

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DA
C. FORMICHI, R. PETTAZZONI, G. TUCCI

Anno II - 1926



ROMA
ANONIMA ROMANA EDITORIALE

VIA VIRGILIO, 15

1926

UEBER EINIGE NEUERE ERGEBNISSE DER PSYCHOLOGISCHEN FORSCHUNG UND IHRE ANWENDUNG AUF DIE GESCHICHTE, INSONDERHEIT DIE RELIGIONSGESCHICHTE

Einleitende Bemerkungen. — Es gibt einen merkwürdigen Parallelismus zwischen der Entwicklung der religionswissenschaftlichen und psychologischen Forschungen in neuerer Zeit. Trifft man in der Religionsgeschichte immer wieder auf Forscher und Schulen, die meinen das bunte Vielerlei der religiösen Phänomene aus einem einzigen Prinzip herleiten, die Erklärung der endlos verschiedenen religiösen Welt aus einem einzigen, alles andere ausschliessenden Datum versuchen zu müssen (Naturismus, Animismus, Erklärung aus Ahnenkult, französische Soziologie), — in der Psychologie findet man genau dieselbe Neigung eine einzige Begriffskategorie und ihre Anwendung auf das Seelenleben zu verabsolutieren. So war es, als der Sensualismus auftrat, dann in der Assoziationspsychologie und der mit ihr verbundenen Theorie von der Mechanik der Vorstellungen, auch in den Versuchen Logisches und Natürliches, Psychisches und Zerebrales, Gehirnmechanismus und logischen Mechanismus zu identifizieren, und schliesslich in der Psychoanalyse Freud's, welche die unbewussten, verdrängten Gefühle als Erklärungsprinzip anwendet¹. Mit der Psychologie hat die Religionsgeschichte seit einiger Zeit aber auch diese glückliche Ähnlichkeit, dass Stimmen laut werden, welche darauf dringen, dass man mit der Verabsolutierung aufhöre, dass man nicht weiter versuche die gegebene Wirklichkeit zu vergewaltigen, indem man sie mit vieler Mühe in eine rein-methodische Maschine zwingt um sie dann mit nicht geringerer Mühe «erklärt» wieder daraus hervor zu pressen.

¹ S. L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin, 1922 (Im Folgenden zitiert: Binswanger), S. 184.

Immer mehr erwacht das Verständnis für die Tatsache, dass die Wirklichkeit zu reich und mannigfaltig ist um uns auch nur die geringste Hoffnung zu lassen, dass wir sie je aus einem einzigen Prinzip heraus und mit einer einzigen Methode erklären könnten. Die Religionsgeschichte dankt diesen Umschwung psychologisch geschulten Forschern, wie Otto und Heiler in Deutschland, Lévy-Bruhl in seiner Art in Frankreich, Soederblom in Skandinavien. Die Neuorientierung in der Psychologie muss man wohl weiter zurück datieren und aus der fruchtbaren Einwirkung der Geisteswissenschaften, zumal der Geschichte der Literatur und Philosophie herleiten; wenn hier ein Name zu nennen ist, dann gewiss derjenige *Diltheys*, hinter dessen imponierender Gestalt wir die Schatten *Herders* und der Romantiker sehen.

Hat aber die Methodologie der Religionswissenschaft in neuester Zeit nur negative Fortschritte gemacht, indem sie sich befreite von Doktrinarismus aller Art, — in der psychologischen Forschung lassen sich zwei Richtungen deutlich erkennen. Die eine, die älteste, sieht die menschliche Psyche sich gegenüber als Objekt, das sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu erfassen sucht; die andere, neuere, sieht keine Erscheinung sich gegenüber, sondern erlebt sie in sich. Die zuerst genannte Richtung hat natürlich sehr viele Schattierungen, vom Sensualismus und der « Gehirnmithologie » an, aber sie findet ihre Einheit in ihrem Objektivismus, sei er nun wirklich oder vermeint. Die zweite Richtung ist in nicht geringerem Masse differenziert, zeigt aber einen ausgesprochen subjektivistischen Charakter. Auch ist man in der Psychologie schon so weit, dass man einsieht, wie die beiden Richtungen sich ergänzen, wie die Subjektivisten sich dazu eignen « die wissenschaftliche Psychologie aus ihrer Starrheit aufzurütteln und den Weg in die « Tiefen » der Seele mit wissenschaftlicher Methode zu wagen », wie aber anderseits wir der Objektivisten bedürfen um auf « diesem Wege den Faden der wissenschaftlichen Methode nicht zu verlieren »¹. Zweck unserer Ausführungen ist es etwas von der in der Psychologie errungenen Einsicht für die religionswissenschaftliche Forschung zu erobern. Da hierbei aber auch der Verdacht eines Raubes ver-

¹ Binswanger, 223.

mieden werden soll, werden wir auf Schritt und Tritt das Verhältnis von Psychologie und Geschichtsforschung als Problem auf unserem Wege finden.

Der Unterschied zwischen den Forschungsgebieten der Geschichte und der Psychologie, wie gross er in Hinblick auf das Material und die technischen Hilfsmittel auch sein mag, ist methodologisch gesprochen anscheinend gering. *Wenn* der Wahrheitsgehalt der historischen Quellen zwar eine unerlässliche Vorbedingung der historischen Forschung, nicht aber ihr entgeltlicher Zweck ist, *wenn* die Geschichte in letzter Instanz Personen und die von ihnen erlebten und ausgegangenen geistigen Bewegungen zu *verstehen* sucht, so tut sie eigentlich nichts anderes als die Psychologie, *wenn* auch diese, nach den unentbehrlichen physiologischen, statistischen und experimentellen Voruntersuchungen schliesslich die menschliche Person im Auge fasst und sie verständlich zu machen sucht. Nur dass es sich in der Geschichtsforschung gewöhnlich um Personen, die einer ferneren oder näheren Vergangenheit angehörig sind, handelt, während die Psychologie es mit der Gegenwart zu tun hat. Dieser Umstand bringt, besonders für die Geschichte, seine eigenen Schwierigkeiten mit sich, kann aber kaum als prinzipieller Unterschied angesehen werden. Diese Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses der Psychologie und der Geschichte hub aber nicht ohne Grund mit einem doppelten *Wenn* an, das in Bezug auf die Methode der einen sowohl wie der andern gilt. Es kommt jetzt darauf an zu untersuchen in wiefern unser Konditionalsatz einer Affirmation weichen kann und soll ¹.

Die erste von der Reihe Bedingungen in welche sich unser grosses « *Wenn* » bei näherem Zusehen auflöst, ist eben die, dass die Bedeutung, ja die Unentbehrlichkeit der Subjektivität in der Psychologie zugestanden wird. Forschung und Forschungsobjekt sollen in nahe, ja nächste Nähe zueinander gerückt werden. Die Distanz, welche aller Forschung unentbehrlich ist, soll nicht zur Wesensfremdheit ausarten, m. e. W. das erforschte Leben soll seinen Platz erhalten im eignen Leben des Forschers und aus diesem eigensten heraus verstanden werden. Es handelt sich für uns also an erster Stelle um die sogenannte.

¹ Binswanger, 330.

Einführung. — Der Physiker, der einen Gegenstand erforschen will, wird im Allgemeinen wohl daran tun, wenn er ihn in gehöriger Distanz sich gegenüber stellt, so, dass er ihn exakt wahrnehmen kann, um ihn herumgehen, ihn von allen Seiten betrachten u. s. w. ¹ Der Psychologe und der Historiker aber wiewohl auch sie damit anfangen müssen, sollen, nachdem sie alle Effekte der zeitlichen und räumlichen Distanz festgestellt haben, ein Uebrigcs tun und in den Gegenstand hineingehen ². Das nennt man Einfühlen, Sich hineinversetzen oder Nacherleben.

Es ist wohl selbstverständlich, dass wer in einen Gegenstand hineingeht um ihn besser kennen zu lernen, nicht hoffen darf durch diese seine Tat sich irgendwie klarer zu werden über die äusseren Konturen dieses Gegenstandes, über seine räumlichen Verhältnisse oder über sein zeitliches Entstehen. Raumzeitlich angesehen beraubt er sich durch seine Tat jeder Aussicht, ja jedes Sehens überhaupt. Die Wirklichkeit, die er kennen lernen will, kann also nicht raumzeitlicher Art sein. Es gilt hier nicht einen Kausalzusammenhang festzustellen (den könnte man ja überhaupt nicht « nacherleben »), sondern in den Zusammenhang des Bewusstseinsstroms hineinzudringen, der sich in quantifizierenden, zählenden oder messenden, von aussen herantretenden Versuchen nicht « erfassen » lässt, sondern nur von innen heraus verstehen. Es gilt hier dieses ungebrochene Ganze in seiner Ganzheit auf sich wirken zu lassen.

Nicht die kritische Analyse steht also hier im Vordergrund: die Zerlegung in Teile, wie notwendig sie auch in der analytischen Vorarbeit ist, bildet für die Einführung ein unüberwindliches Hindernis. Wer das Ganze zerlegt, tötet es. Und wir haben es ja mit lebendigen Dingen zu tun. In diesem Zusammenhang scheint es angebracht ein Paar Namen zu nennen; es sind die von Brentano, James, und Bergson. Wie verschieden ihre Ausführun-

¹ Dass diese Objektivität sogar in der Biologie nicht das einzige methodische Prinzip sein kann, wird, mit Berufung auf Goethe, dargestellt von F. Medicus, *Naturforschung und Philosophie*, Logos, VII, 1918, 250 f., und von F. J. J. Buytendijk, *Over het verstaan der Levensverschijnselen*, Groningen, 1925.

² S. Jonas Cohn, *Ueber einige Grundfragen der Psychologie*, Logos, XII, 1923, 52 f.

gen auch sein mögen, darin stimmen sie alle überein, dass wer die psychische Wirklichkeit « erfassen » will um sie dann in quantitativ abgemessene Teile und Teilchen zu zerlegen, die Fülle und den unendlich variierten Reichtum des Lebens nie verstehen kann¹. So wie man — der Vergleich ist nicht neu — eine melodische Linie in quantitativ gleiche oder auch verschiedene Abschnitte teilen kann und sie dann messen, aber nicht verstehen, so wie man die Zeit als eine zerteilbare, quantifizierbare Linie oder als einen Kreis (Zifferblatt) vorstellen kann, und sie dann zwar messen, aber nicht erleben, — so kann man auch das psychische Lebensganze zerteilen und messen (und niemand leugnet, dass dies notwendig ist), um es zu verstehen aber, um es nachzuerleben, muss man es als Ganzes auf sich einwirken lassen. Man darf den « Bewusstseinsstrom » nicht kanalisieren. Wer ein Ich, sein eigenes oder das eines Anderen, das ist in diesem Zusammenhang indifferent, verstehen will, seine Erlebnisse erleben (oder nacherleben), — und das ist ja die Aufgabe des Psychologen wie des Historikers, — darf es nicht räumlich fassen; sonst sieht er eine Ziffer, eine Hieroglyphe, ein Symbol, statt der lebendigen Wirklichkeit, er greift nach der Rose, hält aber ein dekoloriertes (Bergson) Schemen einer Blume in der Hand. Wer misst, zählt, — nivelliert, vereinförmigt das Gegebene. Die Rose, deren Geruch ich einatme, ist nicht « dieselbe » Rose, deren Duft einen andern entzückt; das Zimmer, das mich heute freundlich ansieht, ist nicht « dasselbe » Zimmer, das mich gestern gleichgültig liess. Beide, Zimmer wie Rose, kann die räumlich erfassende Methode nur für ein und dasselbe Zimmer, eine und dieselbe Rose erklären: sie werden aber als ganz verschiedene Gegebenheiten erlebt, verstanden². Der Versuch, sagt James in seinen Ausführungen über den « Stream of Thought » (das Analogon zu Bergsons « *Durée vecue* », das Bewusstsein zu analysieren, ist wie das Ergreifen eines Kreisels in der Absicht seine Bewegung kennen zu lernen, oder wie das Anknipsen des Lichts, so schnell dass man noch sehen kann, wie die Dunkelheit aussieht. M. a. W. das Psychische darf nie und nimmer quantifiziert werden, wenn man es verstehen lernen will.

¹ Binswanger, 60-102.

² H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Nun kann natürlich auch wer die Melodie als Ganzes belauschen, den Strom als eine Einheit durchleben will, nicht einer gewissen Analyse entbehren. Nur ist es eine von der aus den Naturwissenschaften geläufigen Analyse grundverschiedene. Um noch einmal einen Vergleich *James'* zu benutzen: die naturwissenschaftliche (auch die experimentell-psychologische) Analyse gleicht dem Verfahren dessen, der einen Strom in unzählige Eimer schöpft. Alle die Eimer zusammen ergeben nie den Strom. Das Leben ist ja in buchstäblichem Sinne « erschöpft ». Wer den Strom kennen lernen will in seiner lebendigen Frische, der soll schwimmen lernen. Das ist aber auch eine Kunst. Es verhält sich mit der einführenden Psychologie also, dass nicht jeder der nicht auf den Kopf gefallen ist und seine Augen offen hat, sie auszuüben vermag¹. Sie will gelernt sein, und zwar in mühseliger Uebung. Hier tritt nun der *phänomenologische Analyst* auf den Plan. Er ist der Stromgeübte. Er nimmt die psychologischen Phänomene nicht auseinander wie der Experimentalist, er nimmt sie wie sie sich geben. Er sucht das *Wesen* der Phänomene zu *erschauen*, nicht ihr *Dasein* zu erfassen. Er analysiert intuitiv, nicht rationell; er hat es nicht mit den empirisch fassbaren Erlebnissen zu tun, sondern mit den unmittelbar verständlichen Erlebnissen in ihrer *Wesensallgemeinheit*². Ein holländischer Theologe, der von *Husserl* und der Phänomenologie nichts wissen konnte, sagte es schon vor Jahren: wahre Beschreibung ist alles an seinen richtigen Ort stellen; du nimmst in dich auf und lassest aus deinem Geiste von neuem geboren werden, was schon vor dir steht; du findest den richtigen Gesichtspunkt, von dem aus dein Gegenstand erschaut werden muss, um in seinem Geist und Leben verstanden zu werden, damit du dasjenige, was deinem Gefühle für « fremd » und « eigen » nach, nicht zu ihm gehört, von ihm loslösen kannst³.

Es bedarf also zur Einfühlung einer gewissen Klarstellung der psychischen Phänomene, die über ihren Wert, auch über ihren Wirklichkeitswert, nichts entscheidet, sie aber deutlich sichtbar, von fremder Beimischung möglichst gereinigt, hinstellt. Es han-

¹ Binswanger 60 ff.

² Binswanger 98 f. 135 ff.

³ J. H. Gunning Jr. *Overlevering en wetenschap*, Haag, 1879, 90.

delt sich hier also nicht um irgend einen konkreten, ja sogar nicht um einen wirklich vorhandenen Gegenstand, es handelt sich nicht um irgend eine Reue, irgend eine Freude, irgend eine Wehmut, sondern darum, dass wir intuitiv wissen oder vielmehr schauen was « Reue », was « Freude », was « Wehmut » heisst¹. Anders gesagt, das vor sich Hinstellen seelischer Zustände, deren Abgrenzung und Festlegung, so dass mit den Begriffen immer dasselbe gemeint werden kann. Man könnte noch einfacher sagen: Die Phänomenologie soll uns die Wirklichkeit verstehen helfen, indem sie bewirkt, dass wir wissen von was wir reden und dass wir niemals über sogenannt Wirkliches reden noch auch reden können. Grundlage dieses Verfahrens bleibt aber immer die lebendige, liebende Hingabe an das Erlebnis; die Einfühlung selbst. Die - intuitive - Abstraktion (die phänomenologische « Enthaltung ») kann nur einer spontan lebenswarmen, selbstverleugnenden Hingabe folgen.

