġ[r špn?]*. E per *ġr* 'villaggio, plaga, regione', vedasi più innanzi. Si vedrà, inoltre, come, dopo la battaglia redentrica da Anat compiuta, e dopo che Anat avrà effettuata l'aspersione con l'acqua della vita, Baal non si considererà più nel *šrrt* (o anche *mrym*, come si vedrà, cioè: 'amaritudini') di Šapôn, ma Šapôn sarà considerato come l'usurpatore da scacciare, da battere.

Traduco il passo VAB, A, 20, perchè chi ha dinanzi il testo possa rendersi conto di quanto sopra:

*Canta Gazir con bella voce sopra Baal:*  
 « — Nelle strettoie di Šapôn  
 possa esaltare [*ytmr*=\**yt'mr*] le sue figlie,  
 e dica: o Pidiria, figlia di luce!  
 Ecco Talia, figlia d'abbondanza! »

VAB, B.

Il *kpr* delle sette figlie (le figlie di Baal, di cui era cenno in VAB, A) non potrebbe essere che la 'rugiada' ch'esse spandono; non credo preciso intendere *kpr* come 'vaso', come fa il Virolleaud. Tutto il passo sembra un vero e proprio aforisma sui benefici effetti della rugiada (estivo-autunnale, quando più i campi ne hanno bisogno). E cfr. ebr. *kpr* (Es. XVI, 14).

Il Virolleaud, poi, colloca la fine dell'episodio (di cui non conosciamo il contenuto per via della rilevante lacuna della precedente colonna), a l. 5<sup>a</sup>. Ma si potrebbe anche meglio dire che la fine sia a l. 3<sup>b</sup>, se si intende il passo *b št gr* 'mentre pongono (gli accampamenti) nel villaggio'. Anat, incontrati i suoi coadiutori (*glimm*) che pongono il campo nella località, ecco che si accinge a combattere (*w hln 'nt tmthš*). Per il senso di 'accamparsi, por le tende', cfr. in ebr. Gios. VIII, 13.

A l. 14: *š<sub>2</sub>mr* può avere con sicurezza il senso di 'guardiano, difensore', quantunque il Virolleaud lo neghi. In Danel ha lo stesso esatto valore. Quanto alla disparità fonetica *š<sub>2</sub>*=ebr. *š* non si possono ancora stabilire norme sicure, e penso sia pericoloso dal punto di vista strettamente filologico, il sopravvalutare i risultati di un metodo glottologico induttivo, data la precaria conoscenza che ancora abbiamo del contenuto dei testi. D'altronde, lo stesso ebraico sembra aver presentato due *šmr*, espressi da due differenti condizioni fonetiche del *š*, scomparse nella grafia empirica. Il *šmr* di 'Syria', XVIII (1936), 162, 168, può ben presentare altro valore: per esempio, di 'riverire, ossequiare'.

A l. 16: *ksl*, che in II AB, 2, 17 e in II D, 6, 11 era, secondo Virolleaud, una 'parte del corpo' (cfr. ebr. *ksl* II 'lombo, coscia'), non torna più al contesto nostro, ed egli omette la traduzione, avanzando solo l'ipotesi che si tratti della 'corda' dell'arco. Ma sarà importantissimo, invece, rifare di nuovo tutta la questione, vessata, del valore di *qšt*. Significa veramente 'arco'? Per conto nostro abbiamo proposto, e il contesto di Danel particolarmente sembrava offrirsi sempre con chiarezza a tale senso, il senso di 'dono, elargizione, regalo, favore', e, in genere, nell'uso ugaritico, di 'dono fatto dagli dei a mortali', o anche: 'favore divino, virtù divina, superiore'. Da confr. con akk. *qášu, qištu*.

Il senso totale dell'episodio sarebbe questo: Anat si vendica (*mdnt*) così con il furore (*ksl*; ebr. *ksl* I 'stupidità; follia, insania', *kšsiláth*).

A l. 25: Virolleaud legge *tš(?)dd*; ed è strano, poichè, a giudicare dalla fotografia, l'incertezza grafica sembrerebbe essere piuttosto sul primo *d*, che può anche essere un *l*, nonostante le piccole graffiature in calce alla lettera (anzi, proprio in ragione di quelle graffiature, che, se le luminosità della fotografia non ingannano, escludono appunto che sotto le graffiature ci fossero i cunei necessari per la lettura di *d*); mentre *š* è piuttosto chiaro. Meglio

quindi leggere  $t\dot{g}l(?)d$ , per il cui valore proponiamo ebr. 'lz 'gioire'. Ma potrebbe verisimilmente trattarsi, per la lettera incerta, di un pentimento dello scriba che abbia cancellato la lettera per riscriverla chiara: s'avrebbe, quindi, semplicemente  $t\dot{g}d$  (da  $\dot{g}dy/w$ , o  $*\dot{g}wd$ ; cfr. ebr. 'dh II 'ornarsi, rivestirsi', qui costruito con  $b$ , mentre in ebraico vuole l'accusativo; osservo però che anche  $m'$ , che vien dopo, in ebraico ha ordinariamente l'accusativo, meno un caso, Giob. XL, 31; e qui invece ha pure la costruzione con  $b$ ).

A l. 21-37,  $llhn$  sarà forse meglio tradurre con 'mobile che contiene alcunchè, e specialmente, stipetto per tesori, cassaforte'.

A l. 36, dove soltanto un  $r$  è identificabile, è assolutamente ipotetica la lettura di  $tl'r$ . Comunque, il senso generale di quest'altro episodio può, con maggior verisimiglianza, essere quello di 'continuare nell'opera intrapresa di distruzione e rovesciamento', non già di 'mettere ordine'. Infatti, dice il Virolleaud, « Anat se lave les mains et remet l'ordre dans sa maison ». Ma, se si lava le mani nel sangue del  $\xi_2mr$  e negli umori viscerali dei  $mhrm$ , non è evidentemente in casa propria, ma ancora fuori di casa, o in casa dell'avversario. Il verbo leggibile, poi, a l. 37<sup>b</sup>,  $tl'r$  potrebbe essere una piuttosto comune radice cananea  $\xi'r$  (sir.  $\xi'r'$ ), che ha il senso generale di 'abbandonare; essere abbandonato'; e cfr. il senso di  $\xi'ryt$  in ebraico: 'ciò che sopravvive, che rimane, dopo una strage'. Il senso ultimo di l. 37<sup>b</sup> mi parrebbe essere: 'Anat abbandona mobili su mobili', per indicare lo scompiglio lasciato dopo la furia.

A l. 41: passo effettivamente oscuro. Virolleaud legge:

[ $rbb$ ]  $t(?)skh$   $kbb^b m$ .

Sull'indicazione di VAB, D, 86<sup>b</sup>, sembra invece da ricostruire:  $rbb$   $nskh$   $kbbkm$ ; e poichè la versione di '(come) le stelle' è piuttosto improbabile per la mancanza del  $k$  'come', è invece da supporre che  $kbbkm$  sia il soggetto di  $nsk$ , che sarebbe un plurale perfetto, e attribuendo a  $nsk$  il valore di 'coprire, proteggere' (cfr. arab. *nasaka*; e ebr. Is. XXV, 7) tradurremmo: « colui che s'accresce < o: si rinvigorisce >, lo proteggano le stelle ».

Si noti, intanto, come nelle due locuzioni che sono l'attributo di Pagat (v. ID, 50-51) la rugiada è in relazione con i cicli astrali; per cui il ritorno delle 'stelle' a questo passo non sarebbe solo una immagine poetica (del resto un po' imprecisa), ma avrebbe vero e proprio contenuto. Il testo è tuttavia assai difficile. Però si può risolvere interpretando il  $tskh$  di l. 40 (e di VAB, D, l. 87,

dove *tskh* è ricostruito sul nostro passo, essendoci lacuna) come 3<sup>a</sup> pers. femm., al pari di *thspn* e *trhs* di l. 38, per cui s'avrebbe:

« *essa spande su di lui la rugiada celeste,*

(dicendo): *Colui che s'accresce, lo proteggano le stelle* », traduzione che direi più appropriata per via del fatto che è Anat stessa che « attinge l'acqua sua <=di lui Baal? di lei Anat?> e la spande ».

Per questo, a questo punto, ancora rimando gli studiosi di mitologia al confronto con Dumuzi-Gašananna; dove è Gašananna che spruzza con l'acqua della vita Dumuzi, e, in seguito a ciò, Dumuzi rinvigorisce, specialmente in senso sessuale [nel nostro testo *rbb* 'accrescere, accrescersi'; nè sarebbe escluso anche dal verbo semitico il senso sessuale; forse possiamo anche rilevare il valore di ebr. *rbybym* (v. Deut. xxxii, 2) 'le grandi piogge', relazione con un elemento acqueo, che non può essere data se non da un fattore semasiologico].

A l. 42 (inizio della 3<sup>a</sup> colonna) abbiamo un'altra azione di Anat: *ttpp* 'nhbm. Per il verbo *ttpp*, Virolleaud pensa a ebr. *ttpp* 'percuotere'. Certo, in mancanza di altri contesti più fruttuosi, ogni ipotesi qui appare giustificabile. Ma, secondo tutto il senso del brano, *ttpp* dovrebbe avere un senso affine a *nsk* 'spargere, spandere'. Non è da escludere una forma in \**takatab* di un \**npp*, affine a ebr. *nwp* (v. Sal. 68, 10). È cfr. akk *tappu* (*tabbu*) 'canale'. Essa cospargerebbe d'acqua gli 'nhbm (cfr. akk. *annabu*), animali che, come i *gdm*, hanno una funzione mitologica nel nostro testo. Si tratta, probabilmente, di animali (lepre e capretto) sacri a Anat o a Baal, o ad ambedue.

A ogni modo, dopo l'aspersione con acqua fatta su Baal e le rituali invocazioni, troviamo oscuramente accennate scene d'amore. Il che non potrebbe far altro se non confermare la nostra ipotesi, e l'analogia di Ištar-Dumuzi con Anat-Baal.

#### VAB, C.

A l. 2<sup>b</sup> *mšr*, come ha ben visto il Virolleaud, dovrebbe significare un 'ornamento'. Propongo la momentanea etimologia di 'catena, collana', e cfr. ebr. *šrwṭ* di Is. III, 19, generalmente inteso 'braccialetto', e *šršrwṭ* (*šršrwṭ*) di Es. xxviii, 14, 22, 'catenella'.

A l. 5<sup>b</sup>-6:

*km ḡlmm w'rbn.*

È sintatticamente molto difficoltosa la separazione della particella

km dal verbo, tanto più se preceduto da w. Potrebbe trattarsi solo di errore di scrittura per \*qm 'alzatevi'.

A l. 14, 'rbdd. Il termine è molto oscuro. La comparazione con arabo 'rbd'd 'color grigio' che Virolleaud propone, non si capisce quale nesso possa presentare col contesto.

A ll. 17-28. È ormai da ritenere, come appare con certezza dalla serie di forme coesistenti in Danel, hyt, hwł, hmt, che hwł non può essere che pronome dimostrativo (vedasi anche Montgomery, JAOS, 56, pag. 440-1; Dussaud, Syria, XVIII, pag. 318). Tutt'al più il valore di 'verbum, omen' potrà essere occupato da hmt, e neppur questo è probabile con certezza.

Così l'ordine stichico del passo deve essere:

rgm(18) '₂t ly

w '₁rgmk (19) hwł

w '₁nyk rgm

« io ho un messaggio - e te lo riferisco - e te (lo) voglio ripetere, il messaggio ».

Tutto il testo, pertanto, esige un congruo rimaneggiamento. Il 'š di l. 20 deve avere altro valore che quello di 'albero'. Secondo ebr. 'wš, il senso dovrebbe essere di 'consigliare; invitare, fare istanza'; cfr. anche sir. 'š 'coegit'. Quindi il senso mi sembrerebbe: 'preghiera sicura, infallibile'. Così pure lhšt: 'incantazione, malia'. Ed ecco allora la traduzione, che è quella meglio rispondente agli interessi generali del testo: « Io <Baal> farò conoscere la preghiera infallibile e la malia — l'unione¹ del cielo con la terra — degli oceani con le stelle. — Io creerò il fulmine, perchè tu <o Anat> istruisca il cielo; — il messaggio perchè tu lo faccia conoscere agli uomini — e istruisca i popoli della terra ». La 'preghiera e malia' (che sono anche parti del rgm 'messaggio') si riferirebbe a pratiche liturgico-agricole; o, senz'altro, di superstizioni agricole.

A l. 26. Il verbo '₂bgy, che traduce « nous haïssons » (con constructio ad sensum), non può essere accostato a ebr. b'h, arab. bgy per ragioni contestuali. E ancora si può notare: Aleyn-Baal pronunciava un discorso ai messaggeri, perchè lo avessero riferito a Anat: secondo la versione di Virolleaud, ecco che improvvisa-

¹ t'nt: Virolleaud 'gémissements'; ma il suo senso normale, in ebraico, è di 'unione; coitus'. Il V. ha visto 'gemiti' del cielo, della terra, e delle pietre. Ma confesso che, nonostante la lunga spiegazione (pag. 37) che ne dà, il contenuto così inteso non appare molto chiaro. Sopra tutto il « gemito degli oceani con le stelle » è molto strano.

mente si rivolge invece ad altre persone che ai messaggeri. Ma, proprio per ottenere il risultato di un così brusco e curioso passaggio, deve ammettere anche la violenza grammaticale piuttosto forte di una dubbia constructio ad sensum. Ecco invece come penserei meglio tradurre: « *Ora che ho riconquistato le mie forze <'tm, per \*'tmm> — ecco che io lo \*vincerò <'<sub>2</sub>bğyh; forma causativa? cfr. sir. by' 'finire, cessare' ?>, poichè El Şapôn è (ancora) nella mia regione, nella regione della mia eredità — nel (luogo) delizioso, nella collina del W<sub>2</sub>yt ».*

VAB, D, 34. Più opportuna al testo sarebbe l'interpretazione di mn (e quindi mnm del luogo parallelo a l. 48) con 'tesoro, ricchezze'. Senso che torna ottimo anche per il fenicio, nell'iscrizione di Tabnit. Traduzione: « *le ricchezze del nemico giovino a Baal, e l'inimicizia di cui fu vittima si muti ora in giovamento per il Cavaliatore delle nubi ».*

Altro mutamento essenziale che andrà apportato all'interpretazione del Virolleaud, sarà in questo punto: la distinzione ch'egli fa tra Aleyn-Baal ('Baal il possente', secondo Albright, JPOS, XIII, 1932, pag. 189; nè per ora altra etimologia può essere migliore) e Baal (v., p. e., pag. 39), mentre è certo che non sono che una stessa e unica persona. Vedasi anche: Cassuto, « Orientalia », NS, VII, 1938, pag. 227. Oltre al testo da lui allegato di II AB, 7, 23-25, faccio notare questo fatto che mi sembra perentorio: in VAB, D, 39; II AB, 3, 17-18; IV AB, 3, 36-37; ID, 42-44 il 'cavaliatore delle nubi' è Baal; e in II AB, 3, 10-11; 5, 121, Aleyn-Baal è designato apertamente con lo stesso epiteto. Questo non esclude, peraltro, che Aleyn-Baal abbia un figlio dall'appellativo di Aleyn, come risulterebbe da I\* AB, 2, 17-18. E anche qui spiega bene il Cassuto, l. c., per quanto riguarda bn 'figlio', trattarsi forse di un errore testuale (dittografia orizzontale?).