Es erübrigt noch festzustellen, dass eine gesonderte Behandlung der Wahrnehmung des eigenen und des fremden Selbst in diesem Zusammenhang keinen Sinn ergeben würde. Zwischen der Introspektion, der phänomenologisch gesäuberten Wahrnehmung des eigenen Selbst und der Einfühlung in ein fremdes Seelenleben kann bloss das Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung bestehen, nicht aber irgend ein prinzipieller Unterschied. Die Selbstwahrnehmung hat bei der Einfühlung oder der Wahrnehmung des Andern nichts voraus. Einerseits kann ich mich selbst, d. h. meinen Körper, ebenso gut wahrnehmen wie den eines Andern, und gibt es also keinen körperlichen Ausdruck, der mich nicht über mich selbst ebenso gut wie über einen Andern informieren könnte. Andererseits kann ich mich selbst, d. h. mein Inneres genau so unvollkommen wahrnehmen wie das meines Nachbarn². Es gibt zwar einen sehr wichtigen Unterschied, auf welchen wir noch zurückkommen, zwischen der Wahrnehmung

¹ Vergl. über das Verhältnis der « Wesensanalyse » zu der « Rekonstruktion » Natorps: Binswanger, 99.

² Die Nähe des Erlebnisses darf nicht einmal als ein Vorteil gelten. Ich stehe meiner eigenen Vergangenheit genau so hilflos gegenüber wie dem Erleben meines Nachbarn. Mein « Heute » aber schrumpft unter der « erfassenden » Hand zusammen zu einem dimensionlosen Punkt: Und

des eigenen und derjenigen des fremden Seelenlebens; dieser Unterschied betrifft aber den *Akt* der Wahrnehmung selbst, der ja bei jedem Menschen ein anderer ist, nicht die *Inhalte* des eigenen bzw. fremden Bewusstseins, um die es sich hier bloss handelt und die es zu verstehen gilt¹.

Ein wesentliches Verstehen wird aber nicht erreicht ohne dass wir noch einen Schritt weiter gehen. Wir geben uns der Melodie einführend hin, wir unterscheiden ihre Elemente, nicht als quantitativ bestimmbare Reihen von Luftschwingungen, nicht als Ausdrücke irgend eines Gedankens, sondern als Phänomene, sozusagen als Tonideen (wenn der Ausdruck nur nicht in metaphysischem Sinne verstanden wird). Jetzt müssen wir auch noch die Verbindungslinien ziehen oder vielmehr nachziehen. Wir müssen die Beziehungen finden, welche die Melodie zu einem sinnreichen Ganzen machen; das blosses Nebeneinander, erst der empirischen Gegebenheit, dann der phänomenologisch gereinigten « Wesenheiten » soll als eine sinnreiche Zusammengehörigkeit verstanden werden. Wir suchen, mit einem Worte, die

Verständlichen Zusammenhänge. — Der Ausdruck stammt von *Karl Jaspers*². Dem kausalen Erklären der naturwissenschaftlichen Methode stellt er ein genetisches Verstehen gegenüber. « Durch objektive Verknüpfung mehrerer Elemente zu Regelmässigkeiten auf Grund wiederholter Erfahrungen erklären wir kausal. Durch Hineinversetzen in Seelisches verstehen wir genetisch wie Seelisches aus Seelischem hervorgeht »³. Auch hier also ist das Verfahren rein qualitativ; der Unterschied von dem phänomenologischen Verfahren ist, nach Jaspers, dass dieses ein statisches Verstehen, das Suchen der verständlichen Zusammenhänge aber ein genetisches Verstehen beabsichtigt. Aus

auch der Nachbar ist mir nicht « näher » als irgend ein alter Aegypter oder Chinese. Es ist psychologisch-historisch nicht einmal fördernd, wenn man Zeitgenosse ist. Es muss alles ja sowieso neu erlebt werden, und die « Deutung » (s. unten S. 14) wird, je kürzer die raumzeitliche Distanz, desto schwieriger.

¹ Binswanger 236 - 241.

² Jaspers, *Allg. Psychopathologie*, 3. Aufl. 1923, 197 ff.

³ *ibid.* 197.

den vielen Einzelbildern der phänomenologischen Sonderung soll das genetische Verstehen wieder ein lebendiges Ganze herstellen. Das ist also gewissermassen ein « aus seinem Geiste von neuem geboren lassen werden, dessen was schon vor uns steht », um wieder mit unserem Theologen zu reden, und gewissermassen eine Rekonstruktion. Eine Rekonstruktion, die aber nur im uneigentlichen Sinne so heissen darf, weil sie von Anfang zu Ende nicht vom zerlegenden Verstand, sondern von der Intuition beherrscht wird. Wäre dem nicht so, wir bekämen aus den vielen Einzelbildern nur einen Film, d. h. wiederum viele Einzelbilder heraus, und nicht das lebendige Ganze, das wir durch unsere Rekonstruktion jetzt eben besser verstehen gelernt¹.

Nun bilden also beide, das statische, phänomenologische und das genetische Verstehen — die Vergegenwärtigung der Gegenstände wie sie sind, und wie sie « hervorgehen » — die Begrenzung, Unterscheidung, Nomenklatur, und das Erleben der Zusammenhänge, ein Verfahren, eben das Verstehen in seinem vollen Umfange. Ist das Verstehen verständlicher Zusammenhänge gewissermassen eine Konstruktion der Elemente, welche die phänomenologische Anschauung vorgefunden hat, andererseits kann man phänomenologisch nichts beschreiben ohne sofort in Zusammenhänge hineinzugeraten; wer B beschreibt, wird sogleich A und

¹ « Diese psychologischen Gesetzmässigkeiten sind nacherlebbare, nicht durch Einzelinduktion gewonnene », M. Geiger, bei Binswanger, 282, der auch auf die Unentbehrlichkeit der verständlichen Zusammenhänge für alles geschichtliche Verständnis hinweist. — Wenn N. v. d. Hoop in der Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 68, 1921, 9-30 Jaspers seine Beschränkung der Kategorie der Kausalität auf das durch Wiederholung bestätigte vorwirft, und demgegenüber betont, dass die Wissenschaft, neben diesem Wiederholungsverfahren, auch einzelne Erscheinungen auf bestätigte kausale Gesetzmässigkeit zurückführt und so neue kausale Beziehungen aufstellt, so übersieht er, dass, auch wenn hierbei vom Experiment der Wiederholung abgesehen wird, die Herleitung aus einer schon gegebenen kausalen Beziehung die Wiederholung voraussetzt und gleichsam indirekt wiederholt. Wenn er dann als einen Vorzug Freuds rühmt, dass dieser so viel wie ihm nur möglich war, aus verständlichen Zusammenhängen kausale gebildet hat, und so dem Verstehen das Erklären hinzugefügt, so ist das, wenn es richtig ist (Freud geht auf psychische Mechanismen aus und nicht auf Verstehen!), eben in Jasperschen Gedankengänge die grosse Sünde!

C mit beschreiben müssen; auch hier gilt, dass zum Wesen des Lichtes die Dunkelheit mit gehört, gegen die es sich abhebt. Damit ist ein zu verstehender Zusammenhang schon gegeben.

Kriterium für die Aufstellung der verständlichen Zusammenhänge aber ist die *Evidenz* (bei *Simmel*: die Bündigkeit¹). Dieses Kriterium setzt beim Psychologen die Fähigkeit voraus der Divination, d. h. des intuitiven Erschauens des Wesentlichen, Typischen, Sinnvollen. Eine Fähigkeit, welche sich der künstlerischen Begabung nähert und natürlich ebensowenig wie diese ohne beharrliche Uebung irgendeine Frucht zeitigen kann. Hier liegt auch der Grund, weshalb dieses Verstehen nie eine Wirklichkeitsgeltung beanspruchen kann. Genau so wie eine dramatische, epische oder gar plastische Figur kann ein in verständlichem Zusammenhang geschautes Ganze eine einheitliche lebendige Sinnbezogenheit darstellen ohne deshalb jemals « wirklich » zu sein oder zu werden. Die Evidenz kümmert sich nicht um die Wirklichkeit. Hamlet ist evident, war aber als shakespeareischer Hamlet niemals da. Die Bedeutung des Verstehens ist vielmehr, dass es sinnbezogen ist, d. h. dass es normative Bedeutung hat. Damit kommen wir zu der Bezeichnung der in verständlichen Beziehungen geschauten Wesenheiten als

Idealtypen. — Diese Idealtypen sollen eben keine Generalisation von bestimmten verständlichen Zusammenhängen darstellen (gegen jedes Erheben verständlicher Zusammenhänge zur « Theorie » warnt *Jaspers* wenigstens ausdrücklich)². Sie sollen vielmehr die Zusammenhänge zu einem Erlebnis zusammenfassen, das der « Wirklichkeit » als Norm gegenüber steht. Der Terminus « Idealtyp » stammt vom Soziologen *Max Weber*, die Lehre von der Konstruierbarkeit seelischer Zusammenhänge im allgemeinen von *Dilthey*. Erst von *Jaspers* wurde sie auf die Psychologie und Psychopathologie übertragen³. Bei *Dilthey*

¹ vgl. Binswanger, 293.

² *Jaspers, Allg. Psychopath.*, 322.

³ vgl. Binswanger, 294; *Max Weber, Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, *Logos*, 4, 1913, 253 - 294. — *Die « Objektivität » sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, 1904, 22-87.

heisst es noch, dass wir einen erlebten « Strukturzusammenhang » zum Verständnis des Menschenlebens verwenden sollen¹. Das Verstehen selbst ist ein « künstlerischer Prozess »². Bei Max Weber und Jaspers handelt es sich noch deutlicher um « Idealtypen », das sind Gedankenbildern welche bestimmte Vorgänge und Beziehungen zu einem einheitlichen Ganzen verbinden. Neben dem empirischen Erlebnis tritt also gleichsam noch ein « Erlebnis » konstruktiver Art. Jeder Gedanke an die generalisierenden Konstruktionen der Naturwissenschaft soll uns aber hier ferne bleiben. Die idealtypischen Konstruktionen sind vielmehr den künstlerischen Gestalten vergleichbar, welche ja auch eine Art Doppelerlebnis neben dem empirischen Erlebnis des Dichters darstellen, welches aber keineswegs geringere Evidenz besitzt als dieses. Der Idealtypus wird also zwar auf Grund der Erfahrung gebildet, aber nicht aus der Erfahrung geschöpft, sowenig wie der Held einer Tragödie. Er muss vielmehr die Stadien der phänomenologischen Säuberung und der Bildung der verständlichen Zusammenhänge hinter sich haben. Beide, der Held, wie der Idealtyp, haben den Zweck das Leben durch eine erlebte Konstruktion normativer Art verständlich zu machen. « Erlebte Konstruktion » ist natürlich als Ausdruck Unsinn. Gemeint ist aber dass im Erleben uns die Konstruktion, besser noch: die *Struktur* einer Person, Begebenheit u.s.w. « aufgeht », « einleuchtet ». Wir « konstruieren » nicht, sondern erleben eine Sinneseinheit.

Es versteht sich daher von selbst, dass den Idealtypen kein Wirklichkeitswert zukommt, so wenig wie den Wesenheiten oder den verständlichen Zusammenhängen. Es ist ganz und gar unnötig, dass ein Idealtyp, um als Typ richtig aufgestellt zu sein,

¹ Über Dilthey, den « jungen », « mittleren » und « späten », sowie über den Strukturbegriff überhaupt, vgl. jetzt: Felix Krüger, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Bericht ü. d. VIII Kongress für exp. Psychologie, Jena, 1924, 31 ff.

² Wenn Binswanger, 247, diesen Prozess ein *Herausklauen* nennt, und wenn er weiter Dilthey's Verstehen dem *anschaulichen* Auffassen der Person gegenüberstellt, so beruht dies wohl auf einer Verwechslung von *künstlich* und *künstlerisch*; die beiden Begriffe bilden aber geradezu einen Gegensatz!

häufig vorkommen müsste oder überhaupt vorkommen müsste. « Es kommt nur auf die im Erleben selbst evidente Möglichkeit derselben an, d.i. auf die Notwendigkeit, mit der ihre Züge zusammenhängen »¹. Nicht mit Unrecht vergleicht *Binswanger* in diesem Zusammenhang die Idealtypik mit den Anschauungen *Jakob Burckhardts*, der die « vorgestellte Geschichte » für wichtiger hielt als die « buchstäblich geschehene » und die Tatbestände für « vielleicht nur Schutt », indem es nur auf das Innere der vergangenen Menschheit ankomme². Eines ist sicher, dass ohne bewusste, oder leider oft auch unbewusste Anwendung dieser Idealtypik keine Geschichtsforschung möglich ist. Schon wer den Uebergang Konstantins des Grossen aus politischer Berechnung zu erklären sucht, hat sich einen idealtypischen Vorgang zurechtgelegt, übrigens genau so wie sein Gegner, der den Uebertritt aus rein religiösen Gründen motivieren zu können meint. Es handelt sich aber hierum, dass was hier unbewusst und oft ganz willkürlich betrieben wird, durch psychologische Selbsterziehung einen methodischen Charakter bekomme.

Dabei ist es aber fraglich ob, was für die Geschichtsschreibung selbstverständlich ist oder wenigstens sein sollte, auch für die Psychologie gilt. *Binswanger* bezweifelt es. Dass die Idealtypik von Geschichtsphilosophen und Soziologen stammt, gibt ihm zu denken. Die Geschichtsforschung ist undenkbar ohne Beziehung des Gegenstandes auf einen Wert, auf einen *Sinn*. Das Sinnbezogene ist für den Historiker wesentlich, zentral, das Andere peripher. Napoleon interessiert, seine Feldherrn schon in geringerem Masse, seine Soldaten nur als Masse. Den Psychologen interessiert aber auch das « unbedeutendste Individuum, das keine historischen Spuren hinterlässt, das Kind, der Wilde, der Alltagsmensch, dessen Einzigartigkeit in ihm selber liegt ». Er darf den Unterschied zwischen zentral und peripher nicht gelten lassen, oder vielmehr dieser Unterschied bedeutet ihm etwas ganz anderes, als historisch wesentlich oder unwesentlich. Die Psychologie hat es mit Sein zu tun, die Geschichte mit Sinn;

¹ Paul Hofmann, *Das religiöse Erlebnis*, Charlottenburg, 1925, 8; vgl. auch Jaspers, *Allg. Psychopath.*, 199 f.

² *Binswanger*, 329 f.

die Psychologie mit der Seele, die Geschichte mit dem Geist. « Die Lebensform des Geistes », sagt aber *Binswanger*, mit *Scheler*, « ist der Psychologie transzendent »¹.

Es scheint in diesen Ausführungen *Binswangers* nun allerdings eine Begriffsverwirrung vorzuliegen. Gewiss ist das Historisch-wichtige anders begrenzt als das Psychologisch-wichtige. Beide, der Psychologe wie der Historiker, treffen aber unter den verschiedenen Elementen ihres Materials eine *Wahl*, und lassen sich dabei leiten durch ihr intuitives Gefühl für Werte, d.h. für dasjenige, was einen verständlichen Zusammenhang, einen *Sinn* gibt. Dass auch das von der Psychologie zu ermittelnde psychische Sein sich auf einen Sinn bezieht, wird übrigens von *Binswanger* selbst zugestanden². Und wenn er meint, dass die Psychologie sich auch für das Unscheinbarste interessiert, so liegt hier kein wesentlicher Unterschied mit der Geschichtsforschung vor, wenn nur dieses Unscheinbarste seine Rolle spielt (wie das denn sehr oft passiert) in einem verständlichen Zusammenhang, einen Idealtypus aufzustellen mit ermöglicht. Und wenn ihm eine Trennung zwischen geschichtlicher und psychologischer Methode notwendig erscheint, auf Grund dessen, dass die erste immer das Einmalig-persönliche im Auge behalten muss und von da aus geschichtliche Zusammenhänge erst konstruieren, während die zweite die Person bloss als « Anschauungsdatum » zu erfassen versuche, so ist dabei übersehen, dass ja immer, wenn von verständlichen Zusammenhängen oder Idealtypen die Rede ist, das anschauende Erleben vorausgesetzt ist. Die Konstruktion — wir können das nicht genug betonen — ist nie spekulativer, sondern immer divinatorischer Art. Wäre aber, psychologisch geredet, das eine Datum so wichtig wie das andere, so wäre es ja möglich sie zu addieren, die Nichtquantifizierbarkeit des Psychischen wäre aufgehoben, der Bewusstseinsstrom abgedämmt. Wer nicht quantifizieren will, der soll eben qualifizieren, und das heisst in diesem Zusammenhang nicht anders als verstehen einer (nach-) zu erlebenden Eigenart.

¹ *Binswanger*, 294, 332-340.

² *Binswanger*, 338.