A. l. 45. *frd b'l bmrym şpn*. La locuzione *mrym şpn* dovrebbe essere in relazione analogica con l'altra di *şrrt şpn*. Traducendo *şrrt* con 'alture', anche *mrym* potrebbe essere, come s'è inteso, per esempio dall'Albright, da rad. *rwm*, 'montagne'. Ma neppure il Virolleaud accetta tale senso, e le ragioni ch'esso adduce sono assai persuasive (pag. 57, n. 3). Per cui non sarebbe difficile pensare al valore *mrym* 'amaritudini, amarezze', nel senso di ebr. *tmrwrym* (Giob. XVII, 7, nella ediz. Kittel). Propriamente *mry* ha valore di 'ribellione', e il senso non è comunque insoddisfacente.

Tutto il passo da Virolleaud è interpretato come un ordine di Anat a Baal di detronizzare Şapôn. Ma questo ordine deve parere inutile: Baal è già pienamente convinto della necessità di questa azione, e ne ha di già manifestato il proposito a VAB, C, 25-26, se, come è necessario pensare, il verbo *bgy* di quel passo ha il valore di 'battere, vincere, cacciare' e simili.

Pertanto bisogna intendere che le azioni descritte a 44<sup>b</sup>-48 non sono un ordine di Anat, ordine soverchio e pleonastico, bensì la vera e propria azione di Baal, ora che Baal è ormai in grado ('*tm* 'sono pronto') di compiere l'azione, dato che Anat l'ha cosparso dell'acqua lustrale. Se non si interpreta così, tutto il testo ritorna a una difficoltà fondamentale: e cioè che in nessun passo avviene la effettiva detronizzazione del dio (di) Şapôn, che, com'è chiaro, rappresenta l'azione indispensabile, nucleare di tutta la narrazione. Fatto questo, risulterà la necessità di costruire immediatamente un palazzo per il Baal vittorioso: ecco infatti che Baal finalmente redento incute terrore al dio (di) Şapôn, gli strappa la corona, gli taglia le orecchie, lo detronizza.

(Quanto al verbo *l(?)rd* è forse meglio leggere *hrd*. Non posso giudicare dalla fotografia, che, nel punto in questione, è assolutamente sbiadita dalla luce. Ma, dalle tavole autografate con tanta nitidezza, appare chiaro, sotto il segno, la graffiatura del cuneo inferiore. Per il senso cfr. ebr. *hrd*, e avremmo un piel che ha perso il valore riflessivo, per analogia con i verbi denominativi. Tale valore presenta, del resto, l'hiphil ebraico: 'terrorizzare').

Dopo di che, ecco nuovamente intervenire i messaggeri. Sottinteso rimane che essi han già comunicato a Baal il messaggio di Anat, che diceva delle vittorie da lei ottenute sugli avversari di Baal. È forse in seguito a queste comunicazioni che Baal si decide a una pronta azione.

Poi i *glmm* tornano da Anat con altro messaggio di Baal. Come nella precedente narrazione Anat invitava Baal a scendere sul terreno della battaglia, ora è Baal che rivolge analogo invito ad Anat.

A l. 62<sup>b</sup>-63-64, bisognerà perciò tradurre: « *Ecco che io, ricostituito nella mia integrità, l'ho \*vinto; lui, El-Şapôn, che stava nella mia regione, nel (luogo) sacro, nella regione della mia eredità* ». E Anat risponde che ora eseguirà, o sta eseguendo, suoi ordini. Il seguito del discorso di Anat, che il Virolleaud tenta di tradurre sostenendosi a un pregevole lavoro comparativo, è in gran parte incomprensibile. « *Il più lontano degli dei* » non può essere che Baal, colui che è stato allontanato, esiliato, o, cioè, impedito

di muoversi dal luogo ove era prigioniero. È inutile ricordare che anche nell'innologia di Dumuzi, questo dio è chiamato ' il dio lontano ' (vedasi specialmente: Radau, *Hymns and Prayers to God Dumuzi*). Tradurrei:

« Andate, andate, o indovini ('nn) del dio,  
io ormai sono pronta a... e io...  
Venerate il dio lontano  
\*salutate il più lontano degli dei! »

Per '₃gr (l. 78), imperat. come lk, da \*wgr, si confronti ebr. ygr e gwr II. Apparentemente fa difficoltà la costruz. con l, mentre in ebr. si costruisce con mn. Ma si può spiegare o con l'equivalenza di ugar. l=ebr. mn, o con lo spostamento di significato della radice verso un più preciso senso di 'onorare, venerare' che anche in ebr. costruiscesi con l (v. kbd). Se così è, anche '₂nbb deve avere un senso affine per parallelismo. Si può pensare a ebr. nwb (e pilel nwb̄b, v. Zacc. 9, 17, 'prosperare'). La lettura è incerta tra '₂nbb e hnbb; che possono essere indifferentemente forme causative (v. Z. S. Harris, JAOS, 58, pag. 103 sgg.). Avremmo quindi il valore di 'augurare crescita, prosperità, salute'; oppure traducasi «fatelo prosperare», cioè «aiutatelo in tutte quelle pratiche che riguardano la sua e comune prosperità».

A l. 83<sup>b</sup>, tdrq è tradotto dal Virolleaud: «tu, o Anat, farai una libazione» (ebr. zrq). E porta, a sostegno, il luogo di II D, 5, 11. Senonchè a quel passo egli aveva tradotto: «tu hâteras, o Hasis, le départ (de Košer)». Come interpreta ora quel passo il Virolleaud? Certo, il senso di 'libare' non torna al contesto. Altra contraddizione di cui il Virolleaud non rende ragione, è, a l. 83, hlk 'hth 'le Compagnon de sa soeur (=Baal)'. E reca a confronto una locuzione simile di ID, 77. Ma in ID aveva tradotto «la partenza hlk dei servitori».

Per quanto concerne il nostro luogo, è da osservare che drq è in parallelismo con šrhq. Il riferimento ad arabo drq è pertanto il più evidente. Ecco la traduzione che propongo: «Ecco Anat avviarsi verso il padrone delle Amaritudini di Šapôn, che si trova nei mille campi, e (nelle) diecimila stalle <=l'onnipresenza benefica di Baal nell'agricoltura?>. Allora Baal raggiunge la sorella (e le) dice: Affrettati, o tu che sei la ybnt di suo padre; vai, o Sposa, da lui...», cioè, vai da El. Anche in ebr. hlk è costruito con l'accusativo, come qui, quantunque in ebraico significherebbe

piuttosto 'va (al luogo) di <dove si trova> sua sorella'. Imperativo di forma \*takalab è ldrq.

### VAB, E.

A l. 36, per qlš, in assenza di interpretazione sufficiente, si può ritenere utile il confronto con ebr. qlš (e per un passaggio simile, vedasi in fenicio slm 'statua' per šlm; e ss, di CIS 165, per šš 'rondine'; quantunque incerte sono le interpretazioni; vedasi Z. S. Harris, *Grammar of the Phoenic. Language*, glossario, s. vv.) che ha il senso di 'calunnia': «Io ti conosco come sposa, e non c'è calunnia (o: motivo di calunnia) contro di te, tra le dee, (o Anat)». Che sarebbe una formula con la quale El (e Litpanel-dped in Danel) ammette la dea a parlargli, quasi infondendole coraggio di chiedere.

A l. 37-42. Già in Karit, per hš mi sembrò di dover addurre il significato di 'muro; costruzione'. E anche qui tornerebbe al contesto, se si riferisse alla costruzione del palazzo di Baal. Per la prima volta, cautamente, Anat avanza a El la sua richiesta, e dice:

«Le costruzioni <scil. di palazzi per gli dei> dipendono da un ordine tuo, o nostro re; ed ecco che Aleyn-Baal, nostro giudice, non ha un suo \*palazzo». Quest'ultima parola \*palazzo è d'lnh, inteso dal Virolleaud 'al di sopra di lui'. Per d'ln <\*dġln (?), cfr. ebr. dġl (akk. dagālu 'esser evidente; vedere') che ha anche il valore di 'insegna, vessillo'. Il palazzo, e la sua tipicità costruttiva, sarebbe la speciale distinzione del dio: e il concetto ci sembra d'una straordinaria importanza.

I due seguenti stichi, di significato pure molto vago, dovrebbero, per rimanere più appropriati al contesto, riferirsi ancora all'idea insistita del palazzo di cui Baal abbisogna. D'altronde, l'intendere nbl di l. 42 come 1<sup>a</sup> pers. plur. di un \*w/ybl (akk. wabālu) sembra sintatticamente meno probabile: altrimenti ci si dovrebbe aspettare, come mlkn e tptn, un klnyn. Invece, mentre prima, per spiegare (o ricordare) a El le ragioni generiche per cui un dio deve avere un proprio palazzo, e che la sua costruzione dipende dall'ordine del sommo El, parlava quasi a nome di tutti gli dei, ora trattandosi del caso personale che così strettamente la riguarda, parla in 1<sup>a</sup> persona:

«O mio klny, ecco che la sua divina virtù rimarrebbe meno-mala; — o mio klny, la sua soglia non esiste (più)!»

I verbi *nbl* e *npl* coesistono in ugaritico, come in ebraico. Intanto, per un'altra buona interpretazione, leggasi anche Cassuto, *Orientalia*, NS, VII, 1938, pag. 283. Che, naturalmente, non presenta per *qš* e *kst* i valori da noi attribuiti.

#### VAB, F.

Il senso, dal principio della colonna, a l. 25, è abbastanza chiaro, quantunque molti particolari sfuggono a una precisa identificazione di motivi. Pare che sia El il quale, in seguito alle richieste di Anat e alle suppliche di dei da lei protetti, si decide a concedere quanto richiesto, e dà delle indicazioni assai circostanziate sui luoghi dove potranno essere acquistate le materie prime per la fabbrica del palazzo, e designa l'architetto capo.

A l. 24-25, credo che la lettura di Virolleaud *thm '₁l'₂* [*yn b'l*] [*hwł '₁l'₂y qrdm*] non sia pienamente giustificata. In realtà, anche le prime lettere di *Aleyn* sono assolutamente frammentarie, e potrebbe trattarsi di tutt'altro. Io credo che sia El a parlare e che dica, come è ricostruito in VI, AB, 2, 18: « *ordine di Sor-el, padre tuo; questo Litpan [=El] ordina a te* ». Ma i due messaggi debbono — necessariamente — essere l'ordine di un'unica e sola persona, sia essa El o Aleyn-Baal.

#### VI AB, col. 2.

Difficile è veramente di stabilire chi prenda la parola. In mezzo a questo continuo incrocio di messaggi monotonamente espressi, il lettore difficilmente riesce a orientarsi, tanto più data la situazione frammentaria del testo. Pare che un messaggero di El si rechi da Anat, a invitarlo sul terreno in cui s'era svolta la battaglia. È dunque possibile che El siasi recato su quel campo, e consideri ora incontrarvisi con Anat?

#### VI AB, col. 3.

Al principio della colonna era forse descritto il viaggio dei messaggeri (o del messaggero) alla volta di Hyon, architetto e orafo. Il messaggero ripete prima l'ordine di El (trasmessogli da Anat o da Baal) di iniziare la costruzione (= *št lskt... 'db bgrt...?*). Indi sembra che spieghi, con le parole stesse di Baal, e in breve, gli scopi e la funzione di tale palazzo.

A l. 16 *'₁t* è certamente errore per *'₁tm*, com'è in tutti i passi paralleli; e, qui stesso, a l. 18. Dove Košir risponde che è pronto ad agire (*'₁tm bštm w '₁...*), e rimanda i saluti e gli auguri al dio lontano, con la formula consueta.

Indi lo stesso messaggero si reca da *Liṭpan-el-dped*, che, come sappiamo dalla leggenda di Danel, è il marito di Anat<sup>1</sup>. Il testo è assolutamente frammentario, quantunque *Liṭpan-el-dped* risponda assai diffusamente.

EMILIO VILLA

<sup>1</sup> Secondo Virolleaud, invece, è lo stesso El; v., per es., pag. 71. Eppure in *La légende de Danel* (pag. 102) egli scriveva: « *La question des rapports mutuels de ces différentes divinités < El, Sor-El, Liṭpan-el-dped > est des plus obscures... On peut dire toutefois qu'il semble résulter de la comparaison... que L.-el-d. et El sont deux personnes distinctes* ». Così anche Dussaud, in RHR, CXI, 1935, pag. 52. Sor-el, altro epiteto di *Liṭpan*, invece, sembra essere certamente un doppio di El, comunque si debba intendere il suo nome (*tr*=toro? principe?); e così pure dicasi per Sor (*tr* 'bh 'l « Sr il cui avo è El », K 59), che sembra essere lo stesso che *Pabilmalk* (v. la mia versione di Karit). Quanto a L.-el-d., figura oscurissima e di estrema incertezza (Montgomery, JAOS, 53, 1933, pag. 103 « *Liṭpn god of Ped* »; mentre la proposta di Hooke, *The Origin of Early Semitic ritual*, Londra 1935, di vedervi la figura di un re, è da scartarsi nettamente), ha una sola prerogativa evidente: di essere altra persona da *Liṭpan*, che è poi, come s'è detto, lo stesso El.

## Ancora intorno ad Angelos

Nel precedente fascicolo di questa Rivista ho preso in esame una serie di iscrizioni funerarie di Thera distinte dal termine ἀγγελος, e sono venuta alla conclusione che si tratta di « angeli » non cristiani ma pagani, più o meno simili ai *manes* dei Latini, considerati specialmente nella loro qualità di intermediari fra la misteriosa regione sotterranea dei defunti e la nostra terra. Tale conclusione sembra essere confermata da un monumento di Epidauro che mi sfuggì mentre stavo occupandomi di quell'argomento.

Si tratta di un'ara di età imperiale avanzata (III secolo circa, a giudicare dai caratteri dell'iscrizione), costituita però di una base che già era stata iscritta durante l'età ellenistica (*Inscr. Gr.*, IV 982 = IV<sup>2</sup> 157). L'iscrizione più recente (*Inscr. Gr.*, IV, 1161 = IV<sup>2</sup> 482) consiste nel nome Ἀγγέλων. Il Fraenkel (in *Inscr. Gr.*, IV) commentò: « Ara dedicata angelis Christianis »; opinione accettata dallo Hiller von Gaertringen nella sua *editio minor* delle iscrizioni di Epidauro, con l'aggiunta che simili angeli sarebbero ricordati anche dalle iscrizioni teree e che non si può pensare ad angeli ebraici, perchè nulla sappiamo di una colonia ebraica stabilita ad Epidauro. Ora, bisogna notare che l'ara di cui si tratta appartiene ad una serie di are che furono, per esigenze del culto, fornite di un numero sull'inizio del IV secolo (cfr. Fraenkel, op. cit., p. 186, n. 3), e che tutte indistintamente queste are portano i nomi di divinità pagane. Se, dunque, gli Ἀγγελοὶ fossero veramente cristiani, la nostra ara dovrebbe essere considerata come un fiore sporadico e stranissimo di cristianità in pieno paganesimo. È invece molto più naturale riconoscere negli Ἀγγελοὶ delle divinità pagane, e precisamente quei θεοὶ καταχθόνιοι che talvolta furono identificati e sempre, in ogni modo, strettamente collegati con le anime dei defunti.

MARGHERITA GUARDUCCI

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

MARYLA FALK, *Il mito psicologico nell'India antica*. Memoria pubblicata dalla Reale Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCXXXVI, 1939, Serie IV - vol. VIII - Fascicolo V. Roma 1939-XVII, pagg. 289-738.

Il lavoro è un'ampia esposizione del pensiero upaniṣadico, preso alle sue origini e seguito, nell'alternarsi delle correnti e nel succedersi degli sviluppi, per tutte le sue fasi sino alle estreme propaggini e agli effetti lasciati nelle forme successive del pensiero buddhistico. L'esposizione è fondata sui testi, è, per dire più esattamente, costituita da un seguirsi di interpretazioni di un grandissimo numero di testi upaniṣadici e di altri con questi in relazione; si tratta assai spesso di analisi minute e profonde, che, mentre rivelano una notevole preparazione filologica e una non comune capacità di penetrazione dell'A., riescono a risultati nuovi e nell'insieme brillanti e suggestivi. Non è qui possibile rendere conto delle varie spiegazioni che della lettera e del contenuto dei numerosissimi passi esaminati l'A. propone: qualche saggio se ne troverà più sotto; ma questo si può dire, che per tutte le pagine del lungo lavoro si palesa una geniale attitudine a cogliere attraverso le oscurità o le ambiguità della forma, il punto essenziale del testo, e una grande abilità nel trarre di esso una spiegazione che s'adatti bene a quel quadro che del pensiero upaniṣadico l'A. è venuta formando. È un fatto che testi oscuri e fin qui considerati tali e non intesi o malamente intesi, ricevono una spiegazione che ha l'aspetto della chiarezza e della logicità, quando sono trattati secondo certi criteri d'interpretazione forniti all'A. dalle sue particolari teorie che formano appunto l'oggetto del lavoro di cui qui si discorre. Di queste teorie potrà dare un'idea il necessariamente breve accenno al contenuto del lavoro stesso che segue. Il quale accenno mostrerà anche come l'A. abbia determinato i gradi di sviluppo di quel pensiero e li abbia ordinati in successione cronologica, stabilendo così anche la cro-

nologia dei testi che rappresentano quei gradi, cronologia che è del resto quella comunemente accettata.

Nell'interpretare i testi l'A. si studia di valersi soprattutto delle spiegazioni che i testi stessi possono fornire. L'interpretazione che la Falk dà del pensiero upaniṣadico, anche se in talune o in più parti potrà non essere accettata, rimane indubitabilmente più vicina a questo pensiero che le interpretazioni degli studiosi, europei e indiani, anche recenti, mossi nella loro ricerca dalla preoccupazione di trovare analogie più o meno strette con forme del pensiero occidentale.

L'A. conosce e mostra di valersi di tutta la letteratura esegetica più recente, che ha segnato nuovi indirizzi, se pure spesso diversi, all'indagine in questi campi, anche se non si trova gran copia di riferimenti ad essa nelle pagine della Falk, tutta dedita, piuttosto, ad affermare e a corroborare le sue proprie tesi.

L'A. mira a determinare e a illustrare quello che è nuovo e caratteristico della speculazione upaniṣadica rispetto al pensiero precedente: quello che essa chiama « mito psicologico » rispetto al mito naturalistico. Ai miti cioè che ponevano l'essenza dell'universo in una molteplicità di enti personali, si sostituisce, per usare le parole dell'A., un nuovo tipo di visione mitica per cui il cosmo intero appare come un'unica personalità non diversa dal soggetto contemplante. Nei vecchi miti ai processi cosmici era attribuito valore umano, psichico, nel nuovo « mito psicologico » si attribuisce valore cosmico, universale ai fatti psichici. Lo sguardo del ricercatore non si volge più verso il mondo esterno per trovare la causa delle cose, ma si inabissa scrutando nell'io, nell'io ricerca la realtà dell'universo.. Questa nuova speculazione è sempre « mitica », s'esprime cioè sempre nella forma del mito, perchè il pensiero mitico, il pensiero rappresentato in miti, è proprio dell'India antica (come è proprio dell'antica Grecia il pensiero dialettico): nelle upaniṣad il pensiero opera con entità mitiche in luogo di concetti.

La conoscenza e il dominio della realtà infinita (conoscere è secondo quel pensiero dominare, identificarsi, anzi, col conosciuto) si ottiene penetrando sempre più profondamente nella psiche, i cui processi sono d'altra parte elevati a significato cosmico; le origini dell'universo vanno ricercate nel cuore. Questa speculazione è nuova, essa non ha intrinseci legami col pensiero precedente. I suoi inizi si trovano documentati già in alcuni inni del Rgveda. Il primo canto dell'origine psichica dell'universo è l'in-

no X, 129 del Ṛgveda: nel verso 4, dove compare la parola *kāma*, 'desiderio', avviene il trapasso dalla visione cosmica alla visione psichica. L'esperienza dell' Io-Universo si traduce nel mito dell' Uomo-Universo nell'inno ṛgvedico X, 90: già nella prima strofa si annuncia il mistero dell'immanenza psichica dell'universo, almeno secondo l'interpretazione della Falk, che, seguendo la seconda spiegazione di Śankara a Śvetāśvatara-Upaniṣad III, 14, interpreta l'espressione «dieci-dita» come significante il cuore. Di fronte alle personificazioni delle forze della natura s'erge ora la figura del nuovo mito psicologico, il Macranthropo, immaginato anche (perchè esso ha un equivalente femminile, come la Vāc, la Parola sacra) come l'Androgino. Questo nuovo pensiero si concreta in una serie di nuovi simboli, di miti che lo accompagnano dalla prima formulazione del detto X, 129 per tutte le fasi del suo sviluppo, il quale è segnato da un sempre più intenso scrutare nel cuore.

Poichè l'uomo porta nel proprio cuore il mistero del Macranthropo, bisognerà impadronirsi della forza misteriosa realizzatrice del vero universo nell'Io: dell'indagine tesa a questo fine ci parla l'inno VIII, 9 dell'Atharvaveda, del quale inno, prima pressochè incomprendibile, la F. sa trovare una suggestiva interpretazione, che segnalo come un cospicuo saggio della sua acuta analisi di testi difficili. In quest'inno stesso l'A. trova un accenno, il più antico forse, alla ideologia fondamentale della speculazione e della pratica del *yoga*; la tecnica e la ideologia del quale è rintracciata in altri testi atharvavedici, negli inni II, 1 e IV, 1 al Vena, e poi rilevata nel suo svolgimento nelle Upaniṣad.

Nel capitolo intitolato «Ātman e Karman», che è il terzo, è seguito l'indirizzo del mito psicologico e del *yoga* nella Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad e nella Chāndogya-upaniṣad. Vi troviamo abili accostamenti di passi e acute interpretazioni, come là dove si chiarisce l'identificazione dell'*ākāśa*, Spazio universale, e lo *hydayākāśa*, lo Spazio del cuore; o dove si accenna all'assorbimento da parte del mito psicologico di una serie di rappresentazioni mitiche popolari; o dove il capitolo VII della Chāndogya- è illustrato col dimostrare che ci troviamo nell'ambiente del *yoga*. In notevoli pagine si parla dell'origine psicologica del *saṃsāra* e del *kāma*, 'desiderio', come dell'intimo motore del *saṃsāra*, del *kāma* a cui l'A. si studia di mostrare come equivalente la *śraddhā*, la 'fede', a proposito della *pañcāgnividyā*. In Bṛhadāraṇyaka-II, 3 e in Chāndogya- VIII, 11-12 è indicata come evidente l'im-

pronta di un nuovo idealismo concepito per entro all'immanenza; e si addita in *Bṛhadāraṇyaka*- I, 4, 1-10 e *Chāndogya*- VI una nuova concezione, un nuovo tipo di sintesi speculativa.

L'apocatastasi nell'evoluzione è trattata nel capitolo IV, in cui sono esaminati i seguenti testi: *Brahmānandavallī*, *Aitareya-āraṇyaka* II, 3, 2-3 e II, 3, 8, *Bṛḡuvallī*, *Sikṣāvallī*, *Kena-up.*, *Kausītakī-up.*, *Aitareya-up.*

Un periodo seguente della speculazione upaniṣadica rappresentano i testi della *Kāthaka-up.*, della *Īsā-up.*, e *Bṛh.* IV, 4, 10-20, che sono discussi nel capitolo V, nel corso del quale è illustrata la nuova dottrina della identità assoluta della realtà psico-cosmica e della realtà dell'ātman, dottrina che conduce alla negazione della realtà del divenire, all'acosmismo.

L'ultima forma del monismo, un dualismo in seno al monismo, compare nel periodo seguente, rappresentato dalla *Svetāśvatarā-up.*, dalla *Muṇḍaka-up.*, e dalla *Bhagavad-gītā*, testi che sono discussi nel capitolo VI (Sintesi dei contrasti nella personalità divina). Poichè la concezione dell'identità assoluta risultò inadeguata a tutte le esigenze della visione e della speculazione, per collegare in unità l'ātman e il cosmo-psiche si trovò una soluzione, che ha anch'essa origine e base psicologica, nella dottrina della personalità del divino che contiene in sè i due principi; al « panteismo » delle antiche upaniṣad subentra un « panenteismo »: « tutto è in dio ». Di particolare interesse è l'interpretazione che l' A., alla luce delle sue teorie, dà delle dottrine nella *Bhagavad-gītā*, la quale nella sua struttura ideologica appartiene agli strati speculativi rappresentati dalla *Svetāśvatarā-up.*

Il capitolo VII è intitolato 'Esclusione e continuità': al monismo teistico segue la singolare dottrina che pone due ātman nell'uomo, dottrina che si trova cristallizzata in testi di varia età, in una serie di formulazioni che costituiscono una scala progressiva di dualismi. I testi trattati sono: *Maitri-up.*, *Māṇḍūkya-up.*, *Praśna-up.*, *Nṛṣimhottaratāpiny-up.* e *Mokṣadharmā*.

« Le tappe del ritorno » è il titolo dell'ultimo capitolo; il punto d'arrivo dello sviluppo del pensiero upaniṣadico è un dualismo tra l'ātman, per cui non v'è posto entro le leggi della vita, e la realtà del cosmo-psiche, la quale, retta ed essenziata dal kāma-karma, è anti-ātman: si è così giunti alla posizione della dottrina buddhistica, che proclama l'assioma del *nairātmya*. Sulla scorta di un grande numero di testi pāli, si ricerca quanto di pensiero upaniṣadico ricompare nell'antico buddismo, si discutono le analogie

tra concezioni precedentemente prese in esame nei capitoli dedicati alle upaniṣad e concezioni buddhistiche, è seguito il continuarsi delle pratiche del yoga nel buddhismo.

Particolare importanza hanno le pagine in cui sono studiati i concetti di *nirvāṇa* e di *nairātmya*.

Chiudono il libro quattro appendici: I. Puruṣa, Gayomard, Ymir e Zrvān; II. Genesi della dottrina dei tre guṇa; III. Coscienza senza dualità; IV. Upāsana e Upaniṣad.

L'assai scarso sommario che qui si è dato vorrei potesse offrire un'idea adeguata di questo libro ricco di analisi acute e di originali intelligenti costruzioni, come si deve riconoscere anche quando non si è d'accordo con l'A., libro che attesta un impareggiabile dominio di una vasta difficile letteratura. Avrebbe forse giovato una forma meno diluita, più serrata e più sobria.

Valentino Papesso

G. MENSCHING, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, Quelle und Meyer 1938, pp. 162.

G. MENSCHING, *Allgemeine Religionsgeschichte*. Leipzig, Quelle und Meyer 1940, p. 226.

Il primo denso volumetto contiene un'introduzione alla fenomenologia generale della religione, argomento intorno al quale, nota l'A., non si riscontra concordia di vedute tra coloro che se ne sono occupati.

La scienza delle religioni non deve essere solo un sommario di ciò che nel passato si è pensato intorno a Dio, al mondo, al culto — ciò che arieggia una catalogazione da museo —, ma deve concentrarsi intorno all'elemento specifico essenziale della religione, che secondo il M., va ricercato in quel *quid* di irrazionale e di vivente che sta dentro i fenomeni religiosi e che si deve saper cogliere e valutare. Il M. non si occupa di ricerche su le origini perchè per lui l'essenza di una religione si ricava dal complesso della sua apparizione storica; inoltre non intende sopravvalutare il metodo comparativo perchè questo finisce per far perdere di vista l'originalità propria di ciascuna religione, come è avvenuto a coloro che, per voler studiare il Cristianesimo alla luce dei misteri, hanno finito per non più comprendere l'originalità di Gesù e la

unicità della sua vita religiosa. E poichè la religione è una vita e non una dimostrazione razionale, non va esaminata con i soli metodi della ricerca scientifica, perchè si rischia di scambiare la forma con il contenuto e di credere di aver raggiunto l'essenza perchè si è descritto il fenomeno, semplice diaframma trasparente nel quale appare qualche cosa che ha il suo fondamento nell'interno.

Esposti questi principi generali, nei quali si sente l'ispirazione del *Sacro* di R. Otto, il M. divide la sua trattazione in tre parti: I: Centro vitale delle religioni divise per gruppi razziali. 1° gruppo: religioni a base razziale prevalentemente nordica. Nelle religioni dell'India dal vedismo all'induismo si trova come centrale l'idea dell'unità dell'Essere: tipologicamente sono religioni dell'Uno riposante e della quiete unificatrice. La germanica è invece la religione della vita numinosa della comunità; il mazdeismo, della lotta e della separazione; la greca, dell'impulso e della forma; la romana, dell'adempimento del fine. 2° gruppo: religioni a base razziale prevalentemente 'armenide' e mediterranea: la assiro-babilonese è la religione del *mysterium tremendum* e delle relazioni cosmiche; l'israelitica, della santa Volontà e della Legge morale; l'egizia, della vita eternata; i misteri, della vita rinnovata; il cristianesimo, della comunità di Dio; l'islamismo, dell'assoluta sublimità e della completa sottomissione. 3° gruppo: religione a base razziale prevalentemente mongolica; la cinese è la religione dell'armonia cosmica; la giapponese, della famiglia.

II: Tipologia delle forme attraverso le quali la religione si manifesta. Lo schema è sostanzialmente identico a quello adottato nelle usuali trattazioni sull'argomento.