Das Künstlerische. — Es handelt sich also um eine Deutung des gegebenen Gegenstandes, die aber keineswegs Deutung ist in dem Sinne, dass aus Gesten, Worten, Körperausdrücken u.s.w. ein psychologisches Bild durch Deutung hervorgehen sollte, sondern wiederum in einem dem Künstlerischen analogen Sinne; wie der Künstler einen überkommenen oder erlebten Gegenstand ergreift und ihn sich zurechtlegt («ergreift» und «zurechtlegt») natürlich im uneigentlichen Sinn. In Wirklichkeit dringt sich ihm die idealtypische Struktur auf), indem er sein idealtypisches «Erlebnis» neben dem sg. reellen «Erlebnis» stellt, und so die Wirklichkeit zu einem sinnvollen Ganzen umdeutet — wie z.B. Goethe sich selbst fortwährend «umdeutet», zu Faust und Mephistopheles, zu Egmont und Oranien, zu Tasso und Antonio, und so das empirisch erlebte zu einer sinnvollen zweigliedrigen Idealtypik umdichtet —, oder wie Romain Rolland Elemente aus Beethovens Leben mit eigenen Erinnerungen zusammen als ein neues Ganze «erlebt» und miterleben macht, — oder wie Gottfried Keller sein Leben im Grünen Heinrich in neuer Gestalt, in verständlichen Zusammenhängen «umerlebt», so deutet der Psychologe (in diesem Zusammenhang kann man auch sagen: der Historiker) das Nebeneinander des unmittelbar-chaotisch Durchlebten um zu einem sinnvollen mittelbar Erlebten. Es soll der Psychologe-Historiker so neben der «Wirklichkeit» eine zweite Norm-wirklichkeit aufstellen, die weder Abstraktion noch konkrete «Wirklichkeit» ist. Die erste gehört ins Gebiet der Philosophie, die zweite können wir nur, nach Art der Naturwissenschaften, erfassen, nie aber (nach-) erleben, beschreiben, ohne eine gewisse Idealtypik. Man kann sagen, dass eine Autobiographie dem konkreten Erleben näher steht als ein Roman oder ein Gedicht. Dennoch verhalten sich sowohl Autobiographie als Roman und Gedicht zur «Wirklichkeit» als Idealtypen¹. Die «Wirklichkeit» ist also im Sinne der verstehenden Psychologie unkenndbar, man kann sie messen, zählen, statistisch verarbeiten, chronologisch einteilen, — das alles hilft zum Verstehen

¹ Man kann auch, mit der Husserlschen Phänomenologie reden von der «reinen Wesensallgemeinheit» der in der Intuition analysierbaren Erlebnisse, zur Unterscheidung von den empirisch-apperzipierbaren reellen Fakten, s. Binswanger 135.

nichts. Die « Wirklichkeit » drückt selbst nichts aus, der verstehende Psychologe, der Historiker muss sie deuten: sie besteht ihm nur aus Zeichen, Hieroglyphen, die etwas « andeuten ». Was die Zeichen schliesslich « bedeuten » hängt lediglich ab von der Erfahrung des Psychologen-Historikers im Deuten. Noch nie haben « Quellen », wie unentbehrlich sie auch sind, den grossen Historiker gemacht: das tat nur seine geübte Intuition, sein « feines Verständnis », wie wir ja auch sagen ¹.

Natürlich ist weder das psychologische noch auch das historische Verfahren ohne weiteres als « künstlerisches » aufzufassen. Der Künstler schaltet frei mit dem ihm in der Erfahrung gegebenen Material, seine Phantasie ist, wenn auch gewiss nicht schrankenlos und willkürlich, dennoch nur gebunden an ihre eigenen Gesetze. Der Psychologe-Historiker, wenn auch ganz gewiss kein Sklave seines Materials und der Phantasie bedürftig wie des täglichen Brotes, sieht sich in einer anderen nicht-künstlerischen Weise in seiner Freiheit beschränkt. Er soll eben Wissenschaft treiben und nicht Kunst. Der Künstler hat, das Leben zu deuten, die freie Wahl unter allen Symbolen, die ihm Vergangenheit und Gegenwart, eigenes und fremdes Erleben, Wach- und Traumbewusstsein bieten. Der Wissenschaftler ist an ein bestimmtes Objekt gebunden, wenn er auch alles Mögliche zum Verständnis dieses Objekts heranziehen darf. Unter den Künstlern stehen ihm der Porträtmaler, der Biograph, der Lyriker, am nächsten, die, wie er, ein bestimmtes Objekt deuten sollen; der Epiker und der Dramatiker schon ferner, am fernsten aber der absolute Musiker, der fast keine äusseren Schranken anzuerkennen braucht. Freilich ist auch die ihm am nächsten stehende Kunst von seinem eigenen Erfahren grundverschieden, insofern alle Kunst ihren Zweck in sich selbst findet, während alle Wissenschaft nur Mittel zur Deutung eines Gegebenen sein will ².

¹ Vgl. zu diesen Ausführungen Binswanger, 261-264. S. auch Hofmann, *Das Rel. Erlebnis* S. 22, 39.

² Umgekehrt stehen von den Wissenschaften gerade Psychologie und Geschichte der Kunst am nächsten, auch wenn wir in allen Wissenschaften das « deutende » Element als wesentlich ansehen, ausgenommen in der Logik und in der Mathematik, die ja auch ihrerseits die am wenigsten « künstlerische » Disziplinen genannt werden können.

Nichtsdestoweniger kann man mit gutem Recht einen grossen Fortschritt in Psychologie und Geschichte datieren von dem Moment, wo *Dilthey*, zwar nicht als der erste, wohl aber als der feinsinnigste und weitblickendste, « Erlebnis » und « Dichtung » in nächster Nähe zu einander brachte. Die « Zeichenkunde », das Verstehen der Sprache in erster Linie, ist wie die Schöpfung der Zeichen die Tat des Dichters. Jedes Gefühl, das wir heute alle in uns wahrnehmen und unter einen bestimmten Namen kennen, musste, wie Scheler treffend bemerkt, einst durch eine Art von Dichter der fürchterlichen Stummheit unseres inneren Lebens abgezwungen werden¹. Diese Beziehung zwischen Kunst und Wissenschaft ist zwar für die « geistige Armut » immer wieder ein Grund das Verstehen zu scheuen « um es selbst banal und gewaltsam innerhalb der Enge der eigenen Vorurteile anzuwenden »; die Wechsler im Tempel verstehen allerdings die Frömmigkeit am besten, indem sie sie zu schätzen wissen, bleiben aber auf Lebenszeit im Vorhof, wenn sie nicht gar ganz hinausgewiesen werden².

Es ist vielleicht nicht überflüssig das Gesagte noch an einem Beispiel zu verdeutlichen. Binswanger, in seinem schon öfters zitierten vortrefflichen Buche, knüpft an den Ausspruch des Goetheschen Egmont an, dass wer sich schon selbst verdächtig werden muss, und meint auf Grund dieses Beispiels die Lehre von der Idealtypik bestreiten zu können. Der Ausspruch, allgemein gefasst, ist offenbar nicht richtig; er gilt nur von der bestimmten Person, welche Goethe in seinem Drama schildert. Wenn Egmont sich schon, wird er sich selbst verdächtig, — das empfindet er lebhaft, und wir, die wir seine Eigenart miterleben, können es ihm schon glauben. Nun behauptet Binswanger, aus diesem Beispiel gehe die Unhaltbarkeit der Idealtypik klar hervor; sie ist gar nicht nötig; wir haben uns eben den Charakter Egmonts anschaulich gemacht, wir haben die Bedeutung seines Ausspruchs « Schritt für Schritt in Anschauung eingelöst » und gefunden, dass dieser nur von der Person Egmonts gilt. Etwas Ideales, irgend eine zwingende Evidenz ist dabei nicht im Spiele, es sei denn für die Person Egmonts. — Ich glaube nun aber, dass hier

¹ Binswanger, S. 238.

² S. Jaspers, *Allg. Psychopath.* S. 164.

bei Binswanger eine verhängnisvolle Verwechslung der Begriffe Evidenz und Allgemeingültigkeit vorliegt. Es kann ein Ausspruch, ein Vorkommnis evident sein, ohne deshalb allgemein zu gelten, ja, wie wir sahen, sogar ohne auch nur einmal *realiter* zu existieren oder existiert zu haben. Das Beispiel führt uns aber auf Betrachtungen von grösserer Tragweite, als die Frage ob B. Recht hat, oder nicht. Er vergleicht den Fall Egmont einem andern: « Wenn ich auf einem Bild einen Hund sehe, der Trauben frisst, so erlebe ich auch eine unmittelbare Evidenz, — nämlich die Evidenz, dass da etwas nicht stimmt. Diese Evidenz erlebe ich aber nicht als Widerspruch zu einem induktiven Erfahrungsbeweis, sondern als Widerspruch zur sonstigen Anschauung. Ich habe nie einen Hund *gesehen*, der Trauben frisst; deswegen kann ich mir auch keinen solchen *denken*, und deswegen bilde ich auch das Urteil: kein Hund frisst Trauben. Ebenso habe ich nie eine Egmontnatur *gesehen*, die sich schonte, deswegen bilde ich das Urteil: kein solcher Mensch schont sich ». Konstruierbare Zusammenhänge haben wir also nicht zu suchen; wenn wir nur richtig sehen, so können wir nicht irren. Nun hat aber B. in seiner Furcht vor « Konstruktionen » den künstlerischen Charakter der Konstruktion übersehen, überhaupt das Verhältnis von Erlebnis und Dichtung, oder, wie wir jetzt sagen können, von Erlebnis und Normerlebnis vergessen. Es ist nämlich zwar richtig, dass der Hund keine Trauben frisst, es ist aber nicht richtig, dass kein Egmont sich schont. Wir haben es ja alle erlebt, wie Leute, deren Charakter wir in einem bestimmten Sinne verstanden hatten, diesem Charakter durchaus zuwider handelten, ohne dass wir darum sagen konnten, dass unsere Beobachtung falsch gewesen wäre. Die Idealtypen existieren eben nur in der Literatur, sei sie nun belletristisch oder historisch oder auch psychologisch. Die konkrete « Wirklichkeit » ist nie folgerecht. Der shakespeare'sche Othello mordet sein Weib, sein Vorbild kann sich eines bessern bedacht haben. Der ibsenske Brand sucht in der Wüste den Tod, sein Vorbild Ibsen aber blieb am Leben. Der goethesche Werther erschiesst sich und musste sich erschliessen; sein Vorbild Jerusalem tat das zwar auch, sein grösseres Vorbild Goethe aber wurde sehr alt. Der « historische » Wilhelm von Oranien ist der typische Freiheitsheld, der « wirkliche » liess sich von

sehr verschiedenen, mitunter sich widersprechenden Motiven bestimmen. Die Reformation ist die Loslösung von der römischen Kirche; sie hat daher nichts römisches an sich; die wirkliche Reformation hat aber, wenn es erlaubt ist das Bild vom Hunde zu übertragen, nur zu oft Trauben gefressen. Die « Renaissance » bedeutet die Selbstbefreiung des Menschen; die « wirkliche » Renaissance aber ist ein kompliziertes Gemisch von allem Möglichen. Dennoch wäre das Verständnis der Renaissance noch weit zurück, wenn die Wiederentdeckung des Menschen nicht als ihr Idealtyp aufgestellt worden wäre. Dass der Typ nicht stimmt, so wenig wie diejenigen von der Reformation, von Oranien usw., schadet der Kunst nichts (sie ist ja völlig frei!), und kann der Wissenschaft sogar ein Ansporn sein zur Aufstellung immer neuer Idealtypen, zur Auffindung immer feinerer verständlichen Zusammenhänge, zu immer tieferem und reicherem Verständnis, welches auch von den noch übriggebliebenen Inkongruenzen Rechenschaft ablegt. Geschichte wie Psychologie wären schon viel weiter, wenn man einerseits mehr mit der Möglichkeit gerechnet hätte, dass Egmont sich mitunter schont, andererseits herzhafter seinen Idealtyp herausgearbeitet hätte ¹.

Die ganze Kontroverse über die verständlichen Zusammenhänge zwischen Jaspers und Binswanger ist wohl zurückzuführen auf verschiedene Auffassung des Wortes Konstruktion. Einerseits nämlich kommt bei Jaspers der Erlebnischarakter der Konstruktion nicht genügend zu seinem Rechte, andererseits übersieht Binswanger dass verständliche Zusammenhänge gerade als Konstruktionen schon gewissermassen Idealtypen sind ². Es soll eben nie vergessen werden, dass alle die vorangegangenen Betrachtungen ausgingen vom *Bewusstseinsstrom*, von einer (im Sinne Bergson's) dynamischen Betrachtung des Seelenlebens. Das macht

¹ Binswanger 303 ff.

² B. selbst vergleicht die aus den verständlichen Zusammenhängen hervorgehenden Idealtypen den psychiatrischen Krankheitseinheiten, fügt aber unbegreiflicherweise hinzu, dass diese Seite des Begriffs « nicht interessiert », S. 297. Wenn auch der Vergleich, was die psychiatrische Diagnostik betrifft, hinfallig ist - man kommt hier ja immer weiter von organischen Krankheitseinheiten ab - so wäre doch die Analogie mit solchen einheitlichen Krankheitstypen erst recht interessant!

eine einseitig naturwissenschaftliche Erfassung desselben ebenso verfehlt wie eine rationalistisch konstruierende: beide generalisieren, quantifizieren dasjenige, was eben nur als Einmaliges, Nicht-quantifizierbares Bestand hat. Wie Binswanger selber es einmal sagt¹: seelisches Geschehen tritt nie zwei- oder mehrmals als dasselbe auf, es wiederholt sich nicht, ist jedesmal als etwas neues zu betrachten, welchem nichts identisches vorausgegangen ist, noch auch nachfolgt. Dennoch würden wir nicht von « Konstruktion », « Struktur », « Typus » reden können, wenn nicht etwas allgemeines dem verstehenden Verfahren eignete. Dieses Allgemeine ist aber keineswegs im Sinne eines, in seiner Gleichsetzung von « allgemein » und « näher der Wahrheit, näher dem wahren Sein » der idealistischen Philosophie wohl immer verwandten ontologischen oder gar metaphysischen Generalisierens zu verstehen. Die Gegenstände des Seelenlebens bilden eine unendliche, unter keinem einheitlichen Gesichtspunkte zu fassende Mannigfaltigkeit. — Was allgemein, über-individuell, aber zugleich unwirklich, bloss normativ ist, das ist nur der Sinn. Erst indem wir die chaotische Mannigfaltigkeit der seelischen « Wirklichkeit », phänomenologisch geordnet, sozusagen gesäubert haben, um sie dann in verständlichen Zusammenhängen auf eine bestimmte Struktur, einen bestimmten Idealtypus, überhaupt auf einen Sinn zu beziehen, erheben wir die Einfühlung zu einem nicht mehr individuell-willkürlichen, sondern allgemein-sinnvollen, vollwertigen Verstehen. Man könnte es auch so sagen, dass wir nie an das Seelische herankommen können ohne es nach seinem überindividuellen Sinn zu fassen, der ihm enthalten ist. Unser Ich steht, wie das *Spranger* treffend bemerkt hat, immer in Beziehung zu objektiven Gelbiden; wir ordnen die Erlebnisse, welche wir haben oder auch nacherleben, diesen gegebenen Sinnzusammenhängen zu. Die geistigen Strukturen leben im Ich, sowohl in meinem wie in demjenigen eines Andern; vermöge dieser Strukturen (wir könnten hier auch sagen: Idealtypen), verstehen wir geistige Schöpfungen, auch wenn sie unter ganz anderen geschichtlichen Bedingungen und aus geschichtlich abweichend organisierten Seelen entstanden sind. Wohlgemerkt: nur

¹ Binswanger 71.

das Grundgerüst des Geistes ist so apriori vorgebildet; die mannigfachen historischen Einkleidungen und Entwicklungsstufen müssen vom Verstehen aus ebenso mühsam erarbeitet werden, wie die besonderen Naturgesetze. Wären jene aber völlig strukturlos (gesetzlos), so würden wir sie niemals verstehen. Sie wären uns unzugänglich, wie die krankhaften Entartungen des Geistes »¹.

Das führt uns regelrecht auf die Anwendung der vorhergegangenen methodischen Ausführungen auf die Geschichte, im Besonderen auf die Religionsgeschichte. Wir sind jetzt im Besitz einer Methode, welche, wenn auch noch nicht alles in Beziehung zu ihren Prinzipien und ihrer Anwendung ganz klar sein sollte, dennoch dem Vorwurf entgeht, welchen Goethe gegen die Naturwissenschaftler erhob, nämlich dass ihre Methode nicht « dem Anschauen gemäss » sei, weil sie « das Anschauen in Begriffe, die Begriffe in Worte verwandeln », und mit diesen Worten, « als wären's Gegenstände, umgehen »². Jeder Wahn, dass wir in Psychologie und Geschichte die « Wirklichkeit » ohne Weiteres erfassen könnten, wollen wir zu vermeiden suchen, weil er uns, genau wie in der Naturwissenschaft auch, das Leben kostet. Begriffsmässiges Erfassen, es sei nun sog. exakter, oder spekulativer Art (methodisch ist hier kein Unterschied!), macht aus dem Strom des Lebens Eimer voll toten Wassers, aus dem lebendigen Organismus ein totes Ding³. Die messenden und zählenden Wissenschaften haben wir nötig; ohne die naturwissenschaftliche Psychologie könnte die verstehende nicht leben, ohne Quellenstudien wäre die Geschichte im besten Falle Kunst, im schlimmsten Meinung oder gar Dogma. Wir können die Aufgabe von Psychologie und Geschichtswissenschaft am besten charakterisieren

¹ Eduard Spranger., *Lebensformen*, 5. Aufl., Halle, 1925, S. 5 ff. So wird nun der *Sinn* verstanden. Der *Akt* bleibt das ausschliessliche Eigentum des Subjekts, — eigentlich auch nur während eines unendlich klein zu denkenden Augenblicks, — was nacherlebt oder durch die Erinnerung hervorgerufen werden kann, ist immer *Struktur*. Das Eigene (Urerlebnis) ist immer schon vorbei; so bald wir uns auf sein Dasein besinnen. Vgl. Spranger, S. 21.

² *Entwurf einer Farbentheorie*, vgl. Binswanger, 31.

³ Vergl. die glänzenden Ausführungen von Jonas Cohn, *Logos*, 1923, oben schon angeführt, vorzüglich die Seiten 71 f.

als einen Versuch (*Natorp*) die Abstraktion rückgängig zu machen, oder genauer—durch das idealtypische Normerlebnis dem ursprünglichen, jetzt auf ewig toten, von der messenden und zählenden Wissenschaft mit Notwendigkeit ermordeten Urerlebnis näher zu kommen.

Zusammenfassung. — Wir haben das Wort « erfassen » schon immer im Gegensatz zu « verstehen » verwendet. Die objektivierende Methode steht der subjektivierenden scharf gegenüber. Wie aber *Jonas Cohn* in seinem oben angeführten Aufsatz sagt: die beiden Methoden ergänzen sich gegenseitig. Neben der verstehenden Psychologie gibt es eine erfassende, oder, wie *Spranger* sich ausdrückt, neben der Strukturpsychologie eine solche der Elemente¹. Und wer nichts von der einen versteht, soll sich nicht an die andere machen. Der « Erfasser », nach *Cohn*, füllt die Lächer im Psychischen mit physiologischen Daten aus, umgekehrt der « Versteher » mit « Strukturen », « Idealtypen ». Der erste wird nichts erreichen, wenn er nicht versteht, und wäre es nur sein Geschäft; der zweite erst recht nichts, wenn er nicht erfasst, wenn er sich die zur wissenschaftlichen Wahrnehmung notwendige Distanz nicht zu wahren weiss. Er wird dann seine Strukturen mit der empirischen Wirklichkeit verwechseln, von seinen Typen als von Wirklichkeiten reden, und schliesslich nur noch von sich selbst reden. Das ist dem Künstler allerdings erlaubt, dem Forscher bringt es Lächerlichkeit ein.

Was nun in der Psychologie die naturwissenschaftliche Erfassung, das ist in der Geschichte die Erfassung der Quellen. Es liegt allerdings ein nicht kleiner Unterschied vor in sofern die naturwissenschaftliche Methode ihren eigenen Gesetzen folgt,

¹ *Jonas Cohn*, *Logos*, 1923, passim. *Spranger*, *Lebensformen*, S. 9 Ich hatte diesen Aufsatz schon abgeschlossen, als ich sah, wie *Spranger* in der soeben erschienenen fünften Auflage seines Buches im Vorwort (S. XII) das idealtypische Verfahren in vier Stadia teilt: Isolierung, Idealisierung, Totalisierung und Individualisierung der Erscheinungen. Das stimmt ungefähr zu dem oben ausgeführten: phänomenologische Säuberung, verst. Zusammenhänge, Verstehen des Ganzen. Wir empfinden kein Bedürfnis Totalisierung und Individualisierung zu trennen—obwohl das methodisch natürlich nicht verwehrt sein soll; das Ganze aber ist zugleich das Eigene.

und somit auch unabhängig, wenn auch nicht ohne Verständnis auftreten kann, während das geschichtliche Material tot bleibt, wenn es nicht vom Verstehen belebt wird. Die Naturwissenschaft sucht das ihr Gegebene zu beherrschen in der Form allgemeingültiger Gesetze; das geschichtliche Material bleibt eine indifferente Masse, wenn nicht das Verstehen die toten Gebeine wieder erstehen macht zu einem lebendigen Ganzen. Die Psychologie, wenn nicht das Verstehen, sondern das Erfassen ihr Zweck ist (der freilich nicht ohne das Verstehen erreicht wird), existiert weiter als Naturwissenschaft von der Seele. Die Geschichtsforschung, wenn das Verstehen nicht ihr Zweck ist, existiert überhaupt nicht weiter, als Wissenschaft, sondern höchstens als Administration. Registrierung und Katalogisierung, wenn nur die Einteilung ganz und gar nach äusseren Massstäben geschieht, z. B. nach Jahreszahl oder Nationalität, können ohne Verstehen auskommen. Der Forscher wird in diesem Falle Beamter, pflichtgetreuer Beamte, wie das denn wohl zuzeiten kommen mag. Er blüht aber die Geschichtsforschung zu lebendigem Verstehen, so bedarf sie der unausgesetzten Konfrontierung mit dem bloss erfassenden Quellenstudium. M. a. W., das Verhältnis vom zweiten, idealtypischen Erlebnis zu den Anzeichen, wodurch sich das tote Urerlebnis bemerkbar macht, soll immer aufs neu geprüft werden. Anzeichen, welche noch nicht gedeutet sind, sollen zur Aufstellung neuer Idealtypen führen. Denn, wenn auch *Jakob Burckhardt* recht hat, dass die vorgestellte Geschichte wichtiger ist als die buchstäblich geschehene, so ist nicht minder wahr, dass ohne Kenntnis der Buchstaben niemand sogar auf diesen Unterschied kommen würde¹.

Die Vorteile unseres Verfahrens für die Geschichtswissen-

¹ Vgl. die sowohl gegen unfruchtbares Spezialistentum, wie gegen romantische Willkür gerichteten Ausführungen von Rud. Unger, *Zur Entwicklung des Problems der historischen Objektivität bis Hegel*, Deutsche Vierteljahrsschrift, 1, 1923, 104 ff. u. a.: « Nur in dem gestaltenden Zusammenschauen des an sich form- und grenzenlosen Chaos der Einzeltatsachen, Persönlichkeiten und Geschehnisse zur synthetischen Einheit von kulturellen Entwicklungsprozessen und geistigen Strukturzusammenhängen vermag sich die historische Phantasie, das historische Wertbewusstsein, die historische Gestaltungskraft, mit einem Worte: der geschichtliche Sinn in aktiver Betätigung wahrhaft auszuleben » (105).

schaft liegen jetzt wohl vor Augen. Wir fassen sie noch kurz zusammen. Vorerst kann unsere Methode uns retten vor einem der grossen Uebel, der *geschichtsphilosophischen Konstruktion*. Wer idealtypisch arbeitend, die Neigung empfindet — und sie scheint mit der Erbsünde überkommen zu sein — zum Aufstellen irgendwelcher logischen Gesetze, der soll sich nur vergegenwärtigen, dass er die Idee, die er selbst bewusst in seine Methode hineingebracht hat, nicht als aus den Erscheinungen sich ergebend hinstellen darf; er soll sich sagen, dass sein Normerlebnis nicht das Urerlebnis ist, dass der von ihm aufgestellte Idealtyp nicht der Wirklichkeit angehört. Wer aber, umgekehrt, meinen sollte, dass Psychologie in unserem Sinne unrettbar zu geschichtsphilosophischen Konstruktionen führen muss, der soll sich klarzumachen suchen, dass jedes Wort ein Idealtyp ist in seinem Verhältnis zum Erlebnis, das es deuten soll und dass daher unüberlegte Worte notwendig führen müssen zu einer dem Forscher selbst unbewussten, naiven Psychologie, die, wie es schon *Wundt* sagte, dann « in der Regel ebenfalls in irgendeine der geschichtsphilosophischen Theorien ausmündet »¹.

Der zweite Vorteil, den wir in unserem Verfahren für die Geschichtswissenschaft erblicken, ist der, dass es Verwahrung einlegt gegen allen und jeden *Psychologismus*. Eben weil das Verstehen es nur mit intuitiv verständlichen Erlebnissen zu tun hat, nicht mit realen Fakten, bleibt kein Raum für das Missverständnis, dass die Psychologie in Beziehung zur Wahrheitsfrage uns etwas zu sagen hätte. Eben weil jede Daseinssetzung ausgeschaltet ist, und nur der Sinn übrigbleibt, ist es ausgeschlossen, dass über ethischen, religiösen, ästhetischen oder Wahrheitswert des zugrundeliegenden Erlebnisses etwas zutage gefördert würde, sei es auch nur nebenbei. Die einfühlende Psychologie lehrt verstehen, auch dasjenige verstehen was in den Augen des Verstehenden jeden Wertes entblösst ist. Ob z.B. ein bestimmtes mystisches Erlebnis irgendwelchen religiösen oder Wahrheitswert hat oder dass es als krankhafte Verirrung bezeichnet werden muss, das kann der Psychologe nicht entscheiden: er kann nur versuchen es nach zu erleben, und dies wird ihm, wenn er die

¹ Wundt, *Völkerpsychologie*, IV, 4.

dazu notwendige Veranlagung und Uebung besitzt, gelingen. In der Psychologie gilt nur *ein* Wert: der Sinnwert¹.

Der dritte Vorteil, ebenso negativer Art, ist die grundsätzliche Ablehnung der *Annalistik*, als Geschichtersatz. Annalistik, Chronik und Chronologie sind für die Geschichte ungefähr was Statistik und Fragenbogen für die Psychologie sind. Quellenstudium einer-, Experiment andererseits, sind den verstehenden Wissenschaften unentbehrliche Vorarbeit. Statistik und Annalistik an sich, wie nützlich vielleicht in anderer Beziehung, sind blossе Anhäufungen von Material und haben für die Geschichte, bzw. die Psychologie kaum einen Wert. Sobald die Tatsachen reden sollen, haben wir von Annalen und Enqueten nichts. Das Schlimme ist aber nicht, dass sie schweigen, sondern dass sie reden. Man kann sogar keinen Fragenbogen ausfüllen, keine zwei Tatsachen unter einander schreiben, ohne dass irgend ein Sinn dazu hilft, nur dass es gewöhnlich ein Stumpf- oder gar ein Unsinn ist. Wenn die messbare Intensität irgend eines Gefühls über die Qualität desselben nichts aussagen kann, das sog. nackte Faktum erst recht nicht. Man sollte sich endlich überzeugen, dass es «nackte» Tatsachen nicht gibt, sondern immer nur Nacherlebnisse, Idealtypen. Und dass die Annalisten und die Ausfüller der Fragenbogen, wie *Jaspers* mit Recht bemerkt, nicht die zur Ausübung der verstehenden Psychologie geeignetsten Personen sind.

Ein vierter, jetzt ein positiver Vorteil ist, dass in der täglichen Berührung mit zu Verstehendem das Ich des Verstehenden sich allmählich ausweitet, immer reicher wird und fähiger zum Verstehen auch sehr weit abliegender Erlebnisse. Es ist die Erfahrung der *Ausweitung des Ichs* von der uns die klinischen Psychopathologen, aber auch die Historiker zu erzählen wissen, und die von *Jaspers* in den schönen Worten formuliert ist: «So erlebt es jeder Psychologe bei sich selbst, dass sich sein seelisches Leben zunehmend erhellt, dass Unbemerkt es ihm bewusst wird, und dass er nie an die letzte Grenze gelangt»². Un-

¹ Vergl. zu den hierher gehörigen Fragen: *Jaspers, Allg. Psychopath.* 410; W. Stählin, *Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie*, Arch. f. Religionspsych. 2-3, 1921, S. 136 ff.

² Vgl. Binswanger, 302. *Jaspers, Allg. Psych.* S. 346. Wenn B. die Statistik ablehnt, weil sie ihm keine Anschauung, J. weil sie ihm kein

sere Fähigkeit zur Einfühlung hört nicht auf mit dem, was wir selbst erlebt haben, sei es äusserlich oder rein innerlich. Hier bewährt sich das alte Wort vom Nil Humanum a nobis alienum. Es liegen Schätze in unserer Seele verborgen, die nur gehoben zu werden brauchen. Auch das wissen die Dichter, insonderheit die Dramatiker, die sich in entgegengesetzte Charaktere einleben müssen. Es wissen es vielleicht noch besser die grossen Schauspieler. Ich habe einmal von demselben Schauspieler an zwei Abenden einer Woche Amfortas und den Figaro aus dem Barbier dargestellt gesehen, beide mit tiefstem Verständnis, ich möchte sagen: rein idealtypisch. So ist das Fremde uns einerseits unendlich fern, andererseits ganz nah; der Akt ist immer wieder ein anderer, und kein Akt kehrt zurück; das Uerlebnis ist auf immer tot und begraben. Dieselben Wesenheiten aber, die den Primitiven, den alten Griechen, den Asiaten, dem Kind, dem Irren aufgegangen sind, sind auch uns zugänglich. Es wissen es die Seelsorger, die für die fremde, vielleicht ihnen ganz fremdartig und sogar unheimlich berührende Sünde, immer auf die eigene potentielle zurückgreifen müssen. Uns Religionshistorikern hat es der grosse *Usener* schon gesagt: « Da Menschliches, so fern es uns auch liege, doch immer uns wesensverwandt bleibt, so müssen wir zu einem Verständnis uns auch zu erziehen und so das im Bewusstsein Ruhende zu wecken vermögen »¹.

Das Analogon dieser Ausweitung des Ichs ist dann aber das Verstehen von Regionen des fremden Ichs, welche dem Subjekte selbst nicht bekannt sind. *Binswanger* hat hier Grundlegendes ausgeführt, indem er unterscheidet: das soziale, der Umwelt zugekehrte Ich vom einsamen Ich, welches das Subjekt nicht kundgeben will, und diese beide zusammenfasst als « gewusstes Ich ». Dieses « gewusste Ich » stellt er dann dem « zugänglichen Ich »

Evidenzerlebnis vermittelt, so ist dieser Unterschied kaum wesentlich, weil gerade das unmittelbar Geschaute evident ist. Richtiger wäre es freilich zu sagen, dass die Statistik auf psychologisch-historischem Gebiete allerdings eine intuitiv geschaute Evidenz zu vermitteln pflegt, aber immer nur die allgemeinste und seichteste. Statistik (Annalistik) ist, psychologisch geredet, weder gut noch böse; sie dient aber nur zu oft denen, die jedes eindringlichere Verstehen scheuen.

¹ Hermann Usener, *Vorträge und Aufsätze*, 2 Aufl., 1914 S. 62. Vergl. Binswanger, 274; Jaspers, *Allg. Psychop.* S. 404.

gegenüber, von dem das Subjekt selbst nichts weiss, das wir aber verstehen können. Die drei Iche zusammen bilden sodann das verstandene Ich⁴¹. Auch dieses ist dem Historiker sofort klar, wenn er sich einmal vergegenwärtigt, dass er vom Seelenleben der alten Aegypter zwar nicht allzuviel, aber immer noch mehr weiss, als sie selber, dass er die alttestamentlichen Propheten ohne Zweifel besser versteht, als diese sich selbst. Es wissen es wiederum auch der Psychiater, der Pädagoge, der Seelsorger, dass das Verständnis des fremden, sogar ungewussten Seelenlebens leichter ist, als dasjenige des eigenen. Das *gnothi seauton* ist eben noch immer die schwerste Aufgabe¹.