III: Tipi strutturali e leggi di vita della religione. L'A. osserva che nella storia delle religioni vi è una legge dei paralleli in virtù della quale si verifica nei vari gruppi umani il passaggio dallo stadio di religione primitiva a quello di religione superiore ('Hochreligion'). Nel mondo greco questo movimento dal mito al logos avviene dall'800 al 500 a. C.; è una marcia verso l'unità del divino che si fa per doppia strada: teistica da Anassagora ad Aristotele, mistica dagli Eleati, attraverso Platone, allo stoicismo. Pure nell'Estremo Oriente il raggiungimento dell'assoluto procede per due vie, la teistica di Confucio e la mistica di Laotse, verso il 500 a. C. In Israele il movimento è capeggiato dai profeti, da Elia al Deuteroinaia. Nell'India si passa dal mitologismo dei Veda alla speculazione delle Upanishad sull'unità dell'infinito

nei secoli dall'800 al 500: il Buddha segna la fine di questo processo.

Questi due momenti, il primitivo e il superiore, si distinguono per peculiari diversità di struttura. Il primitivo si manifesta in un intricato tessuto di spontanee appercezioni della forza numinosa: terrore dei demoni e possessione sciamanistica ne sono i segni caratteristici. Su questo sostrato si eleva la religione superiore, sotto il qual nome s'intende per il M. ogni religione che abbia l'esperienza dell'Essenza assoluta e dell'esistenza del Male.

Il volume si chiude con il confronto, assai efficacemente approfondito, tra le due forme fondamentali dell'alta vita religiosa: la profezia e la mistica. Un'essenziale bibliografia in calce ai vari paragrafi orienta per ricerche ulteriori.

Il secondo volume è l'applicazione dei principi di metodo esposti nella « *Vergleichende Religionswissenschaft* » ad una trattazione succinta della storia delle varie religioni ai fini scolastici dell'insegnamento superiore.

Il punto di vista da cui sono trattate le varie religioni è il medesimo: ricercare in esse l'elemento unificatore che consiste nella vita e nell'esperienza religiosa propria di ciascuna.

Dopo un'introduzione su 'Religione e religioni', su 'Religione nazionale e religione universale' l'A. divide la sua trattazione in due parti: le religioni di singoli popoli — che egli passa in rassegna secondo i complessi razziali citati più sopra — e le tre grandi religioni universali: Buddismo, Cristianesimo e Islamismo.

Una ricca bibliografia alla fine di ogni paragrafo fornisce i dati per ulteriori ricerche su l'argomento.

N. Turchi

ALFR. BERTHOLET, *Wortanklang und Volksetymologie* (Sitzungsber. d. Preuss. Akademie). Berlin 1940.

Il noto storico delle religioni giunge a conclusioni molto istruttive, dimostrando come la lingua e gli errori di lingua abbiano influito su usi e concezioni religiose. Così, per es., l'essenza e l'aspetto di una divinità, spesso, sotto l'influsso di una omofonia o di una etimologia popolare, o hanno subito una evoluzione o hanno avuto alcuni loro aspetti rafforzati; spesso anche ne è stato

influenzato l'atteggiamento umano. Speciale importanza venne a prendere nelle credenze e negli usi popolari la scelta dei giorni; le somiglianze tra parole portarono anche a legittimare o a deridere cose attinenti al culto. Questi fenomeni dimostrano la potenza della parola anche nel campo della storia delle Religioni; infatti, nel sistema indiano dei Tantra, per es., l'emissione del suono è una immagine della creazione cosmica, ed anche i suoni eterni, cioè le 50 lettere dell'alfabeto sanscrito, appaiono coordinati alle forze del mondo e dell'uomo. « Parola equivale a potenza, ogni parola ha in sé un germe creatore; chi pronunzia parole mette in movimento delle forze » (van der Leeuw). — Presso i primitivi anche il concetto di tabù può portare a modificazioni nella lingua: lo ha dimostrato D. Westermann (in una Abhandlung della stessa Accademia di Berlino, 1939, intitolata *Afrikanische Tabusitten in ihrer Einwirkung auf die Sprachgestaltung*). Come si evitano cose e persone per i loro poteri magici, così anche avviene per certe espressioni; l'introduzione dei giovani in una nuova fase della loro vita è spesso collegata ad un cambiamento di nome. Il Bertholet ha dimostrato che da una semplice omofonia, da una etimologia, magari falsa, può sorgere una nuova credenza o ampliarsi un culto. E già Lutz Mackensen nel 1927 in *Name und Mythos* accennava al fatto che « in determinate località mito si aggiunge a mito, storie miracolose a storie miracolose, sicchè si finisce per vedere, in quei luoghi, dei veri miracoli ». « La religione non è qualcosa di chiuso e di rigido, ma eternamente si evolve: di questa evoluzione sono forze creatrici la parola e il nome ».

Monaco.

R. F. Merkel

ÅKE OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939, pp. XVI-395.

A nessuno sfuggirà l'importanza che questo voluminoso libro ha per l'etnologia e la storia delle religioni: in esso è raccolto e ordinato un materiale che finora si trovava in gran parte disperso in riviste d'importanza locale, in opere scritte in lingue poco note, in pubblicazioni comunque poco accessibili. Infatti mancava ancora una raccolta completa, un coordinamento e una valutazione critica dell'immensa massa di dati e osservazioni che si riferiscono

a quel gruppo di fenomeni religiosi, geograficamente limitati agli abitanti delle regioni artiche, che tecnicamente si chiama « šamanismo ».

La laboriosa raccolta di dati ci presenta anzitutto una precisa e dettagliata descrizione fenomenologica di tutte le pratiche « šamanistiche » e la loro chiara differenziazione da ogni altra specie di magia o religione primitiva: essa ci apporta l'evidenza del carattere unico e inconfondibile di queste pratiche. Inoltre ci si rende conto anche di un'altra grande distinzione entro il gruppo stesso dei fenomeni šamanici. Il risultato principale del libro di Ohlmarks è la precisa determinazione di un šamanismo artico ('hocharktisch') e di un šamanismo subartico: termini che vanno interpretati in un senso speciale, perchè secondo la terminologia geografica anche la zona subartica dello šamanismo dovrebbe dirsi artica, mentre nella zona geograficamente artica fenomeni šamanistici non si constatano più. Ora questa distinzione rende per la prima volta possibile la chiara comprensione di quello che potremmo chiamare la « forma » šamanica, che non si manifesta in modo completo se non nella zona artica, e particolarmente nel 'grande šamanismo' di quelle regioni. I fenomeni dello šamanismo subartico, che è affine al « piccolo šamanismo » artico, portavano finora nel materiale una varietà ed eterogeneità che lo rendevano confuso ed incomprensibile.

Ohlmarks traccia i confini tra le due zone — illustrandoli anche cartograficamente — e rileva caso per caso la differenza fra le due forme šamanistiche. Questa distinzione servirà poi da chiave per le soluzioni di alcuni problemi finora necessariamente male impostati: così, in prima linea, il problema concernente la partecipazione delle donne allo šamanismo.

La riserva più importante che possiamo formulare di fronte al libro dell'Ohlmarks, è il suo orientamento troppo unilateralmente psicologista. Se anche lo šamanismo è subordinato a certe malattie o disposizioni nervose, queste non lo spiegheranno mai completamente, e specialmente non ne spiegheranno la struttura ideologica. L'A. non si scorda di tener conto anche dell'« ideologia » dello šamanismo, ma esaminandola — nel capitolo sugli « spiriti » —, egli si limita a darne una descrizione fenomenologica, che trascura i punti di vista storico-religiosi. È questa una lacuna che lo studioso svedese farebbe bene a colmare nelle prossime edizioni del suo pregevolissimo lavoro.

A. Brelich

CARL CLEMEN, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (« Mittheilungen der Vorderasiat.-Aegyptischen Gesellschaft », Bd. 42, 3). Lipsia, J. C. Hinrichs, 1939, pagg. 77.

Il prof C. Clemen, recentemente defunto, già aveva pubblicato presso la stessa Casa Editrice (Lipsia 1938) la traduzione del noto scritto attribuito a Luciano su la Dea Siria, con note esplicative (cf. le aggiunte in « Pisciculi - Franz Dölger dargeboten », 1939, p. 66 segg.). Nel presente scritto egli pubblica, tradotti in tedesco e corredati di un abbondante commento, i frammenti sulla religione fenicia attribuiti a Sanchunjaton (secondo millennio av. C.), tramandati da Eusebio da Cesarea, attraverso Filone da Byblos. Nel Clemen è sempre da ammirare la vasta conoscenza dei problemi, che gli permette di interpretare e sfruttare i minimi particolari: così è anche nella presente opera sulla religione fenicia, che diventa di attualità dopo i notevoli ritrovamenti di Ras Šamra. È importantissimo constatare (cfr. O. Eissfeldt, *Ras Šamra und Sanchunjaton*, Halle 1939) che i documenti originali di Ras Šamra (Ugarit) sulla religione fenicio-aramaica della Siria del Nord, la quale in vari modi inflù sul formarsi della concezione biblica del mondo e sul culto israelitico arcaico, che questi documenti, dico, confermano i dati di Sanchunjaton. Mi sia permesso qui accennare alla prima — almeno a mia conoscenza — edizione dei frammenti di Sanchunjaton, quella di R. Cumberland D. Theol. e vescovo di Peterborough, intitolata: *Phoenicische Historie des Sanchoniathons aus dem 1.sten Buche des Eusebius « De Praeparatione Evangelica » übersetzt nebst einer Fortsetzung des Sanchoniathons durch des Eratosthenes von Cyrene Canon, mit Historischen und Chronologischen Anmerkungen erläutert. Aus dem Engländischen übersetzt, und mit Anmerkungen vermehrt von Joh. Phil. Cassell, Pr. (Magdeburg, 1755).*

Monaco.

R. F. Merkel

BERTOLD SPULER, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350* (« Iranische Forschungen » hgg. von H. H. Schaeder, Bd. 1), Leipzig, Hinrichs, 1939, pp. XVI-533, 35 Mk.

Con questo cospicuo Volume si inaugura la nuova Serie di « Ricerche Iraniche », destinata per l'impulso e l'opera solerte di

H. H. Schaeder, a smentire coi fatti — com'egli dice nella breve 'Prefazione' — il pessimismo del Bartholomae, che una ventina d'anni fa prevedeva un ristagno degli studi iranistici.

Un oscuro periodo della storia dell'Iran, quello della dominazione mongolica nei secoli XIII e XIV, è studiato a fondo da B. Spuler. La storia politica e, intorno ad essa, tutto il quadro della vita e della civiltà mongolica nell'Iran sono esposti ordinatamente in base alla utilizzazione diretta delle fonti, come non si era più fatto dal tempo di D'Ohsson (*Histoire des Mongoles*, 4 voll., Amsterdam 1852) e di von Hammer-Purgstall (*Geschichte der Ilchane*, 2 voll., Darmstadt, 1841-43): fonti persiane, arabe, siriane (Bar Hebraeus), armene, georgiane, cinesi, bizantine. Di particolare interesse sono le parti che trattano della religione dei Mongoli in Persia: il sopravvivere del primitivo šamanismo; la conversione dei sovrani al Buddhismo, che allora, pel tramite mongolico, entra per la prima volta largamente in Persia; i primi seguaci, tra i Mongoli, del Cristianesimo (nestoriano); l'adesione di Gazan all'islamismo, cui segue la conversione in massa dei Mongoli.

L'Autore ha segnato dei limiti ben precisi al suo lavoro. Ripetutamente egli avverte che suo proposito è di esporre soltanto ciò che riguarda i Mongoli durante la loro dominazione nell'Iran, lasciando fuori le condizioni del mondo persiano in quel periodo, e le influenze esercitate su di esso dai Mongoli. Ciò dovrà essere, egli dice — e noi ci auguriamo che sia presto — oggetto di singole trattazioni speciali. Ma è legittima questa rigorosa separazione astratta dalla realtà storica? E non rischia, questo prezioso Primo Volume delle « Ricerche Iraniche », di essere troppo mongolico e troppo poco iranico?

La bibliografia in fondo al Volume (pp. 465-502) comprende 461 numeri.

Raffaele Pettazoni

MOMOLINA MARCONI, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (R. Università di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia. - Serie IV: *Storia e Religione*). Casa Editrice Principato, Messina-Milano, 1939, p. 390.

In questo suo primo lavoro l'Autrice, allieva del prof. Uberto Pestalozza, intende portare un contributo a quel complesso di problemi che oggi contano forse fra i più appassionanti nel campo

della religione romana: quello dell'antico substrato mediterraneo dei miti e culti italici e romani.

Dopo aver fissato in grandi linee la posizione dell'Italia nelle antiche civiltà mediterranee, l'Autrice passa al suo problema speciale, che è la figura della grande divinità femminile del mondo mediterraneo nelle sue varie apparizioni, dall'Africa settentrionale ai paesi nordici, e nelle sue sopravvivenze nei culti del Lazio.

La prima parte dell'opera consiste in un'elencazione tipologica delle varie raffigurazioni della dea, in ordine geografico. Si distinguono sei tipi principali: la dea che si stringe i seni, la dea *κουροτρόφος*, la *πότις θεῶν*, la dea con la colomba, la dea Efesia, e la dea « Lucifera », tipi che si ritrovano dappertutto nel mondo mediterraneo.

Tale accurata rassegna pecca soltanto, se mai, di un eccessivo formalismo, talora superfluo agli scopi del lavoro, che non sono archeologici, bensì storico-religiosi.

Nella seconda parte l'Autrice cerca di stabilire i rapporti di certe divinità femminili del Lazio con la grande dea mediterranea. Abbiamo così delle piccole monografie sul culto laziale delle varie dee — Fortuna, Bona Dea, Mater Matuta, Feronia —, e specialmente su i suoi vari aspetti. In questi studi l'Autrice non esita a presentare coraggiosamente delle ipotesi nuove, a volte anche originali e personali, che potrebbero servire da spunti per ulteriori ricerche, sia a lei stessa che ad altri studiosi.

Essa insiste, per esempio, specialmente sulla presenza di un maschio subordinato alla dea 'vergine', in quanto 'non soggetta al vincolo coniugale': e questo sarebbe nel caso della Fortuna Servio Tullio, nel caso della Mater Matuta la figura maschile rappresentata in una terracotta di Satricum.

Il libro è una eccellente promessa: e a parte gli errori di stampa, cui provvede un abbondante *errata-corrige*, a parte la mancanza di un indice, che sarebbe stato molto utile, dà prova delle buone attitudini dell'Autrice alla indagine scientifica in questo difficile campo delle religioni classiche.

A. Brelich

ELIZABETH C. EVANS, *The Cults of the Sabine Territory* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XI), pp. VII-254 con 7 tavole. Roma, 1939.

Questo lavoro è stato condotto sotto gli auspici del prof. C. H. Moore dell'Università Harvard e compiuto durante la permanenza dell'A. in Roma negli anni 1930-32, in seguito al conseguimento di un 'fellowship'.