Von den *Nachteilen* unserer Methode lässt sich in zwei Worten reden, die zugleich die Polen sind, zwischen denen unser Weg hübsch in die Mitte bleiben soll, *Willkür* und *Systematisierung*. Beide gleich schädlich, werden sie nach dem Obigen mehr als Gefahren, als in der Gestalt wirklicher Nachteile erscheinen. Die Willkür bezeugt immer, dass der Forscher seine Sache noch nicht versteht, oder bestenfalls, dass er ein Künstler ist, seine Arbeit also nicht in den Bereich der Wissenschaft gehört. Die Gefahr der Systematisierung liegt dem wissenschaftlichen Forscher schon näher. Wenn z. B. die Einfühlung stark wertbetonter Strukturen abhängig gemacht wird von der Anerkennung der in diesen Strukturen auftretenden Werte, so geht dieses Verfahren entschieden über die Grenzen der psychologischen Forschung hinaus. Ich kann das Erlebnis eines Gläubigen z. B. ganz gut nacherleben ohne dass ich seinen Glaube teile, wenn ich natürlich zum Verständnis dieses Glaubens eigener religiösen Erfahrungen nicht ent-raten kann. Das sich Hineinversetzen soll nicht so verstanden werden, dass eine Art Kopie des Urerlebnisses geliefert werden soll, sonst würde die Idealtypik in ihrem künstlerischen Charakter angegriffen; Kopie ist nicht Kunst. Wenn z. B. *Scheler* behauptet, dass, da « ein religiöses Objekt seinem Wesen nach nur durch und in einem Akte des Glaubens seine mögliche Realität aufzuweisen varmag, für alle diejenigen, die den je betreffenden Glauben an eine religiöse Wirklichkeit nicht besitzen, die Voraussetzung gar

⁴ Binswanger, 272, 268. Vgl. auch Hofmann, *Das Rel. Erlebnis*, 4 f.

nicht erfüllt ist, unter der eine erlebbare Einwirkung des religiösen Gegenstandes auf die Seele beobachtet und erkannt werden kann», — und wenn er diesen Satz dahin erläutert, dass niemand, der nicht die reale Gegenwart Christi im Abendmahl glaubt, die seelischen Erlebnisse eines frommen Katholiken bei der Messe zu beschreiben vermag, so ist es klar, dass diese Anschauung jede Psychologie aufhebt: man müsste denn um verstehen zu können, abwechselnd Katholik, Buddhist, Künstler, Kind, Irrsinniger, usw. werden können. Die Phänomenologie droht hier umzuschlagen in eine Art mystischer Erkenntnistheorie, wie sie denn auch von *Scheler* selbst klar formuliert wird: « Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott ». Das ist alte neoplatonische Weisheit, die, wie gross ihre Rolle in der Geschichte der Philosophie und Theologie auch gewesen ist, für die Psychologie kein Interesse hat¹. Hier gilt, nach wie vor, dass jeder Wirklichkeitswert dem psychologischen Erkennen unfassbar bleibt: dieses führt freilich immer wieder in Strukturen, in denen ethische, ästhetische und religiöse Werte massgebend sind, sie urteilt aber über diese nicht ab, und weiss nur von ihrer Sinngemässheit, oder, mit *Jaspers* zu reden, von ihrer Echtheit oder Unechtheit.

Beispiele. Allgemein. — Wir wollen das Gesagte jetzt an einigen Beispielen aus der Religionsgeschichte zu erläutern versuchen.

Wenn die Tübinger Schule von den Briefen des Apostels Paulus nur Römer, I und II Korinther, und Galater als alt und echt gelten lässt, so tut sie das auf Grund einer idealtypischen Rekonstruktion des ältesten Christentums: wie nämlich aus dem Streite zwischen gesetzefreien Paulinern und judaisierenden Petrusjüngern allmählich die johanneische Synthese hervorgegangen ist. Man kann die Sinngemässheit dieses Nacherlebnisses bezweifeln, man wird aber an die Chronologie paulinischer Briefe, wo entscheidende Quellen fehlen, schwerlich herangehen können

¹ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 1921, 371, 547. Vgl. Spranger, *Lebensformen*, 17 f.

ohne der tübingschen Idealtypik irgend eine andere, z. B. in stärkerem Masse orientiert am persönlichen religiösen Erleben des Apostels, gegenüber zu stellen. Es wäre für die Religionsgeschichte schon viel gewonnen, wenn man sich über den Charakter der Historie als Sinngebung, über das nicht Ausreichende der kausalen und die Unentbehrlichkeit der verständlichen Zusammenhänge einigen könnte. Das gilt noch entschiedener, wenn diese Zusammenhänge sich zusammenfügen zu einer idealtypischen Gestalt. So wird in der Religionsgeschichte heute mehr als je vom « primitiven Menschen » geredet. Jedermann ist einverstanden, dass unter dieser Gestalt nicht bloss die heutigen sog. Naturvölker verstanden werden sollen, die übrigens unter sich sehr verschieden sind. Der « primitive Mensch » findet sich aber auch in der sog. Halbkultur, auch in Griechenland und Rom, sogar auch in unserer modernen Welt. Er ist nicht einmal ein Mensch; er lebt in Menschen, die an sich komplizierte Gebilde sind von allem Möglichen, auch von nicht-primitiven Elementen. Der Naturmensch ist zum Teil primitiv, wie der moderne Mensch nur zum Teil modern ist. Wenn wir vom primitiven Menschen reden, handelt es sich also gar nicht um eine Wirklichkeit, sondern um ein sinnvolles Nacherleben, um ein Deuten verschiedener uns in den Quellen überlieferter Anzeichen zu einem sinnvollen Ganzen, um das Zusammenfassen disparater Elemente der chaotisch vor uns liegenden Wirklichkeit zu einem Idealtyp, um ein Gebilde, das so wie es sich uns intuitiv entdeckt, nie und nirgends vorkommt, das uns aber zum Verständnis der « Zeichen », der Ueberbleibsel des toten Erlebnisses verhelfen soll. — *Päul Hofmann* hat für das Verständnis der Magie idealtypische Zusammenhänge aufgestellt, die uns nicht zu Magiern machen können (wie das, nach *Scheler*, notwendig wäre), sondern uns die Magie verstehen helfen sollen: der Affekt der Not führt zur Entladung in an sich zwecklosen Betätigungen; diese bringen wiederum eine emotionale Entspannung; die Deutung des Stimmungsumschwungs als faktische Veränderung ist dann das typische Magische. Ich glaube nicht, dass dieses Verstehen dem magischen Erlebnis in jeder Hinsicht gerecht wird, *Hofmann* hat manche « Zeichen » übersehen; aber jede Deutung wird, wie die seinige, sich in das magische Erlebnis bineinversetzen müssen um wirklich etwas aufzuhellen. Wer hier « erklären » zu können meint, wie

die übliche Herleitung aus falsch verstandener Wissenschaft es will, erreicht, indem er sich die Mühe des aus sich Herausstrerens erspart, weder einen kausalen noch einen verständlichen Zusammenhang, und deckt höchstens etwas von der Struktur seines eigenen Geistes auf¹.

Wie sehr das künstlerische Moment in der Deutung des Erlebnisses mitwirkt, geht klar hervor aus den wichtigen Anregungen, welche der Historiker aus der *Literatur* entnehmen kann. Ich habe anderswo² hingewiesen auf die unvermutete Erhellung des Erlebnisses, welches hinter dem Fetischismus liegt, die uns in einer kleinen Erzählung *Rilke's* zu teil wird. Kinder beklagen sich über das stolze Wesen und den Dünkel der Erwachsenen. Diese meinen sogar, dass sie ein ausschliessliches Anrecht an den lieben Gott haben. Ich habe — sagt Hans, der älteste Knirps — ihn zwar noch bei keinem der Erwachsenen gesehen, aber das ist eben das Bedenkliche. Die Erwachsenen, in ihrer Zerstretheit und unter ihren vielen Geschäften, könnten den lieben Gott leicht verlieren. Sie kümmern sich ja herzlich wenig um ihn. Da müssten wir Kinder schon eingreifen. Denn den lieben Gott kann man nicht entbehren. Wir sind unser sieben. Jedes soll einen Tag lang den lieben Gott tragen, er ist dann die ganze Woche bei uns und man weiss zu jeder Zeit, wo er sich befindet. Wie aber seiner habhaft zu werden? Nichts einfacher! Jedes Ding kann der liebe Gott sein. Wenn man es dem Dinge nur sagt. — Die Kinder einigen sich auf den Fingerhut der Mutter, der wie Silber funkelt: weil er so schön ist, wird er der liebe Gott. Alle Kinder tragen ihn abwechselnd einen Tag lang. Bis die kleine Marie den lieben Gott verliert. — Das ist in seiner Einfachheit eine ganze Psychologie des Fetischismus: jedes Ding kann der liebe Gott sein, wenn man es dem Dinge nur sagt; es kommt darauf an Gott, wenn irgend möglich in der Tasche zu tragen. — Das Urerlebnis des Fetischismus ist uns völlig unzugänglich; hier aber sehen wir in der freischaffenden Phantasie des Dichters gleichsam einen Fetischis-

¹ Hofmann, *Erlebnis*, S. 37, vergl. die S. 38 vorzüglich dargelegte Beziehung zwischen religiöser Not, Machterfahrung und Sicherungsgefühl.

² *Meine Einführung in die Phänomenologie der Religion*, 1925, S. 25. Gemeint ist eine der « Geschichten vom lieben Gott ».

mus entstehen: die dichterische Intuition hilft der wissenschaftlichen.

Ein anderes Beispiel. In *Gerhart Hauptmann's Drama Indipohdi* ist ein Magier die Hauptfigur, welcher von den Eingeborenen einer Insel auf abergläubische Art verehrt wird. Es entsteht ein Aufruhr, die Aufständischen dringen durch bis zum Priesterkönig, fallen aber hin vor der «Macht», die von ihm ausgeht. Diese Machtausstrahlung hat den Magier aber psychisch erschöpft, er sagt:

.... was geschah mit mir?
Warum ist alles schwarz um mich, warum
bedeckt den ganzen Leib mir Schweiß des Todes?

Und der Hohepriester, der die Not seines Herrn sieht:

Die Macht, die aus ihm schlug, ist zu gewaltig,
fast für die Seele selbst, die sie beherbergt.

Ich weiss nicht, ob der Dichter *Hauptmann* je etwas gelesen hat von den neuesten Auffassungen von *Mana* und der magischen Kraftsubstanz, von Kraftübertragung und dergleichen. Soviel aber ist sicher, dass er intuitiv die Psychologie des Erlebnisses der *Mana*-Erfülltheit erfasst hat, die Macht, die un- und überpersönlich, dennoch im Individuum lebt, und in fast konkreter Weise aus ihm «schlägt», — das heisst von Uraltem und Elementarem das Wesen verstanden¹.

So bietet die Literatur manchmal Idealtypen oder verständliche Zusammenhänge, welche kraft der genialen und geübten Einfühlung, der grossen Fähigkeit des Nacherlebens welche der Dichter besitzt, trotz ihrer prinzipiellen Ungebundenheit in Beziehung auf ein bestimmtes Objekt, das Richtige treffen. Ich denke auch

¹ Von Hauptmann wäre noch zu nennen das Fragment *Der Apostel* und der damit verwandte Roman *Der Narr in Christo Emanuel Quint*, beide für das Verständnis des prophetischen Bewusstseins und des Heilandsglaubens sehr wichtig. Im Roman zumal sind uns aus dem Evangelium bekannte Herrenworte manchmal in geradezu verblüffender Weise in «verständlichen» Zusammenhang gebracht. Ich denke z. B. an die Art, in der H. das Wort Ich bin das Brot des Lebens aus einer bestimmten Situation seines Helden geradezu neu geboren werden lässt. — Von andern Schriftstellern wäre noch zu erwähnen G. K. Chesterton, der u. A. in seinen *Heretics* den Animismus sehr fein deutet.

an nur halb der Realität entlehnte religiösen Charaktere, wie *Goethe's* Schöne Seele.

Ich suche jetzt meine These noch durch drei Kategorien von Beispielen zu erhärten: an den Theorien, den Sinnverschiebungen und den religiösen Persönlichkeiten.

Die *Theorien*. — Jede Theorie auf dem Gebiete der Geschichte ist eine Einseitigkeit, welche versucht allseitig zu sein. Das ist ein verfängliches Unternehmen. Theorien dürfen nicht einseitig sein, sie beanspruchen alles erklären, von allem Rechenschaft geben zu können. Sie sind dennoch immer einseitig, weil sie einen Ausgangspunkt haben müssen, und weil man von *einem* Punkte aus nie alles zu gleicher Zeit übersehen kann. Der Theoretiker ist — bestenfalls — der anschauende Mensch: er sieht, er sieht vielleicht ganz richtig und tief, er kann aber nicht nach allen Seiten zugleich sehen. Nach allen Seiten zugleich kann man nur eines: erleben.

Die religionshistorischen Ausführungen der letzten Jahrzehnte drehen sich in weitgehendem Masse um den Gegensatz *Animismus - Dynamismus*, m. a. W. um die Frage, was in der Religion ursprünglicher ist: die unpersönliche Macht, *Mana*, oder der mehr oder weniger persönlich gedachte Geist (Seele). Hält man z. B. eine Einführung in die Religionsgeschichte, wie die von *Dussaud*¹, gegen die älteren animistischen Arbeiten von *Goblet d'Alviella* o. A., so fällt der Unterschied sofort auf. Ein Unterschied, der freilich weniger ein solcher des Resultates, als einer des Ausgangspunktes ist. Die Animisten gehen eben von der Seelentheorie aus und suchen Beweise dafür beizubringen, die Dynamisten « besehen » alles von der Vorstellung der unpersönlichen Macht aus. Es handelt sich also nicht so sehr um den Ursprung der Religion, als um denjenigen der betreffenden Theorie. Die Frage nach dem Ursprung erweist sich so als müßig. Niemand ist dabei gewesen, als die Religion entstand — das Urerlebnis ist längst tot. Wir werden nie etwas davon wissen. Wir können aber, auf Grund der Angaben der heutigen Primitiven, kombiniert mit den Daten der alten Religionen, verstehen lernen, wie der Mensch sich den gewaltigen übermenschlichen Mächten gegenüber, die

¹ René Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*, Paris, 1912.

sein Leben beherrschten ohne dass es ihm vergönnt wäre selbst etwas dazu zu sagen, verhielt; oder aber, wie er hinter diesen Machtgewalten einen Andern, ein Du fand, dem er fluchen oder das er segnen konnte, wie ich besonders das Letztere in meiner kurzen Phänomenologie zu verstehen versucht habe¹. Wir stellen dann nicht zwei Theorien auf, den Animismus und den Dynamismus, sondern wir erleben zwei Idealtypen, den Animist und den Dynamist. Beide stellen natürlich auch nur jeder eine Seite der Wirklichkeit, dar, das schadet aber nichts, weil das idealtypische Erlebnis, im Gegensatz zur Theorie, immer seine eigene Korrektion in neuen Erlebnissen mit sich führt. Wer die Macht erlebt hat, hat damit, als immanenten Gegensatz auch schon etwas von der Person erlebt, und umgekehrt. Als Theorien sind Animismus und Dynamismus beide Doktrinarismen, nur zu oft sogar *hobbies*, als Idealtypen ergänzen sie sich. Als Tylor seine animistische Theorie aufstellte, hatte er, wiewohl durch den naturwissenschaftlichen Rationalismus der Zeit in der Weite und Tiefe seines Verständnisses erheblich beschränkt, ein wertvolles idealtypisches Erlebnis; der Fehler war nur, dass er meinte, sein Animist existiere irgendwo wirklich, oder habe existiert. Animisten und Dynamisten existieren nirgends; es existieren Menschen und haben Erlebnisse, und dann existieren wir und haben unsere Erlebnisse, und ein solches ist der « Animist » oder der « Dynamist ».

Eine zweite Unterscheidung ist heutzutage besonders auf dem religionspsychologisch orientierten Gebiet wirksam. Ich meine diejenige, die von *Söderblom* und *Heiler* in die Religionsgeschichte eingeführt wurde, zwischen prophetischer und mystischer Religiosität². Diese Unterscheidung, welche wohl ganz frei ist von rationalistischem oder positivistischem Einschlag, geht darauf hinaus die Frömmigkeit, welche sich knüpft an das Erlebnis einer Person, sei es eines Propheten, eines Heilandes oder Gottes selbst in seiner Eigenschaft als Person, abzutrennen von der Religiosität, deren letzter Zweck Identifikation des Ichs und des Andern in einem unterschiedslosen All ist. Das ist ein fruchtbarer Gedanke,

¹ S. 51 ff.

² S. vom ersten *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, 2. Aufl. 1926; vom zweiten *Das Gebet*, 5. Aufl. 1923.

der sehr wesentlichen Unterschieden des Akzents wie der Lebenshaltung Rechnung trägt. Natürlich gibt es keinen « Mystiker », ebenso wenig wie einen « prophetisch Religiösen ». Im einen ist der andere immer schon mehr oder weniger latent gegenwärtig. Je mehr der aufgestellte Idealtyp vertieft wird, destomehr kommt von der andern Seite hinein, wie das in der letzten Auflage von *Heiler's* Buch auch schon der Fall ist. Wenn nun, wie man dies den genannten Forschern am allerwenigstens werfen kann, aus dem Gegensatz keine Theorie gemacht wird, entsteht der Forschung ein sehr wichtiges Mittel zum Verständnis der grossen religiösen Strömungen.

Ein drittes Beispiel. Es ist bekannt, wie *Hermann Usener*, nachdem er Jahre lang gemeint hatte, dass am Anfang der Entwicklung « grosse » Götter stünden, die dann späterhin sich in kleinere gespalten hätten, schliesslich zur Ueberzeugung gelangte, dass man sich den Sachverhalt genau umgekehrt zu denken hatte, und dass aus vielen Teilkräften, nach ihren Funktionen genannt (die sog. redenden Namen), sich die vielumfassenden Gestalten der Olympier gebildet. Schon die Art, in der der grosse und feinsinnige Forscher zu diesem Umschwung in seinem Denken kam, trägt durchaus den Charakter eines Erlebnisses, einer Intuition, fast einer Erleuchtung.¹ Die göttliche Kraft, so *Usener's* Theorie, habe sich anfänglich nur augenblicksweise hypostasiert, der Blitz von heute stamme von einem andern « Gotte », als der von gestern. Allmählich werden die Augenblicksgötter zusammengesehen in einer grösseren Gestalt, deren Wirkungskreis auf ein einzelnes Gebiet beschränkt ist, es entstehe der Blitzgott, allgemein ausgedrückt, der Sondergott. Dann werden schliesslich die vielen Funktionen zusammengelegt in die Hände eines Gottes, der sich, auf welchem Wege auch, das Glück der Popularität erobert. Der Blitz wird dann naturgemäss dem Himmelsgotte anvertraut, der, weil er ja vom Himmel aus alles sieht, auch die Verwaltung des Rechts bekommt. So geht es weiter, die alten Appellativa werden zu *Propria*, oder *Epitheta*, es werden die Gestalten der Zeus, Hera, Apollo usw. geboren.

Es bedarf keines Beweises, dass diese Theorie als solche

¹ A(brecht) D(ieterich), *Hermann Usener*, Arch. f. Religionsswiss. 8, 1905. H. Usener, *Götternamen*, 1896.

keinen Bestand hat. Augenblicksgötter gibt es nachgewiesenermassen nur sehr wenige, Sondergötter schon mehr, aber dennoch nicht überall und nicht in jeder Religion im gleichen Masse. Es geht also schwerlich an, die Augenblicksgötter als breite Unterschicht den Sondergöttern unterzuschieben, deren Phalanx dann wieder gekrönt würde von den wenigen Olympiern, möglichenfalls auch die letzteren noch wieder sich zusammenfassen zu lassen in einer einzigen weltbeherrschenden Gestalt. Hat Usener also Unrecht gehabt? Nein. Denn seine Theorie war in Wirklichkeit ein idealtypisches Erlebnis. Er hat sich in das Gotteserlebnis hineinversetzt, er hat in seinem Geiste « the making of a God » neu vorgenommen. Sein Erlebnis bedarf sicher der Korrektion. Aber es macht dennoch sehr viel verständlich. Der komplizierte Prozess des Werdens der Götter liegt in unwiederbringlicher Vergangenheit. Wir kommen nie wieder heran. Es gilt jetzt zu deuten. Die « Zeichen » können auch anders gedeutet werden, als Usener es vornahm. Manche werden sogar nicht verständlich, wenn sie nicht auf ganz andere Weise gedeutet werden. Das alles hindert nicht, dass Usener's Deutung, gerade weil sie auf Einföhlung beruht, unser Verständnis in höchstem Masse gefördert hat.

Die Verschiebungen. — Ich meine mit diesem Ausdruck das Verhältnis zweier Vorstellungen, Riten, Mythen oder, ganz allgemein, Gedankenkomplexe, welche unter sich so viele Ähnlichkeiten des Mechanismus aufweisen, dass man versucht sein könnte von Wesensgleichheit zu reden, wenn nicht mit der ähnlichen Gestalt jedesmal ein anderes Erlebnis verbunden wäre, wenn nicht die Bedeutung der scheinbar identischen Vorstellungen dennoch eine andere wäre. Wir sehen dieses Verhältnis sehr klar im Bedeutungswechsel der Symbole. Die sakramentelle Mahlzeit bei den Aïnu, in den Attismysterien, im ältesten Christentum und im protestantischen Kult gehören alle unter *eine* Ueberschrift in der Phänomenologie der Religion. Dennoch haben sie jede eine eigene, von den andern abweichende Bedeutung. Prometheus bedeutet Aischylos etwas anderes als Goethe. Das « Wort Gottes » ist etwas anderes dem primitiven Propheten, der es wirklich vernimmt, dem halbprimitiven Gläubigen, der es geschrieben als magisches Kraftmittel verwendet, dem orthodoxen Christ, dem

es, ebenfalls geschrieben, die höchste sittliche und religiöse Autorität darstellt, und dem philosophisch Orientierten, der den Logos als göttlichen Geist sich manifestieren sieht.

Es ist in den letzten Jahren öfters geredet worden von der grossen Aehnlichkeit zwischen den Riten, welche *van Gennep* zutreffend *Rites de passage* genannt hat, zumal den sog. Pubertätsriten und den Vorgängen bei der Bekehrung. Von äusserlichen Aehnlichkeiten abgesehen: in beiden Fällen wird ein ganz neuer Anfang erlebt, ein Uebergang zwischen zwei durch eine unüberbrückbare Kluft getrennte Lebenssphären, im eigentlichen Sinne ein Wunder. Für den Uebergang von der Jugend zum Mannesalter haben primitive Völker in seltener Uebereinstimmung nur *eine* adäquate Beschreibung gefunden — die eines Ueberganges vom Tode zum Leben, einer Neugeburt. « Eingeweihte » betragen sich als seien sie kleine Kinder, welche kaum zu reden vermögen, ihre Angehörigen nicht wiedererkennen, nur schwankenden Ganges sich bewegen können, usw. Die Absonderung der Einzuweihenden ist eine Art Tod, aus der ein neues Leben hervorgeht. Das sind allgemein bekannte Tatsachen aus der Ethnologie. Nun ist aber ebenfalls bekannt, wie die Bekehrung seit Paulus und Johannes (und auf heidnischem Gebiet: Apuleius) in fast gleichen Ausdrücken beschrieben wird: Wiedergeburt, alter und neuer Mensch, sterben und auferweckt werden, usw. Es wäre nun aber m. E. völlig verfehlt zwischen den Einweihungsriten und den Bekehrungsvorstellungen ein kausales Band knüpfen zu wollen, in der Absicht die einen aus den andern zu « erklären ». Kausale Beziehungen wird es freilich, durch die Vermittelung der orientalisches-griechischen Mysterien, welche ausgeprägten « Passage »-Charakter tragen, gegeben haben. Verständlich machen diese Beziehungen aber weder die Pubertätsriten noch die Bekehrungsvorstellungen. Der Inhalt des « gleichen » Erlebnisses ist jedesmal ein anderer. Wollte man z. B., wie das ja geschehen ist, die psychologischen Erscheinungen bei der Bekehrung aus der Pubertätskrise « erklären », weil die Bekehrung oft in den Jahren der physischen und psychischen Gärung stattfindet, — so würde man dabei zwei Dinge übersehen: erstens, dass zwar die religiöse Krise, welche zur Bekehrung führt, in den Jahren der Pubertät auf eine erhöhte Empfänglichkeit stösst, dass aber

die Bekehrung als solche nicht an ein bestimmtes Alter gebunden ist; zweitens, dass das Tod-Leben-Erlebnis und die Empfindung der unübersteiglichen Kluft zwischen altem und neuem Leben sich zwar sowohl in den Pubertätsriten wie in den Bekehrungserfahrungen finden, dass aber dieses Vorstellungsgefäß an sich bloss etwas über die Intensität des Erlebnisses vermuten lässt, nicht über die Qualität: um diese zu ermitteln muss man zuerst den jemaligen Inhalt des Gefäßes ergründen. Und da zeigt es sich, dass eine Verschiebung stattgefunden hat, und dass das scheinbar « gleiche » Erlebnis im einen Fall auf magisch-soziale, im andern auf religiös-sittliche Werte bezogen ist¹. Diese Verschiebung kann uns aber erst deutlich werden, wenn uns, nach vorgenommener phänomenologischer Säuberung der in Frage stehenden Vorstellungskomplexe (Kinderleben, Staat- bzw. Stammesleben, Gott, Christus, usw.), die Vorgänge bei der Bekehrung, bzw. Einweihung in verständlichen Zusammenhängen, nach-erlebbar, idealtypisch aufgegangen sind².

Ein letztes Beispiel der Verschiebung aus der griechischen Religionsgeschichte. Es ist eine bekannte Tatsache, dass nicht wenige der griechischen Götter Einwanderer gewesen sind, Eroberer auch. Sie haben, als sie an der Spitze ihrer Stämme ihren Einzug in Hellas hielten, wenn auch « nicht ohne Mühe und zahlreiche Kompromisse » die alten autochthonen Götter überwunden, wel-

¹ Man kann die Differenzierung natürlich noch weiter durchführen: eine rein religiöse Bekehrung unterscheiden von einer sittlichen, religiös-sittlichen oder religiös-intellektuellen. Intensität und psychischer Mechanismus können sich dabei völlig gleich sein, auch bei der « Bekehrung » von Glauben zu Unglauben, wie das James dargetan hat. Auch kann es natürlich verständliche Beziehungen zwischen den genannten Erlebnissen geben.

² Auch die voreiligen Gleichsetzungen bei Vergleichung von Vorstellungen aus verschiedenen Kulturkreisen kann nur vermieden werden bei sorgfältiger idealtypischer Einstellung. Die Aufstellung bloss formaler Uebereinstimmungen genügt nicht, man übersieht die Hauptsache, den Erlebnischarakter der betreffenden Vorstellung; warten bis alles « stimmt », geht auch nicht, man käme überhaupt nicht zur Vergleichung; wie es denn manchen « vorsichtigen » Forschern zu gehen pflegt. Wenn wir aber, in idealtypischem Sinne, eine Vorstellung erst mal « kennen », wie wir einen Menschen kennen, werden wir uns auch am besten vor Verwechslung zu hüten wissen.

che höchstens als Sohn des neuen Gottes, als Stifter seines Kultes, sein *Synnaos* oder *Symbomos*, oder gar sein Epitheton weiter bestehen konnten¹. Wohl die interessanteste Figur unter diesen Einwanderern ist Apollo. Nun gibt es aber zwei Gedankenreihen in Bezug auf Apollo's Verhältnis den alten Göttern gegenüber, einerseits ist er ganz offenkundig der Eindringling. So wird er am schönsten geschildert in *Aischylos'* Eumeniden: die leidenschaftlichen Klagen der der alten Götterschicht angehörigen Erdgöttinnen tragen uns die Kunde zu von einem gewaltigen Kampf zwischen dem jungen, strahlenden, etwas frechen Gotte und der alten, ehrwürdigen, düsteren Erdmutter. Apollo, der « Zuggott » (*Agäieus*) der siegreichen einwandernden Stämme², hat sich in Delphi das Heiligtum der Erdmutter erobert, ihre Schlange, den « alten Drachen » Python, überwunden und sich in die Rolle des Orakelgebers hineingefunden. Der grosse Kampf, am Stepterionfest periodisch wiederholt, der Siegesang, der Paian, zur Niederwerfung des Python angestimmt, der Knabe, der, den Lorbeer in der Hand, im Frühling jeden neunten Jahres auf dem « heiligen Wege », dem Wege von Norden her, dem Weg der Einwanderung, nach Delphi kommt, — das alles ist Erinnerung an die geschichtliche Ankunft des Gottes in uralter Zeit. Wir haben hier geschichtliche Erinnerungen. Euhemeros behält, wie öfters, bis zu einem gewissen Grade recht. Diese geschichtliche Linie wird von einer zweiten, nicht-geschichtlichen gekreuzt. Das « Land », aus welchem der Gott kommt, das Land der Hyperboräer, ist zu gleicher Zeit ein mythisches Land: die Toten wohnen dort, du « spürst weder auf Schiffen noch zu Fuss den Weg um die Feste der Hyperboräer zu bestaunen » (Pindaros); die einmalige Ankunft des Gottes ist zugleich eine periodische, er hat seine « *apodemiai* » und « *epidemiai* » als richtiger

¹ Aus der sehr ausgedehnten Literatur verweise ich z. B. auf Sam Wide, *Chthonische und himmlische Götter*, Arch. f. Rel. Wiss. 10, 1907.

² Ob er aus Kleinasien stammt, wie Nilsson jetzt für gesichert hält, oder mit den « Hellenen » von Norden kommt, ist in unserem Zusammenhang gleichgültig, zumal da ja doch sehr wahrscheinlich « Apollo » eine Zusammenlegung verschiedener Götter darstellt, somit der « Lykier » und der « Hyperboräer », wie der « Agäieus » und der « Daphneptorös » ganz gut ursprünglich verschiedene Gottheiten gewesen sein können.

Vegetationsgott, der im Winter im Tode haust. Der Kampf mit dem Drachen ist einer der zahllosen Fälle in denen ein Jahresgott den Vorgänger niederwirft, der neue Gott den alten. « Alt » und « neu » haben hier also eine doppelte Bedeutung: einmal müssen aber auch mythisch, bzw. rituell aufgefasst werden: bodenständige, in Delphi von alters her verehrte Schlangengott (bzw. die Erdgöttin), der neue der eingewanderte Gott. Sie müssen aber auch mythisch, bzw. rituell aufgefasst werden: « alt » ist dann der Gott, der *kouros* des vergangenen Jahres, der Wintergott, der dem « neuen » Gotte, dem jungen *kouros* weichen muss. Der Knabe mit dem Lorbeer ist nämlich auch der Gott selbst, wie er das Symbol des neuauflühenden Lebens (analog der *Eiresione*, usw.) in der Hand tragend seinen Einzug hält. Die Ankunft aus der Fremde wird periodische Epiphanie, das Stammland Jenseits, Toten- und Götterland, umgekehrt der Frühlingsritus die Kultlegende Delphi's. Dieser Fall steht in der Religionsgeschichte nicht einsam da. Die Reisen und Siege mancher Heilandsgötter sind zugleich mythische Grössen, dasselbe was wir für Apollo ausführten, gilt mut. mut. für Dionysos. Man hat sogar versucht aus diesen und ähnlichen Verhältnissen eine Theorie zu machen, welche der Mythologie eine feste Stütze bieten sollte. Der Krieg zwischen den Göttern wäre ein Krieg zwischen verschiedenen Rassen, deren eine, das nördliche, himmlische Mächte verehrte, deren andere, das südliche, chthonischen Göttern anhing. Ueberall wo der himmlische Gott triumphiert, wird die Schlange, die chthonische Bestie, zum hassenswerten Unge-
tüm. Man kann den Parallelismus nach Belieben ausbreiten: den nördlichen Völkern die Verbrennung der Toten zuteilen, den südlichen die Beerdigung; den nördlichen das Patriarchat, den südlichen das Matriarchat (Vatergötter den Erdmüttern gegenüber). Es kann in alledem ja auch viel Wahrheit liegen, wir wollen hier keine Theorien bestreiten. Worauf es uns aber ankommt, ist dieses: — es wäre n. E. völlig verfehlt die eine mythische Gedankenlinie aus der andern geschichtlichen herzuleiten, oder umgekehrt, und zu meinen durch die Aufstellung solcher überdies oft fraglicher kausalen Beziehungen etwas zur Erklärung dieses ganzen Vorstellungskomplexes beigetragen zu haben. Was zu tun ist, ist zunächst, einmal ganz klar, an der Hand der griechischen Schrift-

steller, besonders Aischylos', die Gedanken und Gefühle sich zu vergegenwärtigen, welche von der siegreichen Ankunft eines neuen Gottes ausgelöst werden. In den Eumeniden trifft noch ein Nachklang der echten Entrüstung der alten Welt den Neuerern gegenüber, unser Ohr. Dasselbe gilt von den mancherlei Erzählungen in denen uns die Ankunft des Dionysos und der Widerstand, den er fand, geschildert werden. Dabei kann auch die Art der Neuerungen (himmlischer Kult, evtl. Vaterrecht, Rauschkult, usw.) festgestellt werden. Dann ist, völlig getrennt vom ersten Verfahren, zu untersuchen, was der « neue » Gott im rituellmythischen Sinne bedeutet. Die Freude des Bauern über den abziehenden Winter, über das neu-erwachende Leben, der Tau auf den Feldern und auf den Herzen sind nachzuerleben; dabei können uns die mancherlei Volksbräuche, wie sie von *Mannhardt* zuerst und seitdem noch oft dargestellt sind, in erheblichem Masse fördern, aber auch rein-griechisches Material, wie das uralte Ruffied der elischen Frauen an Dionysos. Dann, nachdem wir in dieser Weise beide Vorstellungsreihen gesäubert und uns in sie hineinversetzt haben, können wir es wagen zu versuchen verständliche Zusammenhänge zwischen beiden aufzuspüren¹.