Il volume si presenta soprattutto come una diligente raccolta del materiale monumentale ed epigrafico che si riferisce alla Sabina della ripartizione provinciale augustea; e comprende 7 sezioni: Cures, Forum Novum, Trebula Mutuesca, Reate, Via Salaria, Amiternum, Nursia; cui si aggiungono 5 sezioni riferentisi a territori associati con quello sabino: area Sabino-Latina, Piceno, Samnio, Vestini, Umbria, Etruria. Il volume si chiude con l'esame delle divinità che Varrone dà come sabine nell'elenco del *De Lingua Latina* V, 74.

Nell'interno di ogni sezione sono elencate tutte le divinità la cui presenza è documentata nel territorio, qualunque sia la loro origine e la loro epoca: giustapposizione di nomi e di notizie da cui non si ricostruisce in nessun modo la fisionomia religiosa della regione sabina. Anzi la principale utilità di questo volume, dal punto di vista storico-religioso, consiste nella riprova che esso dà della tesi che non è possibile tracciare una storia della religione indigena dei vari popoli italici anteriormente al dominio di Roma.

Qualunque sia la base di verità contenuta nelle leggende relative ai Sabini e ai loro rapporti con Roma, è certo che i loro lineamenti religiosi non sono più discernibili; simbolo caratteristico di questo completo assorbimento dei Sabini da parte di Roma è la figura di Numa Pompilio, il re sabino dato come codificatore di quanto è più romano nel culto della città. Quanto alla lista varroniana delle divinità sabine, stupisce che vi manchino proprio divinità certamente sabine come Vacuna, o dalla tradizione tenacemente riconosciute tali come Semo Sanco, mentre vi abbondano divinità latine e italiche.

Anche il rito della primavera sacra che Varrone dà come sabino di origine (*De re rust.* III, 16, 29), è un vetusto rito italico che, se non rimonta alle terremare, come voleva il Pigorini, s'incontra non solo tra i Sabini che emigrano nel Piceno sotto la guida di un picchio, ma anche tra gli Irpini e i Sanniti, guidati nella loro emigrazione rispettivamente da un lupo e da un toro.

Delle divinità elencate Vacuna è veramente sabina e la si trova a Poggio Fidoni, a Forum Decii (Bacugno, il cui nome richiama quello della dea), a Posta, a Sigillo, a Roccagiovine; identificata poi con la Vittoria.

Una sola volta, ad Amiterno (S. Vittorino presso Aquila), è nominato Quirino, altra divinità dalla tradizione data come sabina.

Le tavole aggiunte al volume si riferiscono la prima alla carta geografica dell'antica Sabina e le altre sei a un tempio di epoca repubblicana, scavato a Villa S. Silvestro (Cascia) con il contributo dell'Accademia Americana, dedicato a una divinità non ancora identificata, le superstiti strutture del quale richiamano quelle del tempio di Giunone Sospita a Lanuvio.

Nicola Turchi

PERICLE DUCATI, *Come nacque Roma*. Roma, XVIII (1940), pp. 232.

Soltanto un'erudizione matura, come è quella del Ducati, poteva assumersi il compito di illustrare sinteticamente le origini ancora così oscure del « caput mundi ». Infatti, questo lavoro dell'illustre Autore sembra quasi la quintessenza della sua vasta produzione e di lunghi decenni di studio. Egli ha dato intenzionalmente questo carattere all'opera sua, presentandola con eleganza di forma, senza l'ingombrante fardello di note o discussioni su questioni di dettaglio.

Due parti si distinguono chiaramente in questo lavoro: l'una che segue la tradizione mitico-storica e cerca di ricostruire in base a questa la verità storica; l'altra che vuol stringere ancor più da vicino questa verità col sussidio di altri dati, quelli forniti dall'antropologia, dall'archeologia e dalle arti.

Il tentativo è altamente meritorio, anche se è difficile, alla luce delle ricerche moderne sulla mitologia, accettare interpretazioni come quelle p. es. di Saturno (pagg. 48 sg.), di Caco (« Caco non è che un vulcano laziale », pag. 52), o come quella della Lupa (« simbolo... di natura selvaggia ed innocente, la quale viene domata da un amore di irraggiungibile purezza, dall'amore di madre ecc. » pag. 84 sg.), e così via.

Il merito del Ducati consiste nell'aver rivolto l'attenzione a

tutti gli elementi — compreso il mito — dai quali si può desumere la grande sintesi. Anche se il cammino sarà da rifare ancora una volta, la via ne è ormai tracciata.

A. Brelich

CARLO KERÉNYI, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. («Storia delle Religioni» vol. XIV). Bologna, N. Zanichelli, 1940, pp. XII-285.

In questo libro, che è da considerarsi come una pietra miliare nello studio dell'antichità classica, il geniale studioso e pensatore ungherese presenta per la prima volta in forma sistematica la sua dottrina, dandoci la prima filosofia del paganesimo che, costruita su solide e aggiornatissime basi scientifiche, sia nello stesso tempo all'altezza delle civiltà antiche e insieme corrisponda, in fatto di cultura, religione e senso della vita, anche ai requisiti moderni.

L'idea che oggidì si ha comunemente della religione, si è formata man mano nel lungo corso dei secoli del Cristianesimo. Per comprendere la religione antica, bisogna anzitutto ammettere che essa possa essere qualcosa di fundamentalmente diverso da quella che oggi intendiamo per religione. La religione antica va compresa non in base alle nostre idee comuni, bensì in base alla forma di tutta la civiltà antica. È da questo punto di vista fondamentale che l'A. cerca di stabilire le differenze sostanziali fra religione antica e religione cristiana: una tra le principali di queste consiste nel fatto che la *fede* — base di tutto il cristianesimo — nella religione antica semplicemente non c'entra. La religione antica non è una religione soprannaturale e trascendente, bensì, come già da tempo essa vien definita, una religione naturale: questo però non vuol dire che la religione nell'antichità sia stata un surrogato delle scienze naturali, ma piuttosto che essa aveva per oggetto, invece del trascendente, la realtà, — per base, invece della fede, il «senso di realtà».

Dopo queste constatazioni l'A. passa ad esaminare la forma, lo stile, la sostanza delle due religioni classiche: la greca e la romana. Il libro è talmente denso — per un lettore medio forse anche troppo — che sarebbe inutile tentare di riassumerne il contenuto. Accenniamo soltanto agli argomenti principali.

Il secondo capitolo è dedicato ad un'altra base della religione antica: il senso della festività, — e contiene la filosofia della fe-

sta, questo fenomeno così elementare delle religioni e forse appunto perciò tanto trascurato dagli studiosi. — Nel terzo capitolo i rapporti tra religione greca e religione romana sono trattati da un punto di vista del tutto differente dall'usuale: l'A. rileva le differenze di « stile » delle due esperienze religiose, differenze che si possono sempre constatare nonostante la grande affinità delle due religioni. I romani erano consapevoli del carattere particolare della loro esperienza religiosa: e questo, infatti, appare tanto nella culminazione dell'esperienza religiosa (Cap. 4), che per i Greci è la « theoria », la *visione* festiva del mondo come spettacolo, per i Romani la *religio*, cioè l'attenta ascoltazione dei segni e del « *factum* » —, quanto nel diverso rapporto tra uomo e Dio che si manifesta nelle due religioni (Capp. 5 e 6): per la religione greca l'A. illustra il rapporto di uomo e dio — in base alla mitologia — attraverso l'interpretazione del sacrificio e quella del riso degli dèi, mentre per lo stesso rapporto nella religione romana si vale degli insegnamenti del culto, e precisamente delle prescrizioni riguardanti la vita del Flamine Diale. — Il libro si chiude con un profondo esame dell'idea antica del non-essere, quale « fondamento reale del culto delle divinità antiche della morte ».

Riguardo a tutti questi problemi che non soltanto sono per sè stessi problemi di eterna attualità, ma danno anche nelle loro apparizioni classiche insegnamenti non trascurabili per il mondo moderno — in quanto ci mettono di fronte a soluzioni piene ed organiche, atte quasi a determinare una nostra presa di posizione —, l'A. giunge a formulazioni di una precisione e profondità non ancora riscontrate nel campo della storia religiosa antica. Oltre a ciò non possiamo non ricordare due altre particolarità che rendono la lettura del libro di alto interesse: l'una è l'interpretazione semasiologica di certi termini greci e latini (son trattati i termini: εὐλάβεια, δεισιδαιμονία, νόμος, ἄζεσθαι, ἕσιον, ἱερὸν, σέβας, αἰδώς, θεωρία, νοεῖν, *religio*, *sanctus*, *sacer*, *pietas*), l'altra l'interpretazione di vari passi di scrittori e poeti che rivelano al lettore un mondo sconosciuto nella sua profondità e lo convincono, forse più che non le parti puramente teoriche, della verità di questa nuova esegesi dell'antichità classica.

A. Brelich

NICOLA TURCHI, *La religione di Roma antica*. (« Storia di Roma », XVIII). Bologna 1940, pp. 450.

Gli studi classici e religiosi italiani devono accogliere con vivo compiacimento questo cospicuo volume del prof. Nicola Turchi: in esso si può salutare la prima moderna opera d'insieme italiana sulla religione romana. Tedeschi, inglesi, francesi, scandinavi hanno fatto in questo campo, così strettamente legato al suolo, ai monumenti e all'anima dell'Italia, incomparabilmente più di noi. Il lavoro del Turchi supplisce, fino a un certo punto, a questa mancanza: è un'opera di carattere informativo, riassuntivo, monografico. Non pretende di far delle ricerche originali, non avanza nuove teorie o interpretazioni: ma presenta un vasto materiale chiaramente ordinato e ben documentato.

Bisogna tuttavia osservare che, per quanto non si debba attendere originalità da una monografia di questo genere, la fedeltà dell'A. alle vecchie interpretazioni è forse un po' eccessiva: leggendo il suo volume, si ha l'impressione che nel campo della storia religiosa romana l'ultima parola sia stata detta dal Wissowa o dagli antropologisti inglesi.

Riesce molto utile l'annessa « antologia » delle fonti, e spetta una lode speciale alla sobria ed elegante scelta del materiale illustrativo.

A. Brelich

FRANZ ALTHEIM, *Lex Sacrata. Die Anfänge der plebeischen Organisation*. Amsterdam-Leipzig, 1940 (« *Albae Vigiliae* »), p. 40.

In questo lavoro di eccezionale interesse l'A. vuole interpretare l'organizzazione della *plebs* romana in connessione con la *lex sacrata* delle varie popolazioni italiche. Queste popolazioni — Volsci, Sanniti, Equi, ecc. — adottavano la cosiddetta 'lex sacrata' per formare un corpo di guerrieri scelti, con l'eliminazione cruenta di tutti coloro che, sotto la minaccia della maledizione, esitavano a giurare di restare incondizionatamente al loro posto nella battaglia. Ora nell'organizzazione della *plebs* — che costituisce pur essa una parte della grande comunità — ritroviamo il giuramento, la maledizione e la facoltà di uccidere chi violi la legge sacrata.

Inoltre l'Altheim dimostra che anche fuori di Roma la *lex sacra* è spesso adottata nel caso di lotta di classe. Come la *legio*, così anche la *plebs* sta sotto un comando di carattere militare, quello dei tribuni, carica, che come l'A. cerca di rendere verosimile, non sarebbe mai stata in connessione con le tribù, bensì sarebbe stata istituita sul modello della carica dei *tribuni militum*. Dalle differenze fra la *lex sacra* e l'organizzazione del popolo risalta in pieno la differenza fra romanità e carattere italico, perseguita dall'A. in altre sue opere. È impossibile seguire nel quadro d'una breve recensione tutta la ricca argomentazione dell'A., che anche là dove non ci dà un senso di assoluta sicurezza, riesce sempre straordinariamente interessante e corrisponde pienamente al fine che queste « *Albae Vigiliae* » si sono prefisso: di pervenire cioè ad un approfondimento umano degli studi, senza abbandonare in alcun modo il metodo rigorosamente scientifico.

A. Brelich

HENRY JEANMAIRE, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*. Parigi, Leroux, 1939, p. 146.

Il volume prende lo spunto dall'Ecloga IV di Virgilio, ma tratta in genere della Sibilla in quanto profetessa del ritorno dell'età aurea, e svolge questi tre punti principali: 1. Il carme sibillino dell'anno 41 a. C. citato da Virgilio, nell'Ecloga IV, sul ritorno della Vergine; 2. gli oracoli sibillini in relazione al centro egiziano di origine e di diffusione; 3. i luoghi comuni della sibilistica che si ritrovano nella quarta Ecloga. Virgilio, parlando di un vaticinio cumano (*carmen Cumacum*), mostra di aver conoscenza di una profezia della Sibilla, di tipo apocalittico, relativa all'ultima età del mondo; carmi e profezie di questo genere nascono sempre in momenti di grande crisi politica e sociale, quando il malessere spirituale delle classi spiritualmente più sensibili e quello economico-sociale delle classi oppresse suscita l'idea di una liberazione cosmica che cancelli il dolore del presente e ponga il mondo su nuove basi, sempre immaginate come un ritorno a quelle che beavano il principio dell'umanità, come un ritorno all'età dell'oro.

L'A. vuol dare un'idea di quello che doveva essere il carme sibillino a cui Virgilio si riferisce; e per fare ciò si basa sul ca-

rattere tradizionalista dell'apocalittica sibillina e sul genere di aspirazioni proprie della mentalità filosofico-religiosa di quell'epoca così gravida di fatti religiosi e politici. I temi abituali di questa apocalittica sono: il ritorno dell'età dell'oro (*redeunt saturnia regna*); il ritorno della Vergine (*redit Virgo*); la nascita di una nuova progenie (*nova progenies caelo demittitur alto*). Questa Vergine che torna non può essere l'omonima costellazione zodiacale, secondo la tesi così brillantemente sostenuta dal Carcopino, perchè il suo riaffacciarsi all'orizzonte è un fatto normale che si verifica ad ogni autunno; e nemmeno un'idea astratta come quella della Giustizia (Dike) che ricondurrà il mondo all'innocenza primitiva; bensì — e qui sta il merito particolare della trattazione dell'A. — la « donna dei primi tempi » quale l'aveva pensata la teosofia alessandrina, concretandola poi nella figura di Iside, Madre universale, da cui il figlio Horo nasce come universo sensibile emanante dal mondo divino; concetto che si troverà poi nello sfondo della speculazione gnostica (Elena di Simon Mago, Pseudo-ofiti, Barbelognostici, Valentiniani) e che anche Apuleio nell'XI delle *Metamorfosi* esalterà, invocando Iside come « *saeculorum progenies initialis* ». Con opportuno richiamo l'A. ritrova i tre concetti dell'invocazione apuleiana, che dovevano appartenere ad una litania isiaca, nel carne cumano di Virgilio: il *saeculorum* di Apuleio infatti richiama il *saeculorum* dell'Ecloga; *progenies* è comune ai due; e *initialis* si riferisce al ritorno della Vergine, della « donna dei primi tempi »; il plurale *saeculorum* poi sta ad esprimere in entrambi i testi — come già il Carcopino aveva giustamente veduto dal suo angolo visuale neopitagorico e l'A. efficacemente conferma — la serie dei secoli che deve scorrere prima che ricominci il grande anno, in cui le anime, finalmente liberate, possano ritornare alla primitiva innocenza. L'acume dell'A. si spinge fino a vedere nel *demittitur* la versione di *καταβάλλεται*, verbo di significato emanazionistico che gli scrittori gnostici adoperano per esprimere la successione delle loro entità eoniche scaglionate tra l'Uno inaccessibile e il nostro mondo sublunare.

La Vergine, come s'è detto in principio, non è per l'A. soltanto un'astrazione nè un simbolo zodiacale, ma una speculazione religioso-filosofica nata in Egitto, concretata miticamente in Iside e applicata, in quel momento travagliato del mondo greco-romano, a Cleopatra, la 'Nuova Iside', che proprio in quell'anno 41 si era incontrata in Oriente con l'amante Antonio, 'Nuovo Dioniso', per procedere ad una sistemazione del mondo orientale.

I Libri Sibillini (III-V) usciti da ambiente giudaico-cristiano di Alessandria si valgono di anteriori motivi della Sibilla pagana che sembrano riferirsi al momento storico dell'incontro di Antonio con Cleopatra. È acuta a questo proposito l'osservazione di W. Tarn (*Alexander Helios and the golden Age* in « Journ. Rom. Studies », 1932, p. 143) — accettata dall'A. — relativa alla battaglia delle stelle (*Orac. Sib. V*, 512-53), dove il Nuovo Toro che strappò al Capricorno il dì del ritorno significa, in linguaggio astrologico, la vittoria di Antonio (Nuovo Toro = Nuovo Dioniso) su Augusto nato sotto la costellazione del Capricorno; vaticinio, dunque, d'ispirazione antoniana e anteriore alla battaglia d'Azio. S'intende tuttavia che Virgilio non ha tenuto conto della visione orientalizzante della Sibilla, ma ha rilevato soprattutto l'idea dell'ultima età del mondo in quanto deve essere annunciata dalla nascita di un illustre rampollo.

Un notevole interesse offre anche il terzo studio, sui luoghi comuni della sibillistica che si ritrovano nella IV Ecloga. Essi sono: 1, l'età ultima, che è la decima, intesa come età critica dell'universo in cui avviene la palingenesi periodica, grazie alla quale l'universo torna per un certo tempo al suo aureo stato primitivo; 2, questo stato è caratterizzato dalla dominazione astronomica del Sole, chiamato secondo l'astrologia caldea, anche col nome di Saturno; 3, la visione di pace e di abbondanza, con profusione di latte e miele, di pane e di vino; 4, la donna degli ultimi tempi, che per la Sibilla ellenistica è la Sapienza, mitologicamente Iside, e che per la Sibilla giudaico-cristiana si concreta nella figura di Cleopatra, la 'vedova' (*Or. Sib. III*, 46-92), considerata tale sia in quanto vedova di Tolomeo XV, sia perchè vedova di Osiride fu anche la dea di cui Cleopatra era considerata, in Egitto, nuova incarnazione.

Nicola Turchi

D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial* (« Institut roumain d'études latines », Collection scientifique dirigée par N. I. Herescu, 2), Paris-Bucarest, s. a., 1 vol. in-8 picc. di p. 206.

Questo volume raccoglie cinque saggi, già pubblicati altrove, intorno al culto imperiale: il Numen Augusti; la data dell'ara Numinis Augusti di Roma; su un passo controverso di Seneca, De tranquillitate animi, 14; Dominus Noster Caesar; l'assunzione di

Cesare in un passo dei Fasti di Ovidio; — più due appendici, una su la cronologia delle epistole di Ovidio ex Ponto, l'altra inedita, in risposta alle critiche di Miss Taylor circa la data dell'Ara Numinis Augusti.

Questi studi sul culto imperiale hanno per base la nota tesi di E. Bickermann, che l'apoteosi abbia il suo precedente mitico nell'ascensione al cielo di Romolo, riprodotta in sostanza dal rito della *consecratio* in quanto anche qui v'era la sparizione del corpo comprovata dal rito della doppia incinerazione. Il P. esclude l'influenza ellenistica e vede nell'apoteosi la conseguenza delle più antiche tradizioni italiche intorno agli uomini divinizzati dopo morte. Nel mondo ellenistico il giorno festivo dell'  $\eta\rho\omega\varsigma$  coincide con quello della morte, mentre in Roma corrisponde al genetliaco e alla *consecratio*. Quivi l'imperatore divinizzato non è onorato nella tomba, ma gli si innalza un tempio. E se un passo di Seneca (De tranq. animi, 14) parla del filosofo stoico Giulio Cano il quale, condotto al supplizio, passa dinanzi al tumulo « del dio nostro Cesare », dove quotidianamente si celebrava un sacrificio, il tumulo deve intendersi come il mausoleo di Augusto, e il Cesare nostro dio, non come Caligola, ma come Augusto. Caligola disponendo questo rito funerario sulla tomba del grande imperatore si allontanava dall'uso romano per avvicinarsi a quello egizio — a lui, discendente del triumviro Antonio, assai caro —, che si praticava sulla tomba di Alessandro in Alessandria.

Veramente felice e saldamente dimostrata, non ostante le critiche di Miss Taylor, è la tesi che integrando le notizie del Calendario Prenestino fissa al 17 gennaio del 10 d. C. la consecrazione dell'Ara Numinis Augusti fatta da Tiberio il giorno seguente a quello del suo ingresso trionfale in Roma dopo la vittoria panonica. Ne segue che l'ara del culto imperiale di Narbona dedicata nell' 11 d. C. non è più la prima in ordine di tempo, ma si presenta come la replica di un'iniziativa di cui Tiberio stesso aveva dato in Roma l'esempio.

Va segnalata anche la lucida dimostrazione dell'equivalenza di *numen* e di *genius* in quanto si riferiscono all'imperatore; di cui si ha la riprova nel fatto che la massima festa del *numen* imperiale coincide con quella del suo Genio.

N. Turchi

JOSEPH VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum* (« Morgenland », 30), Leipzig, Hinrichs, 1939, pp. IV-74.

Dei sette capitoli di questo denso volumetto i primi quattro riassumono argomenti ben noti agli studiosi: 1, l'atteggiamento spirituale del giudaismo durante l'epoca imperiale; 2, il giudaismo nel giudizio della filosofia della tarda epoca imperiale; 3, la contesa tra cristianesimo e giudaismo; 4, la legislazione antiggiudaica da Costantino in poi. L'esposizione ha il merito di essere fatta su le fonti accuratamente vagliate e debitamente citate.

Più utile e nuova riesce la trattazione degli ultimi tre capitoli: 5°, Il giudaismo nella visione del mondo propria di Giuliano. Giuliano, da filosofo neoplatonico, ha subordinato il giudaismo alla concezione neoplatonica delle manifestazioni delle singole forme di religione e di culto in rapporto all'Uno e alle gerarchie che da questo discendono. Il dio degli Ebrei, in quanto creatore del mondo, non è alieno, nel suo concetto, da ciò che altri popoli hanno pensato intorno alla divinità: ma quel che non si comprende, secondo Giuliano, è la pretesa degli Ebrei che questo Dio abbia voluto privilegiare soltanto un piccolo popolo insediato in un angolo della Palestina, e che solo ad esso abbia inviato profeti. Questo Dio, dunque, non è universale; altrimenti non avrebbe trascurato gli altri popoli; ma ha un mandato limitato al suo popolo e come tale può trovar posto nella serie subordinata degli altri dèi nazionali. Il popolo ebreo, inoltre, non ha avuto in sorte, nè ha elargito al mondo quei doni spirituali che hanno permesso ai Greci di donare le ricchezze dell'arte, della scienza, della letteratura e della filosofia, e ai Romani hanno dato la capacità giuridica che li ha fatti signori del mondo. Quello che gli Ebrei hanno di proprio nel campo della religione è il concetto dell'unità di Dio, estraneo all'ellenismo (=paganesimo); ma per tutta la parte culturale, tempio, luoghi sacri, sacrifici, purificazioni, rubriche sacrali, poco o nulla dall'ellenismo differiscono: un buon neoplatonico deve, dunque, riconoscere e venerare il Dio degli Ebrei.

6°, In conformità di queste idee Giuliano volle la riedificazione del tempio di Gerusalemme (363) per tre motivi principalmente: per ricostruire il servizio culturale ebraico e risuscitare così un cerimoniale simile a quello pagano, senza contare che ciò avrebbe irritato i Cristiani, per i quali la distruzione del tempio significava adempimento della profezia di Gesù e abolizione definitiva del 'vecchio patto'; per procacciare fama imperitura al suo regno, che

con un monumento tangibile si sarebbe opposto alla tendenza cristiana dominante da Costantino in poi; infine, per favorire gli Ebrei, che specialmente in Antiochia formavano una comunità numerosa e favorevolmente orientata verso l'ellenismo. 7°, L'intrapresa ricostruzione non ebbe seguito, e questa amara delusione ebbe l'effetto, da un lato, di rinfocolare le speranze messianiche a dispetto della realtà che sempre più si allontanava; e dall'altro di aggravare le misure anti giudaiche degl'imperatori che succedettero a Giuliano e di cui è eloquente documento il Codice Teodosiano.

Nicola Turchi

MARIO UNTERSTEINER, *Il concetto di δαίμων in Omero*. Firenze 1939. (Estratto dall'« Atene e Roma », Serie III, Anno VII, fasc. 2-3, 1939-XVII).

Mario Untersteiner è uno dei filologi classici italiani più pienamente consapevoli della complessità e profondità dello spirito antico. È uno di quelli che si tengono sempre al corrente delle nuove ricerche e dei nuovi risultati nel loro campo di studio, e sanno apprezzare le nuove indagini condotte con serietà e vero approfondimento per la comprensione della civiltà religiosa greco-romana.

Però — e qui dobbiamo formulare una riserva sostanziale — la tendenza verso la profondità non basta: anzi, essa può riuscire dannosa ove non sia accompagnata da acume di critica e chiarezza di concezione. Certo, è salutare il demolire la superficialità delle idee convenzionali ed aprire una breccia in profondità, ma non basta. Anzi, un tale atteggiamento, se scarseggia di esattezza e rigore di pensiero, discredita ogni tentativo serio. È appunto nella profondità che ci dev'essere — e c'è — l'univocità, la stabilità, l'accordo e una stretta connessione fra i diversi pensieri; è appunto nella profondità che non si costruiscono castelli in aria. Perchè, come sappiamo sin da Aristotele, gli errori sono infiniti, ma la verità è una sola.

Anche in questo lavoro di Mario Untersteiner sul concetto omerico del *daimon* si riscontrano i pregi e i difetti che caratterizzano l'intera produzione scientifica dell'Autore. Assolutamente aggiornata ed orientata verso la profondità, l'indagine dell'Unter-

steiner appare tuttavia sconnessa, titubante, confusa e poco convincente.

Quando ai dettagli, di cui qui non possiamo occuparci a lungo, basterà citare qualche esempio: nessuno ci convincerà che l'espressione « felice come un *daimon* » sia la giusta interpretazione di ὀλβιοδαίμων, o che l'altra « ti darò un δαίμονα εἰώσω che ti guidi » corrisponda al senso di πάρος τοι δαίμονα εἰώσω o che δαίμων: ἴσος equivalga ad un contrapposto al *daimon* (soltanto simile, ma non *daimon*). E si potrebbe continuare *ad infinitum*. Quanto alla sostanza: il fatto che le divinità antiche hanno molteplici aspetti non giustifica, come vorrebbe l'A. (pag. 128), una loro interpretazione che non si cura di conciliare le apparenti discordanze fra tali aspetti. Infatti chi sarà pago di un concetto di *daimon* che significa ora il cieco mondo esterno (pag. 100), ora punitore delle colpe (p. 102), ora la pienezza della personalità umana (p. 109 sgg.) o addirittura l'intelligenza (p. 110), o un processo psicologico (p. 110), o il dissidio fra il volere ed il potere (p. 120), e così via?

Con queste nostre osservazioni abbiamo voluto soltanto esprimere il desiderio che l'apprezzabile tendenza dell'A. verso la profondità e l'invidiabile abbondanza ed aggiornatezza delle sue conoscenze possano diventare più feconde sotto il controllo di un pensiero più disciplinato.

A. Brelich

E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und die Heiligtümer der Götter in Pergamon*. Würzburg-Aumühle, Konrad Tritsch Verlag, 1940, pp. X-302.

Il libro prende in esame tutti i culti attestati in Pergamo non solo dalle fonti letterarie e dalle iscrizioni, ma anche dai vari ritrovamenti archeologici e dalle monete: di tutto l'autore trae profitto per rendere quanto mai proficua ed esauriente la sua ricerca. Il materiale abbondantissimo, venuto alla luce negli scavi della città, e l'autopsia delle rovine danno modo all'autore di trarre interessanti ed utili conclusioni sul sorgere dei vari culti pergameni, sulle evoluzioni che subirono sia per opera e per impulso degli Attalidi, sia in seguito e durante la dominazione romana, sulla identificazione del luogo dove probabilmente sorsero i rispettivi templi. L'O. si è proposto di limitarsi allo studio delle divinità in se stesse, e ai problemi concernenti i loro rapporti co-

gli individui e la città; egli non le studia in rapporto alla psiche religiosa dell'Asia Minore e dell'età ellenistica in cui sorsero e si svilupparono. Questi saggi limiti, che egli stesso qualche volta è obbligato ad oltrepassare, rendono il lavoro forse un po' circoscritto, ma certamente assai pratico e di utilissima consultazione. Solo, del resto, attraverso ad una serie di parziali e coscienziose monografie come quella che abbiamo davanti, basate su dati di fatto e non su immaginazioni e fantasie personali, sarà possibile giungere ad una sintesi generale che non sia una vuota ed inutile divagazione retorico-filosofica su luoghi comuni, una insufficiente raccolta di materiale e una visione necessariamente parziale, distorta e falsa dei problemi storico-religiosi. Forse proprio a causa di questa concentrazione dell'Autore su un soggetto più ristretto il libro è nutritissimo, e le sue trecento pagine sono piene di interessanti vedute e di materiale trattato con la dovuta ampiezza, ma senza inutili superfluità. L'autore consacra un capitolo a ciascuna delle divinità particolarmente venerate a Pergamo, a quelle che furono al centro della vita cittadina sia politicamente che religiosamente, ebbero sede di culto in località topograficamente importanti della città o del territorio e godettero di una venerazione più o meno viva ed estesa ma sempre notevole: Apollo, il più antico di culti attestatoci per Pergamo; il culto di Atena sull'Acropoli e l'inizio, evoluzione e sede del culto di Atena Nikephoros; gli inizi del culto di Zeus e il suo ordinamento per opera di Attalo I; Dioniso e le sue feste; Asclepio; la Gran Madre; il culto dei Cabiri e dei Dioscuri; l'Aphrodision; Hermes; Herakles; le Ninfe; Hera. La tradizione e gli scavi bastano per dare un quadro quasi completo o almeno sufficiente dell'essenza e della storia di queste divinità a Pergamo. L'ultimo capitolo (p. 259 sgg.) si occupa di quelle divinità le cui testimonianze letterarie o archeologiche sono poche e insufficienti, per le quali è impossibile dare notizie esaurienti o per mancanza di materiale o perchè il culto loro non assurse all'importanza politica e culturale delle divinità precedentemente trattate. Terminano il volume utili ed esaurienti indici.