Es lässt sich verstehen, dass das uralte Schema des Kampfes zwischen altem und neuem Gott neuen Inhalt bekommt unter dem mächtigen Eindruck der Ankunft eines Fremdlings; ebenso können wir uns deutlich machen, wie diese Ankunft, als sie schon der Vergangenheit angehörte, als typischer Fall einer « Ankunft » im mythischen Sinne gedeutet wurde. Theoretisch ist damit nichts gesagt; über Priorität z. B. wird nichts entschieden: beide Vorstellungskomplexe finden sich unter dem Eindruck des Sieges im gemeinschaftlichen Gedanken der Ankunft. Das Geschichtliche wird periodisch gedeutet im Ritus des Stepterionfestes, das Periodische geschichtlich in der Erzählung von dem Siege Apollo's. Wir können das verstehen, wenn wir uns unsere eigenen Gefühle vergegenwärtigen bei einer Gedächtnisfeier einer Sache oder eines Menschen, die unsere lebhafteste Anteilnahme besessen haben. Wir leben dann die betreffende Vorfälle oder Verhältnisse neu

¹ S. u. A. Jane E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, 2. Aufl. 1908. A. Piganiol, *Essai sur les Origines de Rome*, 1917, S. 93 ff.

durch, wir sprechen wieder mit dem längst Dahingeschiedenen, sehen sein Aeusseres vor uns, usw. So bekommt das Geschichtliche einen Anflug von periodischem Wesen, es scheint fast als ob es sich wiederholen lässt. Und umgekehrt: denken wir uns wie der Dichter, auch der Dichter in uns, den Frühling begrüsst. Für ihn ist die Epiphanie des Lenzes kein Spezialfall eines sich immer wiederholenden Prozesses, in nichts sich unterscheidend weder vom vorhergegangenen noch vom kommenden Frühling: der Dichter begrüsst den Frühling, als käme er jetzt und nie wieder, als sei seine schöne Gestalt etwas völlig neues, als sei seine einmalige Erscheinung auf dieser Welt eine unverdiente und nie wiederkehrende Gnadengabe. Die Freude, der Affekt machen aus dem Periodischen etwas fast Geschichtliches. So können wir verstehen — nicht kausal rekonstruieren — wie ein ähnlicher Affekt den Griechen brachte zur Vermischung zweier Vorstellungskomplexe.

Die Religiösen Persönlichkeiten. — Dass religiöse Persönlichkeiten nicht beschrieben werden können ohne idealtypisches Nacherleben, mag nach dem schon Gesagten ohne Beweis hingehen. Es bleibt übrig zu zeigen, wie die Vernachlässigung des idealtypischen Verfahrens, bzw. seine unbewusste Betreibung zu manchen Irrtümern führen kann. Nehmen wir z. B. die Persönlichkeit des ägyptischen Ketzerkönigs, des Achnaton (Amenophis IV). Ueber die Art der Reformation, als deren geistiger Urheber er jetzt wohl unbestritten gilt, herrscht noch immer Verschiedenheit der Ansichten. *Lange*, wohl der letzte, der über dies Thema sich geäussert, verfiht die Anschauung, dass « sowohl politische als religiöse Erwägungen bei dem Könige den Umschwung hervorgerufen haben können »¹. Das ist gewiss nicht die extremste Fassung der Ansicht, dass bei der Reformation politische Motive mitgespielt haben. Sie ist freilich ihrer Form wegen charakteristisch: « sowohl politische als religiöse Erwägungen » sollen den König bestimmt haben. Niemand, der etwas von der Sache weiss, wird leugnen, dass das Mitwirken politischer

¹ *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begr. v. Chantepie de la Saussaye, 5. Aufl. 1925, I, S. 493.

Motive möglich, ja wahrscheinlich heissen muss. Das können wir ruhig zugeben. Wenn aber das «sowohl als auch» etwas mehr bedeuten soll, nämlich, dass die beiden Motivenreihen, religiös und politisch, bei der Wertung der Reformation als gleichwertig betrachtet werden müssen, so scheint uns diese Ansicht ein Beispiel des völligen Fehlens, bzw. Versagens der Einfühlung. Es ist ja klar, dass wenn weniger vorsichtige Forscher als es *Lange* ist, das Bestreben Achnatons erklären lediglich aus religiösen oder politischen Motiven, dies einzig eine Folge ist der Weise, in der sie den König *verstehen*, Ein sachlich schlichtbarer oder auch nur erörterbarer Streit liegt nicht vor, da von vornherein das Mitspielen beider Motivenreihen wahrscheinlich ist und niemand auf Grund des wenigen Materials entscheiden kann was quellenmässig den Vorrang haben soll. Dass aber der «Umschwung» beim König, wie er sich vielleicht auch unter Mitwirkung politischer Nebenmotive und unter Herbeiführung politischer Nebenerfolge, durchgesetzt hat, selbst nicht politisch, sondern nur religiös bestimmt sein kann, das kann nur verkennen, wer unbewusst, auf Grund des eigenen mangelnden religiösen Verständnisses, naiv idealtypisch verfährt, m.a.W. wer alles an seinem eigenen nicht genügend durchsuchten und keineswegs phänomenologisch gesäuberten d. h. unverständenen Erlebnis misst. *Lange* macht sich die Sache leicht, indem er einfach alles nebeneinander stellt: rein chaotisch. Unser Material ist dürftig, sagt er, wie zu seiner Entschuldigung; das ist in sofern unrichtig, als wir von Achnaton mehr wissen als von dem geistigen Leben der meisten grossen religiösen Figuren des Altertums, sicher aber mehr als von dem geistigen Leben unseres nächsten Nachbarn, den wir dennoch leicht zu verstehen meinen. Achnaton war eben Künstler, Wort- wie Lebenskünstler, und er redet noch heute verständlicher als die meisten Zeitgenossen. Wenn wir nur nicht draussen bleiben, sondern in sein religiöses Erlebnis hineingehen. Wie das zu machen ist, hat *Heinrich Schäfer* gezeigt in seiner wundervollen Studie über den König¹. Ich greife nur ein Paar verständliche Zusammenhänge heraus. Das Eigene des religiösen Erlebnisses Achnatons wird verstanden im Zusammenhang mit seiner Kunst,

¹ *Die Religion und Kunst von El Amarna.*

der Kunst, welche unter seiner persönlichen Leitung und wohl auch Inspiration eine eben so gründliche Reform erfuhr wie die Religion. Wenn wir den leidenschaftlichen Realismus, der aus dieser Kunst spricht, die schonungslose Art, in der der König den überkommenen göttlich erhabenen Königtypus der weder die eigene Hässlichkeit noch die von Schmerzen getrübe, unendlich rührende Schönheitserinnerung seiner Gattin verschönernden Wahrheits-treue weichen macht, auf uns wirken lassen, so verstehen wir auch warum der König sich selbst wie seinen Gott immer wieder bezeichnet als «denjenigen der von der Wahrheit lebt». Sehen wir dann auf die Gestalt seine Gottes, und finden, dass hier von einer «Gestalt» keine Rede ist, sondern dass das Gestirn der Sonne im eigentlichsten Sinn zum Gotte erhoben wird, so denken wir an die Naturfreude des grossen Sonnenhymnus, an die Schilderungen des Lebens der Tiere im Fluss, am Himmel und auf dem Lande, auch an die lebenswahren Genrebilder aus den Werkstätten der königlichen Bildhauer, und wir verstehen, wie in diesem Gemüte das Göttliche, das Natürliche und das Wahre in eins zusammenfliessen. Sehen wir dann aber, wie der rücksichtslose Neuerer gewisse Symbole der alten Religion als künstlerische Motive beibehält, aber menschlich umdeutet, wie er z.B. die vier Göttinnengestalten an den vier Ecken des Sarkophages seiner Tochter, wie das üblich war, anbringen lässt, die Züge der Göttinnen aber ersetzt durch die Züge der Mutter des Kindes, — so geht uns etwas auf von der ganz eigentümlichen Art dieser Religion, der das Menschliche und das Göttliche sich nicht feindlich gegenüber stehen, der sich alles Menschliche vergöttlicht und alles Göttliche nur als menschlich verstanden wird. Und dann wird es uns auch klar, warum neben der Wahrheit die Liebe die Haupttugend dieser Religion ist, und wie der König im schönsten seiner Aussprüche zu seinem Gotte sagen konnte: «Du bist fern und doch sind deine Strahlen auf der Erde; du bist im Angesicht der Menschen, und doch kann man deinen Weg nicht sehen».

Alles dies sollte, um völlig verständlich zu werden, natürlich ausführlicher unter Heranziehung der Texte und Monumente beschrieben werden, wie denn *Schäfer* dazu einen ersten, aber grundlegenden Ansatz gemacht hat. Das oben Gesagte wird aber

genügen um zu zeigen, wie nur das liebevolle Eindringen, das hingebende sich Hineinversetzen, das von-neuem-Erleben zum wirklichen Verständnis verhelfen können. Natürlich können die verständlichen Zusammenhänge niemandem « erwiesen » werden. Man kann die Texte, auf Grund derer man zum Verständnis gelangt ist, hinzufügen: wem aber der Zusammenhang entgeht, dem ist er nicht anzudemonstrieren, der bleibe beim Chaos stehen. Das ist übrigens immer noch besser, als naiv-willkürliche Idealtypik.

Ich habe im Vorhergehenden versucht die Arbeitsmethoden der neueren Psychologie für die Religionsgeschichte zu verwerten. Ich übersehe keineswegs, dass die grossen Historiker der Religion, wie übrigens die grossen Historiker überhaupt, das hier befürwortete Verfahren schon längst in der Praxis befolgt haben. Ein Söderblom, ein Rohde, ein Wilamowitz haben hier wenig zu lernen. Es gibt aber auch Historiker geringerer Dimension, deren oft sehr nützliche Arbeit manchmal durch ihre naiv-erfassenden methodologischen Voraussetzungen geschädigt wird, während ein bewusster Versuch zu verstehen, ihre Ausführungen erst recht fruchtbar machen könnte. Es gibt noch zu viel Geschichte, welche, unter dem Banne irgend einer Theorie oder unter der lähmenden Last des Noch-Chaotischen, selbst zerdrückt, tötet; sie soll aber lebendig machen. Ein bewusster Ausbau der verstehenden Methode könnte dazu beitragen, das Geschichtliche, auch das religionsgeschichtliche Bild viel lebendiger zu gestalten, als bis jetzt; bis in die geringsten Details Seele und Leben hineinzutragen.

Chesterton sagt vom Studium primitiver Völker: « The secret of why some savage tribe worships monkeys or the moon is not to be found even by travelling among those savages and taking down their answers in a note-book, although the cleverest man may pursue this course. The answer to the riddle is in England; it is in London; nay, it is in our own heart ». (*Heretics*). — Der primitive Mensch steht uns nicht sehr viel ferner als unser Nachbar: beider Erleben, beider religiöses Erleben können wir nur nacherlebend, neu-erlebend deuten.

LA CONFESSIONE DEI PECCATI PRESSO POPOLAZIONI PRIMITIVE DELL'AFRICA E DELL'AMERICA

I. AFRICA

1. Ewe

Presso gli Ewe (Negri del Togo meridionale, Costa di Guinea)¹, quando una donna non ha figli, il marito ricorre al sacerdote — o fattucchiere che dir si voglia —, il quale agisce come intermediario presso uno dei tanti *trowo*: esseri invisibili che hanno una parte importantissima nella vita religiosa degli Ewe, come quelli cui è attribuita la capacità di produrre disgrazie, malattie, perturbazioni, e — rispettivamente — guarigioni ed eventi felici.

Nella prima visita che il marito fa, in compagnia della moglie, al fattucchiere, questi alla fine, accomiatandolo, gli ordina che quando sarà a casa, interroghi la donna chiedendole se essa abbia avuto di nascosto qualche relazione illecita. Se così è, e la donna non vuol dirlo, essa morrà nel corso delle cerimonie successive. Se annuisce, il marito l'accompagna di nuovo dal fattucchiere, al quale allora essa *confessa le sue colpe segrete*; se tace qualche cosa, morrà. Dopo la confessione il fattucchiere versa dell'acqua in una specie di catino, dove si trovano certi semi che conferiscono all'acqua una particolare virtù; indi fa ingiocchiare la donna e l'asperge con quell'acqua: poi si allontana, e allora la donna si lava con la stessa acqua: da quel momento essa è sacra al *tro*. Durante la gravidanza dovrà ripetere le abluzioni

¹ J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo* (« Quellen der Religionsgeschichte »). Göttingen, 1911, 58 sg., 88 sg.

e portare al fattucchiere due volte la settimana della farina destinata al *tro*. Nato il bambino, viene consacrato anch'esso al *tro*.

Una specie di confessione è praticata presso gli Ewe anche in certi casi di malattia. Se uno che ha rubato qualche cosa si protesta tuttavia innocente invocando a testimonio il *tro* e chiamandolo per nome, non passerà molto tempo che cadrà ammalato e andrà a rischio di morire. Per ciò ai primi sintomi di malore il ladro si affretta a dichiarare la sua colpa, scusandosi di aver invocato il *tro* per sottrarsi alla vergogna. Allora i suoi parenti mandano a chiamare il fattucchiere perchè allontani dall'infermo il *tro*. In presenza loro il fattucchiere procede alla confessione dell'infermo. *Sette volte questi confessa la sua cattiva azione*, perchè sette volte il fattucchiere dice di non aver ben capito. Finalmente il fattucchiere gli impone un'ammenda e gli somministra una medicina consacrata con cui il paziente deve lavarsi la faccia. Così la colpa è espiata.

Come si vede, in ambedue questi casi la confessione è associata ad una abluzione.

2. *Bashilange*.

Nel Congo presso i Bashilange (Bantu occidentali)¹, quando un capo-tribù andava per la prima volta, oppure tornava — p. es. dopo una ribellione —, a fare omaggio al capo più potente Kalamba, non era ammesso alla sua presenza se prima egli e le persone del suo seguito non avevano sostato per due giorni fuori del villaggio, prendendo successivamente un bagno in due diversi corsi d'acqua. Dopo di ciò i visitatori erano introdotti, completamente nudi, nella residenza di Kalamba. Indi erano ricondotti fuori e sottoposti all'ordalia del pepe, durante la quale (cioè mentre si gettava loro del pepe negli occhi) essi dovevano *confessare tutti i loro peccati*, rispondendo a tutte le domande che erano loro rivolte. Soltanto allora essi erano autorizzati a prender alloggio sul posto ed erano liberi di restarvi fin che a loro piacesse.