Luisa Banti

- I. ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*. Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine 1938.

I Vangeli sono stesi bensì in lingua greca, ma sono stati concepiti e pensati prima in aramaico che in greco. Qualche studioso ha persino sostenuto che qualcuno tra gli scritti evangelici sia stato scritto prima in aramaico e poi sia stato tradotto in greco. Comunque, è certo che ogni parola e ogni frase è più o meno calcata su di una frase o parola corrispondente aramaica. La lingua materna di Gesù e dei suoi discepoli era l'aramaico. Egli conosceva bensì anche l'ebraico, ma ai suoi tempi questa lingua non era più parlata, ed ormai era divenuta la *lingua sacra*. Aramaica era inoltre la mentalità delle persone tra le quali i Cristiani primitivi vissero, mentalità rispecchiata perfettamente dai Vangeli. Inoltre non va dimenticato che la religione e tutta la vita della Palestina erano allora imbevute di dottrine e concetti elaborati nelle scuole rabbiniche. Chi si accinga quindi allo studio del Vangelo e alla sua interpretazione deve conoscere anzitutto il greco e in primo luogo il greco della *koiné*, il greco che si parlava nell'Asia occidentale, ma deve conoscere inoltre, e non soltanto superficialmente, l'aramaico e l'ebraico. Senza la conoscenza perfetta di queste due lingue e della letteratura aramaica ed ebraica dei tempi anteriori, contemporanei e posteriori a Gesù nessuno sarà mai in grado di penetrare nello spirito del Nuovo Testamento. Ogni libro quindi dedicato alla delucidazione di passi neotestamentari alla luce delle due lingue summenzionate e del pensiero rabbinico deve esser salutato con gioia e il suo autore merita la riconoscenza degli studiosi. Lo Zolli esamina nel suo libro parecchi passi neotestamentari colla mente sempre intenta alla fraseologia aramaica ed ebraica e alle dottrine, spesso identiche o per lo meno molto affini, che si riscontrano negli scritti rabbinici e nei Vangeli. Nella maggioranza dei casi le sue conclusioni sono convincenti, tanto più convincenti che egli dimostra ovunque conoscenza perfetta delle due lingue e della letteratura rabbinica, nonchè dei lavori simili dedicati da altri studiosi agli stessi problemi. In alcune pagine, 68-71, egli riassume quanto hanno sostenuto i suoi predecessori sui semitismi del Nuovo Testamento ed arriva alla conclusione che « sarebbe più prudente di parlare, date le attuali risultanze delle indagini scientifiche, di un testo originale del Vangelo redatto in lingua semitica ».

Lo spinoso problema del rapporto tra la Pasqua dell'Antico Testamento e quella di Gesù è trattato dottamente nelle pagine 178-227. Ma andrebbero segnalate ancora parecchie altre pagine di questo buon libro. Esso è provvisto di una ricca bibliografia e di quattro indici. Molto decorosa è la veste tipografica che ha voluto dargli il solerte editore Giuseppe Del Bianco, sempre pronto a venire incontro agli studiosi quando si tratti di pubblicare qualche lavoro di indubbio valore nel campo degli studi.

Giuseppe Furlani

*Kephalaia*, bearbeitet von Prof. C. SCHMIDT und A. BÖHLIG (« Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin »), I (1935-1939).

*Manichäische Homilien*, bearbeitet von H. J. POLOTSKY (« Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty »), I (1934).

*A Manichaean Psalm-Book*, edited by C. R. C. ALLBERRY, M. A. (« Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection »), II (1938).

L'ultimo fascicolo dei « Kephalaia » manichei, pubblicato da A. Böhlig (editore W. Kohlhammer, Stoccarda), è finalmente venuto alla luce dopo molti faticosissimi lavori preparatori. È con una certa emozione che prendiamo in mano il volume completo dei discorsi dottrinali di Mani, il fondatore della religione iranica, finora ritenuti perduti, pensando che allo scopritore di questi manoscritti veramente unici, il noto coptologo berlinese C. Schmidt, non è stato concesso di presentare al pubblico questa opera. Negli anni 1930-32 egli trovava in un antico villaggio egizio-copto a sud del Fajûm, Medfnet Mâdi (la greca Terenuthis), tutta una biblioteca di scritti di Mani. I manoscritti erano stati tradotti dal greco in copto, evidentemente a scopo di propaganda manichea, ed erano conservati in una cassetta di legno, che nel momento stesso della scoperta andò in polvere, perchè, insieme al suo contenuto, aveva fortemente sofferto a causa della umidità; anche gli scritti avevano piuttosto l'aspetto di stuoie molto usate che di libri già scritti con cura. La conservazione ed il deciframento dei preziosissimi fogli presentava dunque immense difficoltà. Merita tutta la nostra gra-

titudine il lavoro brillante ed indefesso del papirologo H. Ibscher, che, nella introduzione al primo volume delle « Manichäischen Handschriften der Staatlichen Museen Berlin », dandoci un particolareggiato resoconto dello stato di conservazione dei manoscritti, annunciava che le singole parti di questa biblioteca potevano ormai essere rese accessibili all'indagine scientifica. Difatti presso la stessa Casa editrice (W. Kohlhammer) sono già usciti, oltre i *Kephalaia*, un libro di Salmi manicheo e i *Sermoni manichei* nel testo copto con traduzione tedesca o inglese. Il libro di Salmi, completamente conservato, contiene canti ed inni delle chiese manichee occidentali, mentre i ritrovamenti di Turfan ci hanno conservato altri inni dei Manichei dell'Asia Centrale. Fedele e preziosissimo racconto degli eventi negli ultimi anni di Mani, narrati da un testimone oculare, è la raccolta « Manichäische Homilien », apparsa nel 1934. Nei « *Kephalaia* », ormai completi (pagg. 1-244), ci sono conservati « i discorsi dottrinali di Mani che, secondo un ordine stabilito da lui stesso, furon riuniti dopo la sua morte per completarne gli scritti, affinchè niente andasse perduto. Sono di valore inestimabile perchè allargano le nostre conoscenze su alcuni punti essenziali e confermano e commentano la tradizione già conosciuta ».

Monaco.

R. F. Merkel

MEHMMED ALI AÏNÎ, *Un grand saint de l'Islam, Abd-Al-Kadir Guilânî (1077-1166)*, en collaboration avec F. J. Simore-Munir, Paris, P. Geuthner, 1938, pp. 257.

Questo volume, che fa parte della serie « Les grandes figures de l'Orient », vuol essere una monografia divulgativa sul grande santo musulmano del XII secolo, fondatore della confraternita che da lui prende il nome di *Qādiriyyah*, ancor oggi fiorente in molti paesi musulmani d'Asia e d'Africa. L'autore è uno studioso turco a cui si debbono altri lavori di storia della filosofia e della mistica islamica. Ma le sue vaste conoscenze, anzi, ancor più che conoscenze, esperienze direttamente vissute in questo campo spirituale non sembrano disciplinate e organizzate con storica prospettiva, in modo da dare al non iniziato lettore occidentale un'idea chiara sia del sufismo in generale, sia del posto che in esse ha la figura e l'opera di 'Abd al-Qādir al-Gilānî. Alla struttura esteriore del libro (vita del santo, sua dottrina ascetica e mistica,

scelta di sue poesie arabe e persiane in traduzione poetica francese) non fa riscontro una organica distribuzione della materia, un chiaro e costante rinvio alle fonti, e soprattutto una caratteristica della individualità del personaggio storicamente concepita, in cui i tratti originali, intellettuali e mistici di Abd al-Qādir siano messi in rilievo sullo sfondo generale delle dottrine contemporanee. Lo specialista resta insoddisfatto, e il profano ne esce più stordito che istruito; la parte che egli apprezzerà di più è forse quella poetica, dovuta presumibilmente, per l'elegante forma francese, al collaboratore dell'autore, ma la cui attendibilità resta problematica, per la mancanza di adeguati rinvii al testo.

Lo scempio dei nomi arabi, pronunziati alla turca, e trascritti alla diavola, si accompagna a una grande trascuratezza anche nelle citazioni di autori e scrittori europei, dove opere pregevoli e moderne sono usate accanto a vecchiumi e a compilazioni di secondo ordine. Duole, in generale, vedere una larga dottrina e un innegabile gusto letterario, quali a più indizi traspaiono nell'autore, così mal spesi.

F. Gabrieli

FERDINAND HERMANN, *Beiträge zur italienischen Volkskunde*, Heidelberg 1938, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung (Heidelberger Akten der Von Porthheim-Stiftung, 23) pagine VII-80.

F. Hermann aveva già avuto occasione di occuparsi di religione popolare italiana, illustrando gli amuleti italiani conservati nella collezione della fondazione Porthheim a Heidelberg, con due articoli pubblicati rispettivamente nella *Zeitschrift für Volkskunde* (anno 43, 1933, pp. 177-189) e nella *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* (anno 7, 1933, pp. 56-59). Attratto dall'interesse del tema, egli ha voluto estendere le sue ricerche, e ora ce ne presenta i frutti in questi « contributi », il cui oggetto principale è lo studio delle feste primaverili nella tradizione popolare italiana.

Dopo aver dedicato un capitoletto ai mesi di primavera nel calendario del popolo italiano, soffermandosi specialmente a illustrare i proverbi su tali mesi, egli passa a studiare particolarmente le feste della Candelora, del Carnevale, della Pasqua e del Maggio, attingendo l'ampia e accurata documentazione dalle opere dei vari studiosi regionali, e tentando per la prima volta una vi-

sione d'insieme, su area nazionale, di tali feste. Sotto il punto di vista storico, lo Hermann ricollega queste feste con antichissime forme di religiosità italica; inoltre, seguendo la corrente « razzista » che attualmente prevale in Germania nello studio delle tradizioni popolari (si veda a questo proposito il fascicolo speciale di Lares, agosto-dicembre 1939-XVIII, e in particolare l'articolo di E. Harmjanz sulla demologia tedesca), lo Hermann cerca di mettere in evidenza, attraverso l'esame delle feste primaverili, i caratteri etnici tipicamente italiani. L'interessantissimo tentativo suscita però in noi forti dubbi per i modi particolari con cui lo H. lo attua. Infatti la divisione, ch'egli stabilisce, delle tradizioni prese in esame in due grandi cicli connessi col calendario lunare e solare, divisione che spartirebbe sotto questo aspetto l'Italia in due grandi zone demologiche, una al Nord e un'altra al Sud, ci sembra alquanto tendenziosa e comunque priva di solide basi, troppi essendo ancora gli elementi storici e folklorici che mancano per potere emettere una fondata opinione in merito.

A parte queste riserve, lo studio dello H. è, come abbiamo accennato, del più vivo interesse e di notevoli importanza, tanto più che tentativi del genere scarseggiano tra di noi.

Invece alquanto difettoso e non ben orientato è il capitoletto introduttivo in cui lo H. traccia, a linee rapide, una storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia. Anche qui riappare la divisione tra Italia del Nord e del Sud, applicata curiosamente alle notizie sui nostri studiosi, in quanto i paragrafi 2 e 3 sono dedicati ai folkloristi meridionali e il paragrafo 4 a quelli settentrionali. Vorremmo ricordare allo Hermann che, come le tradizioni popolari italiane hanno un fondo essenzialmente unitario, così gli studi di tali tradizioni hanno sempre partecipato della corrente viva della nostra cultura nazionale, anche se dedicati a una singola regione: una prova significativa è data dalla edizione nazionale delle opere del Pitré, recentemente decretata dal Governo Fascista. In questo capitoletto si rilevano inoltre numerose storpiature di nomi: *Lorio* (due volte nella stessa pagina) per *Loria*, *Maracini-Carmignani* per *Macarini-Carmignani* (nè valeva la pena di ricordare tale nome in questa sede), *Falvio* Maroi per *Fulvio* Maroi. Tutta l'informazione di questo capitolo appare arretrata, incompleta e prospetticamente errata. Ciò in contrasto con tutto il resto del libro, che è invece condotto con rigore di metodo e con sufficiente accuratezza di informazione.

Paolo Toschi

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

GIUSEPPE MESSINA, *Libro apocalittico persiano Ayâtkâr i Zâmâ-spîk*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1939, pp. 155.

Il 'Libro di Zâmâsp', testo popolare di contenuto antropologico ed apocalittico che va sotto il nome di questo primo discepolo e successore di Zarathustra (già menzionato nell'Avesta come marito di sua figlia Pourucištâ), ha trovato per opera del P. Messina la sua restaurazione più completa. Il testo è tramandato frammentariamente in *pehlevi*, in *pâzend* e in neo-persiano, e più completamente in *pârsi*. Il Messina ha preso come base il testo *pârsi* secondo un manoscritto della Biblioteca di Monaco, di cui dà la trascrizione letterale con, a fianco, la restituzione corretta, mentre per le parti tramandate in *pehlevico* si attiene senz'altro a questo testo. Nella seconda parte è data la traduzione italiana con commento. Il testo coincide in gran parte con il *Bundahišn* attingendo agli stessi libri avestici (ora perduti). I capitoli sono di diversa lunghezza; al principio di ciascun capitolo re Vištâsp pone una domanda alla quale risponde il veggente Zâmâsp.

CARLO A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*. Vol. II. Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, pp. iv-474.

Prosegue rapidamente la ristampa degli scritti del compianto illustre islamista a cura della figlia, Dr. Maria Nallino. Questo secondo volume comprende gli scritti relativi all'«Islâm: Dogmatica - Sufismo - Confraternite». Sono per la maggior parte voci della «Enciclopedia Italia» (*Islamismo, Maometto, Sufismo* ecc.) e del «Nuovo Digesto Italiano» (*Corano, Sunnah*, ecc.), oppure articoli di periodici, specialmente della «Rivista di Studi Orientali» e dei «Rendiconti della R. Accademia dei Lincei». Alcuni scritti sono inediti e cioè: *Il significato del vocabolo coranico ummî applicato a Maometto e quello di al-Ummiyyûn*;

*Classificazione del ḥadīth dal punto di vista dei tradizionalisti; Frammento di traduzione dell' at-Tā'īyya al-kubrā di Ibn al-Fārid; Le dottrine del fondatore della confraternita senussita.* Seguono alcune recensioni.

MAX HALLER, KURT GALLING, *Die Fünf Megilloth* (« Handbuch zum Alten Testament », I<sup>a</sup> Reihe, nr. 18), Tübingen 1940, pp. VIII-136.

I « cinque rotoli » (*megilloth*) sono il Libro di Ruth, il Cantico dei Cantici, l' Ecclesiaste, le Lamentazioni e il Libro di Esther, che nella Bibbia ebraica formano gruppo dopo gli « scritti maggiori » (Salmi, Giobbe, Proverbi) della sezione *Ketubim*. Quanto al contenuto e al genere letterario, i cinque scritti sono quanto mai diversi: Ruth (attribuito a Samuele) ed Esther appartengono al genere narrativo (*midrašim*), le Lamentazioni (' di Geremia ') al genere religioso e culturale, il Cantico dei Cantici (' di Salomone ') alla lirica profana, l' Ecclesiaste (' di Salomone ') alla letteratura sapienziale. Il loro raggruppamento nella Bibbia masoretica è dovuto a ragioni puramente estrinseche, liturgiche, in base alle ' feste ' in cui ciascuno dei cinque rotoli rispettivamente era recitato nella sinagoga (il Cantico dei Cantici nella Pasqua, Ruth nella festa delle Settimane, l' Ecclesiaste nella festa delle Capanne, le Lamentazioni nel digiuno del 9 Ab, Esther nella festa di Purim). Così, cioè con l'uso liturgico, si spiega anche la forma di rotolo che diede il nome ai cinque scritti: essa si è conservata fino ad oggi (oltre che per la *Tora*) per il Libro di Esther. La Bibbia greca e la Vulgata ignorano il raggruppamento delle cinque *megilloth*.

La trattazione dell' Ecclesiaste è dovuta a Kurt Galling, quella delle altre quattro *megilloth* a Max Haller.

GOTAMA BUDDHA, *Discorsi dal Dīghanikāya* a cura di A. M. Pizzagalli. (« I grandi scrittori stranieri », Collana di traduzioni diretta da A. Farinelli). Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1940.

Pregevole volumetto, questo curato dal Pizzagalli, sia per la lucida introduzione sull'ambiente in seno al quale il Buddismo si sviluppò, sia per le notizie su la vita e su la dottrina del Buddha

e su le fonti da cui questa si attinge e soprattutto per la scelta dei tre discorsi che servono, il primo (*I pilastri della saggezza*) a illustrare i rapporti del Buddismo con l'asceti indiana (*yoga*), tanto che si potrebbe definirlo il manuale pratico del perfetto buddista; il secondo (*La rete di Brahma*), a presentarci — sotto il pretesto d'insegnare al giovane buddista ciò che deve evitare — un quadro della civiltà indiana al tempo del Buddha; il terzo (*Il grande discorso dell'estinzione*) a riassumere la dottrina del Maestro e a far conoscere le circostanze della sua morte.

Merito del Pizzagalli — di fronte alla versione del Neumann-Di Lorenzo — è di averla sveltita nel dettato e di averla parzialmente alleggerita con il rinvio delle ripetizioni le quali, mnemonicamente utili per l'apprendimento saldo del pensiero, riescono insopportabili a un lettore profano.

N. Turchi

*La Bhagavad Gita*, a cura del Yogi Ramacharaka. Traduzione dall'inglese di Remo Fedi. Milano, Bocca 1940, pp. 170.

L'inno del panteismo induistico, caro in modo particolare ai teosofi di ogni regione, ha trovato veste italiana ad opera di Remo Fedi, che ha tradotto dall'inglese del *yogi* Ramacharaka, il quale a sua volta aveva « compilato e adattato il suo lavoro su numerose traduzioni antiche e moderne » dal testo originale sanscrito. La traduzione è scorrevole, ma secondo me ha il difetto di aver troppo spesso tradotto in parole di religiosità occidentale concetti che hanno in Oriente un significato ben diverso. Valgano questi due esempi: « Chi ha trovato la Pace interiore è consapevole che nel suo interno è il regno dei cieli » (p. 53); mentre il testo parla solo di chi è felice nel suo cuore e sta in pace con il proprio spirito. « Se raggiunto questo stato (di beatitudine spirituale) permane in esso nell'ora della morte, egli passa senz'altro nel seno del Padre » (p. 25); mentre il testo originale parla di mescolarsi e fondersi nell'incorporea natura di Brahma.

N. Turchi

*Tabulae Iguvinae*, editae a JACOPO DEVOTO. Editio altera. Romae 1940-XVIII, pp. VIII-452.

Questa seconda edizione che esce a poca distanza dalla prima (1937), è un segno del valore sostanziale dell'opera. La sua importanza anche per lo studio delle religioni italiche fu già segnalata in questo *Periodico* (1939, p. 73). La nuova edizione riproduce la prima con l'aggiunta di due indici.

K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* ('Albae Vigiliae' II). Amsterdam 1940, pp. 62.

È questa la seconda edizione dell'importantè studio (v. in questo *Periodico*, 1938, 223) in cui il Kerényi ha portato un sostanziale contributo alla differenziazione e caratterizzazione della dottrina pitagorica dalla dottrina orfica, specialmente in riguardo alla escatologia. — Questa nuova edizione, che è dedicata a R. Petazzoni, contiene, in più della prima, un importante saggio su la dottrina della trasmigrazione dell'anima presso il 'pitagorico' Ennio, in base al sogno rivelatore della sua identità con Omero secondo il proemio degli *Annali*.

G. I. WOLDINGA, *Xenophons Symposium, I: Prolegomena*, Hilversum, J. Schipper Jr. 1938, pp. XII-192.

Quest'opera forma i Prolegomena di un commento la cui pubblicazione ci viene annunciata come prossima. Il Simposio senofonteo viene studiato in tutti i particolari: dopo aver esaminata la possibilità che esso rappresenti un fatto realmente avvenuto, l'autore passa a studiare il simposio come genere letterario, le figure e i caratteri di ciascuno degli interlocutori, lo svolgersi dell'azione, la composizione generale dell'opera. Termina con una breve rassegna — troppo breve in rapporto allo sviluppo dato alle altre parti del lavoro — della tradizione manoscritta.

FERDINANDUS DE PAULA, *Philosophia tarsensis in Senecae scriptis.*

(Estratto dal « Giornale Dantesco », XLI, N. S. « Annuario Dantesco », XI). Firenze, Leo S. Olschki editore, 1940-XVIII, pp. 58.

L'autore esamina quelle idee che negli scritti di Seneca sono state credute da molti un riflesso delle idee cristiane: esse non vengono dal Cristianesimo, perchè si ritrovano anche negli scritti giovanili di Seneca, come la *Consolatio ad Marciam* e il *De Ira*, cioè in un'epoca in cui è da escludere ogni possibilità di rapporti fra Seneca ed i cristiani. Ma Seneca, come la filosofia tarsense, ha letto i libri del Vecchio Testamento; se non li nomina è solo perchè era prudente farlo in un'epoca in cui la religione ebraica era considerata una vergognosa superstizione e coloro che vi appartenevano erano banditi da Roma. Segue l'esame delle idee di Seneca su Dio, la Provvidenza, l'anima, la vita ascetica, la società umana, il saggio. Le idee filosofiche di Seneca e quelle della scuola tarsense, paragonate con la Sacra Scrittura, mostrano quanto, senza citarli, esse dipendano dai libri del Vecchio Testamento.

## NOTE E NOTIZIE

### **Borsa di studio Isabella Grassi per la Storia delle Religioni.**

Con due successive cospicue donazioni della Signora Maria Koenen, vedova dell'illustre scienziato Senatore Prof. G. B. Grassi, è stato provveduto alla istituzione di una borsa di studio per studentesse e studenti italiani della Facoltà di Lettere della R. Università di Roma che intendano coltivare gli studi di Storia delle Religioni o di Storia del Cristianesimo.

La borsa è intitolata al nome di Isabella Grassi per onorare la memoria della compianta figlia della donatrice.

Isabella Grassi era nata nel 1886 a Heidelberg, ereditando dai genitori l'intelligenza riflessiva e l'inclinazione agli studi severi. Superate le scuole secondarie classiche, si iscrisse alla Università di Roma nella Facoltà di Filosofia, e si laureò nel 1911. Nel 1915 accorse, come infermiera volontaria della Croce Rossa, ad Avezzano, a prestare l'opera sua di assistenza alle popolazioni della Marsica colpite dal terremoto. Durante la guerra mondiale coraggiosamente prodigò le sue cure ai feriti negli ospedaletti da campo. Dopo, rivolse la sua attività ad opere umanitarie e sociali: fu segretaria del Consiglio Nazionale delle Donne Italiane, presidente della Federazione Italiana delle Laureate e Diplomate Superiori. Particolarmente sensibile ai problemi filosofici e religiosi, seguì a frequentare i corsi universitari di Storia del Cristianesimo e di Storia delle Religioni e fece parte dell'Associazione per il progresso degli Studi morali e religiosi.

Autorizzata con R. Decreto dell' 11 dicembre 1939 la R. Università di Roma ad accettare le donazioni della Signora Maria Grassi Koenen, la borsa di studio Isabella Grassi sarà conferita a partire dall'anno accademico 1940-41 in base al Regolamento approvato con Decreto Ministeriale del 12 aprile 1940.

## CARL CLEMEN †

(1865-1940)

Il noto storico delle Religioni dell'Università di Bonn è morto in quella città l'8 luglio di quest'anno. Nato a Sommerfeld, libero docente a Halle dal 1892, fu nominato professore nella Università di Bonn nel 1910. Anche dopo il suo ritiro dall'insegnamento e sino agli ultimi suoi giorni conservò una mirabile attività e capacità di lavoro, che si estese ai campi più svariati della storia religiosa.

Deciso assertore della autonomia e della individualità della storia delle religioni, egli cominciò presto ad applicare il punto di vista storico-religioso agli studi neo-testamentari (*Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, 1904; *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1913). Poi, senza abbandonare del tutto questo campo (*Dunkle Stellen in der Offenbarung Johannis religionsgeschichtlich erklärt*, 1937), estese la sua ricerca sempre più in largo, d'uno in altro dominio della storia delle religioni: dalla religione preistorica (*Urgeschichtliche Religion*, 2 voll., 1932) alla etrusca (*Die etruskische Säkularrechnung*, in questo periodico, 1928; *Die Religion der Etrusker* 1932), dalla religione persiana (*Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, 1920; *Herodot als Zeuge für den Mazdaismus*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1913) alle religioni semitiche (*Lukian Schrift über die syrische Göttin* 1938; *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* 1939), e particolarmente alla religione germanica (*Südöstliche Einflüsse auf die nordische Religion*, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 1930; *Altgermanische Religionsgeschichte* 1934; *Die Bedeutung anderer Religionen für die altnordische Religionsgeschichte*, *ARW* 1937; *Altersklassen bei den Germanen*, *ARW* 1938).

In tutti questi lavori egli portò uno spirito acuto, penetrante, equilibrato ed obiettivo, fornendo per ciascun argomento trattato, mercè una rara padronanza della materia, il bilancio aggiornatissimo del pro' e del contro, la rigorosa discussione del problema in tutti i suoi aspetti. La più originale delle sue opere è il tentativo di una *Storia religiosa dell'Europa* (*Religionsgeschichte Europas* 1926: vedi in questo Periodico, vol. III, 1927, p. 121). La più utile è la serie dei « *Fontes historiae religionum ex auctoribus*

graecis et latinis collecti » (dal 1920: finora 7 volumi, dei quali sono dovuti al Clemen quelli relativi alla religione persiana 1920, alla germanica 1928, alle « religiones primitivae, praeindogermanicae, indogermanicae » 1936). Egli scrisse anche opere di carattere divulgativo come 'Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand', 2 voll. 1921, e l'opera a collaborazione collettiva 'Die Religionen der Erde' (1927), che fu tradotta in francese. Pubblicò per alcuni anni (dal 1914) una 'Religionsgeschichtliche Bibliographie'.



## SOMMARIO

DEL VOLUME XVI (1940)

	Pag.
Margherita Guarducci, <i>Il cane di Zeus</i> . . . . .	1
G. Mensching, <i>Typologie der Offenbarung</i> . . . . .	9
G. Furlani, <i>Interdetti Assiri</i> . . . . .	35
H. Jacobsohn, <i>Einige Merkwürdigkeiten der altägyptischen Theologie</i> . . . . .	83
N. Turchi, <i>Rediculus - Quo vadis</i> . . . . .	98

### RASSEGNE ED APPUNTI:

La dea Anat e la resurrezione di Baal (E. Villa) . . . . .	103
Ancora intorno ad Angelos (M.ta Guarducci) . . . . .	119

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

M. Falk, <i>Il mito psicologico nell'India antica</i> (V. Papesso) . . . . .	120
G. Mensching, <i>Vergleichende Religionswissenschaft; Allgemeine Religionsgeschichte</i> (N. Turchi) . . . . .	124
A. Bertholet, <i>Wortanklang und Volksetymologie</i> (R. F. Merkel) . . . . .	126
A. Ohlmarks, <i>Studien zum Problem des Schamanismus</i> (A. Brelich) . . . . .	127
C. Clemen, <i>Die phönikische Religion nach Philo von Byblos</i> (R. F. Merkel) . . . . .	129
B. Spuler, <i>Die Mongolen in Iran</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	129
M. Marconi, <i>Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale</i> (A. Brelich) . . . . .	130
El. C. Evans, <i>The Cults of the Sabine Territory</i> (N. Turchi) . . . . .	132
P. Ducati, <i>Come nacque Roma</i> (A. Brelich) . . . . .	133
C. Kerényi, <i>La religione antica nelle sue linee fondamentali</i> (A. Brelich) . . . . .	134
N. Turchi, <i>La religione di Roma antica</i> (A. Brelich) . . . . .	136
F. Altheim, <i>Lex Sacrata</i> (A. Brelich) . . . . .	136

H. Jeanmaire, <i>La Sibylle et le retour de l'age d'or</i> (N. Turchi)	137
D. M. Pippidi, <i>Recherches sur le culte impérial</i> (N. Turchi)	139
J. Vogt, <i>Kaiser Julian und das Judentum</i> (N. Turchi)	141
M. Untersteiner, <i>Il concetto di daimon in Omero</i> (A. Brelich)	142
E. Ohlemutz, <i>Die Kulte und die Heiligtümer der Götter in Pergamon</i> (L. Banti)	143
I. Zolli, <i>Il Nazareno</i> (G. Furlani)	145
<i>Kephalaia - Manichäische Homilien - A Manichaean Psalm-Book</i> (R. F. Merkel)	146
Mehmmmed Ali Aîni, <i>Un grand saint de l'Islam</i> (F. Gabrieli)	147
F. Hermann, <i>Beiträge zur italienischen Volkskunde</i> (P. Toschi)	148

## NOTE BIBLIOGRAFICHE:

G. Messina, C. A. Nallino, M. Haller-K. Galling, A. M. Pizzagalli, <i>Bagavad Gita</i> , J. Devoto, K. Kerényi, G. I. Wol-dinga, F. de Paula	150
--	-----

## NOTE E NOTIZIE:

Borsa di studio Isabella Grassi per la Storia delle Religioni	155
Carl Clemen †	156

---

R. PETTAZZONI - Direttore responsabile

---

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari

les