¹ Pogge, *Bericht über die Station Mukenge*, Mittheilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland 4, 1883-85, 182 sg., citato da J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 3, p. 198.

Anche qui la confessione è associata ad un bagno-lavacro (nonchè, a quanto pare, ad un denudamento).

3. *Bechuana*.

Presso i Bechuana (Bantu dell'Africa meridionale) ¹ si celebra una festa « dell'anno nuovo », senza di che non si può procedere alla degustazione e consumazione del nuovo raccolto. Essa implica una purificazione generale di tutti i membri della tribù. La purificazione si fa col succo che si sprema — stringendole nella mano — dalle foglie della pianta *lerotse*. Con questo succo prima si spalmano in varie parti del corpo (specialmente sull'ombelico e sul dito grosso del piede) i maschi adulti riuniti nel grande *kraal* comune. Poi ciascuno di essi ne spalmerà i membri della sua famiglia riuniti nel suo *kraal* domestico. Ma intanto, nella notte successiva alla purificazione dei capi-famiglia, nella quale ciascuno di essi dovrebbe giacere con la propria moglie, se la moglie di uno di loro ha avuto durante l'anno qualche relazione illegittima, *deve confessarla al marito*, avvertendolo di non accostarsi a lei fino a che essa non si sia purgata delle colpe commesse. La mattina seguente il padre del marito fa venire un fattucchiere. Questi si procura una pianta di fava fornita di radici e germogli, la mescola con qualche « medicina » di cui egli solo conosce la composizione, pone il tutto entro un vaso e vi getta dentro alcune bragie. Indi fa sedere per terra la donna con le ginocchia rattratte sotto il mento, ponendole sotto le gambe il vaso fumigante. Il marito, che deve avere preventivamente dichiarato anch'egli alla moglie le sue eventuali infedeltà coniugali (sebbene a queste non si annetta — a quanto pare — grande importanza), si siede nello stesso modo di fronte alla donna con le gambe più divaricate. Al suffumigio segue un'altra operazione: marito e moglie si praticano ciascuno due piccoli tagli sotto l'ombelico e si strofinano reciprocamente col sangue che ne esce. Soltanto allora la donna è ammessa a partecipare all'atto finale della festa di purificazione.

¹ Rev. W. C. Willoughby, *Notes on the Totemism of the Bechuana*. Journal of the R. Anthropological Institute, 35, 1905 (295 sgg.), 311-313.

Anche qui la confessione è associata ad un trattamento od operazione esterna (fumigazione, estrazione di sangue, cui segue lo strofinamento col succo del *lerotse*), che nella sua azione purificatrice corrisponde al bagno-abluzione con cui vedemmo associata la confessione presso gli Ewe e presso i Bashilange.

Altre volte si ha, come pratica concomitante della confessione, un trattamento interno, consistente nella somministrazione di un emetico ¹: p. es. presso i

4. K i k u y u .

Nella lingua dei Kikuyu (Africa orientale) ² « peccato » si dice *noki*. Il *noki* trae con sè delle conseguenze gravi (*sahu*) — come decessi, malattie ed altre calamità —, che sono trasmissibili, specialmente di padre (o di madre) in figlio ³. Per evitarle bisogna rimuovere la causa, e ciò si fa ordinariamente *confessando i propri peccati ad un fattucchiere*. Questi dal canto suo eseguisce una cerimonia atta ad espellere il peccato: il rito principale di essa consiste in un vomito simulato da parte del penitente. Per ciò da *tahika* che vuol dir « vomitare » è venuto il termine che nella lingua dei Kikuyu significa « confessare », *kotahikio* (proprium. « sbarazzarsi » dal peccato). È notevole che questa specie di confessione si pratica per peccati di carattere propriamente re-

¹ Presso i Cafri (Africa meridionale), i quali sono particolarmente sensibili alla sacralità del sangue umano, quando i guerrieri tornano da una battaglia — dove, o che abbiano versato il sangue altrui o che siano stati feriti essi stessi, si sono trovati particolarmente esposti agli effetti di tale sacralità —, essi sono sottoposti all'azione di un emetico (A. Kropf, *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1888, [46]). — Presso i Nandi (Africa Orientale), quando un uomo di una tribù ha ucciso un membro di altra tribù, è impuro per quattro giorni, durante i quali egli deve osservare certi divieti, e alla fine del quarto giorno deve prendere una purga (A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford, 1909, 74).

² P. Cayzac, *La religion des Kikuyu*, Anthropos, 5, 1910, 309 sgg.

³ Secondo il Cayzac le calamità sarebbero mandate — a quanto credono i Kikuyu — dagli spiriti dei morti, non dall'essere celeste *Ngai* (o *Molungu*), il quale « non punisce nè premia ». Ciò è in contraddizione con quanto asserisce H. R. Tate, *Further Notes on the Kikuyu Tribes of British East Africa*, Journal of the R. Anthropological Institute, 34, 1904, 263. Cfr. R. Pettazoni, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, Roma, 1922, 225.

ligioso, come violazioni di *tabu*, inosservanze di precetti rituali, e simili. Invece ai « peccati » di carattere morale e sociale (omicidio, furto, ecc.) non si applica generalmente la confessione. *Una forma speciale di confessione è prescritta per l'adulterio*: il suo carattere particolare consiste in questo, che essa è piuttosto una specie di confessione privata fatta dall'adultero ad un suo conoscente od amico, — ciò che basta, ad ogni modo, per stornare le conseguenze del *noki*.

5. *B a g a n d a .*

I Baganda (Bantu dell'Uganda, Africa orientale) ¹ usano fare offerte di pesci alla barca (allo spirito della barca) su cui vanno alla pesca: se tralasciano tali offerte, la pesca non sarà buona. Il pesce è ucciso ed offerto entro la barca stessa, ed è poi mangiato dai pescatori. Ma dal mangiarne è escluso chiunque di loro abbia commesso qualcuna delle seguenti azioni proibite: abbia commesso adulterio, si sia cibato di carni di animali, abbia mangiato del sale, si sia spalmato con del burro o del grasso. Si tratta manifestamente di altrettanti *tabu*: la violazione di questi *tabu* è invisa al nume *Mukasa*: il violatore deve fare ammenda. Ed ecco in che consiste l'ammenda: il colpevole deve andare al santuario di *Mukasa*, *confessare le sue colpe al sacerdote*, ed eseguire ciò ch'egli gli ordina di fare per purgarsi. Se si tratta di adulterio, il fattucchiere, ricevuta la confessione dell'adultero, riferisce la cosa al marito della complice, al quale l'adultero deve offrire una festa, e il marito deve accettarla rinunciando a punire gli adulteri: così il peccato è espriato, e la pesca sarà buona.

6. *M k u l w e .*

Presso gli indigeni di *Mkulwe* (Africa Orientale) ² si pratica una specie di confessione collettiva, fatta da tutti i membri della stessa famiglia o parentado a cominciare dal capo (se anche il capo ha qualche cosa da confessare). Da un mucchio appositamente

¹ Rev. J. Roscoe, *Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda*. Journal of the R. Anthropological Institute, 32, 1902, 55 sgg.

² P. Alois Hamberger, *Religiöse Ueberlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkulwe*. Anthropos, 4, 1909, 309 sgg.

preparato il capo-famiglia prende una certa quantità di schegge di legno e di paglia sminuzzata, e la pone sopra un ventilabro. Poi dice: Perdonami, o benigno *Nguluwi*¹: io non ho altri peccati ». Segue l'enumerazione dei singoli peccati (senza specificare nomi e circostanze):

« io sono andato con una donna (s'intende: « ho commesso adulterio »);

« io ho ammaliato qualcuno;

« io ho procurato un aborto;

(questi sono i peccati gravissimi; seguono i peccati gravi:)

« io son venuto meno ad un voto;

« io non ho preso parte al sacrificio (prescritto);

« io ho battuto mio padre e mia madre;

« io ho trascurato la parola del vecchio (cioè « di mio padre »);

« io sono venuto alle mani con mio fratello;

« io ho calunniato;

« io ho desiderato andare con chi era mio prossimo parente (peccato d'incesto);

« io ho rubato...»

« Io non ho altri peccati. Io sono povero: che il benigno *Nguluwi* mi protegga. Tutti i peccati se ne sono andati col vento ».

A questo punto il capo-tribù getta in aria il contenuto del ventilabro verso ponente, dicendo: « Come il sole scompare in occidente senza tornare, così anche i miei peccati se ne sono andati... senza tornare ».

Indi l'uno dopo l'altro si confessano tutti i presenti. La confessione dev'essere sincera (non fatta « con doppio cuore »): dev'essere, altresì, completa. Essa si pratica specialmente quando qualche membro della famiglia cade ammalato gravemente (p. es. di vaiolo, nel qual caso si invoca, oltre *Nguluwi*, anche il demone del vaiolo, *Mwawa*).

Se la mattina dopo il malato non è migliorato, si va a consultare il fattucchiere (*singanga*), il quale procede allora ad una cerimonia per sapere dagli spiriti chi dei partecipanti alla confes-

¹ *Nguluwi* è l'essere supremo, invocato come *mama* « madre », nel senso di « materno, benigno ».

sione abbia taciuto qualche suo peccato: avuta l'indicazione, l'individuo così designato deve ripetere la confessione aggiungendo qualche nuovo peccato a quelli dell'elenco. Se il malato non migliora ancora, è segno che la malattia non è conseguenza di qualche peccato: essa sarà, invece, dovuta a qualche spirito mal disposto. Si procede quindi ad una nuova consultazione per sapere quale è questo spirito.

La confessione è praticata, sempre collettivamente, anche in altre circostanze critiche, p. es. quando una donna si trova in grande travaglio per le doglie del parto, o quando una conitiva deve attraversare un corso d'acqua in un punto pericoloso.

C'è anche qualche caso di confessione individuale; p. es. da parte di un capo-famiglia che stia per intraprendere un viaggio.

In generale la confessione è praticata — con grande serietà — dagli adulti, mentre non si confessano i giovani non coniugati.

Quando uno ha commesso qualche peccato troppo grosso ed ha ritegno a confessarlo, può prendere un gambo d'erba e andare a deporlo nella barca: con ciò egli assolve all'obbligo, che ha, di confessare di aver commesso una colpa, pur evitando di dire quale essa sia. Si noti che anche nella recitazione dei peccati da parte del capo-famiglia si enuncia il peccato senza riferire le circostanze in cui è stato commesso.

7. Indigeni del Madagascar

La confessione delle partorienti si pratica anche presso una popolazione del Madagascar, gli Antambahoaka. Quando una donna ha le doglie e si fa venire il fattucchiere, questi finisce, di solito, per dichiarare che la paziente non potrà sgravarsi se prima non abbia confessato qualche colpa segreta ch'essa deve aver commesso (p. es. una relazione incestuosa con un fratello).

Sempre nel Madagascar i balenieri, prima di mettersi in mare, dovevano osservare il digiuno, l'astinenza dai liquori e la castità per un periodo di otto giorni; inoltre, usavano *confessarsi fra loro i falli più segreti*; e se si trovava che qualcuno avesse commesso alcun che di straordinariamente grave, quegli era esclu-

so dalla spedizione. È evidente l'analogia di questo costume con quello dei Baganda (v. sopra a p. 48)¹.

Nel Madagascar si ha notizia anche di un altro costume che indirettamente interessa il nostro argomento. Quando uno sente il bisogno di liberarsi da guai e malanni che l'affliggono, ricorre a persona competente (fattucchieri, indovini e simili), e ne ha l'indicazione di un *fáditra*²: su questo *fáditra*, che può essere, p. es., un pizzico di cenere, una moneta, un frutto, od altro, si enunciano tutti i mali — reali o possibili — del paziente; indi si procede alla eliminazione del *fáditra*: se è cenere è soffiata via, se è una moneta è gettata in un'acqua profonda, se è un frutto è fatto a pezzi: la distruzione o eliminazione del *fáditra* implica la distruzione od allontanamento dei malanni. *Fáditra* può esser anche un animale: in tal caso un uomo se lo mette in ispalla e lo porta lontano, imprecaando su di esso ogni sorta di guai (J. Sibree, *Madagascar and its people* [1870], 391). In quest'ultima forma, specialmente, il trattamento del *fáditra* richiama la « confessione » dei « peccati » sopra il *capro espiatorio* presso gli Israeliti (*Levit.*, 16). — Anche presso i Cafri in caso di malattia grave, riusciti vani altri rimedi, si conduce una capra al giaciglio del sofferente e su di essa si « confessano » i peccati del *kraal*, dopo di che la capra è cacciata in territorio disabitato, ritenendosi che essa porterà via con sé la malattia (Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 9, p. 31).

Costumi analoghi s'incontrano anche fuori dell'Africa. A Tahiti, alla morte di una persona d'importanza, quando il cadavere era stato posto su la bara, il sacerdote faceva scavar a' piedi di essa una buca nel terreno: indi pronunciava una preghiera (rivolta al nume che si supponeva avesse causato il decesso) affinché tutti i peccati del morto, e specialmente quello che aveva provocato l'ira del nume, restassero lì e non si attaccassero ai superstiti; indi nella buca si piantava un palo (quasi rappresentazione simbolica del defunto) e vi si gettava dentro della terra fin che fosse colmata (W. Ellis, *Polynesian Researches*, I. London, 1829, p. 529).

Nell'India meridionale presso i Badaga, che abitano nella regione dei monti Nilghiri, quando si celebra un funerale, si suole far girare un bufalo tre volte intorno al cadavere, passando la mano del defunto sopra le corna dell'animale (Edg. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, I. Madras, 1909, 110 sgg.; *Ethnographic Notes in Southern India*, Madras, 1906, 189 sgg.); indi uno degli anziani, postosi vicino al cadavere dalla parte della testa, recita un lungo elenco di peccati, quasi un compendio (*pars pro toto*) di tutti quelli (in cifra convenzionale 1300³) che un Badaga

¹ Le fonti si trovano citate in Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 3 (Part II), 216 e 191.

² Cfr. *fády*, che corrisponde all'incirca all'idea di *tabu*. Cfr. A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, VII). Paris, 1904, 12 sgg.

³ Questa cifra è formulata nel testo dell'elenco stesso dei peccati quale è riferito dal Jagor, *Verhandlungen der Berliner Gesellsch. für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1876, (190) sg. (v. oltre), e confermata dal Gover, *ap. Thurston, Tribes and Castes* I, c. — Nel testo riferito dal Thurston, *l. c.*, la cifra è di 300 (v. oltre).

può commettere. Talvolta (p. es. nel funerale descrittoci dal Gover, *ap. Thurston, Castes and Tribes*, I. c.) l'anziano recitava tenendo la mano sopra il bufalo (« a calf »), che sarà stato un gesto inteso a trasferire sul bufalo i peccati del morto. Nel funerale che ci è descritto dal Rev. Clayton (*ap. Thurston, Tribes and Castes*, I. c.), il bufalo fu condotto tre volte intorno alla bara, indi la mano del morto fu posta sulla sua testa, dopo di che il bufalo fu allontanato e cacciato lontano, non essendo più consentito ad alcuno di adoperarlo in lavori agricoli, ecc. Il Thurston, I. c., non vide che il bufalo stesse vicino al cadavere mentre si recitava l'elenco dei peccati; ma ad ogni peccato enunciato il recitante (che, come si è detto, stava presso la testa del defunto) agitava la destra verso i piedi del morto, quasi a secondare col gesto l'azione di allontanamento dei peccati. Ad ogni peccato che il recitante enuncia, la folla dei presenti risponde in coro ripetendo le ultime parole. La recitazione è ripetuta tre volte senza interruzione, subentrando al primo recitante immediatamente un secondo e a questo un terzo. La recitazione è fatta in base ad un testo fisso e costante, salvo alcune variazioni di secondaria importanza. Nella versione fornitane (in base a fonografia) dal Thurston, la parte principale (preceduta e seguita da invocazioni e formule diverse) è costituita dal seguente elenco di 39 peccati:

- Suscitare inimicizia tra fratelli.
- Spostare la linea di confine.
- Invadere il campo di un vicino spostando la siepe.
- Cacciar via fratelli e sorelle.
- Tagliare furtivamente l'albero *kalli*.
- Tagliare l'albero *mull* fuori del confine (del proprio campo).
- Trascinare (sul terreno) le fronde spinose dell'albero *kotte*.
- Spazzare con la scopa (il campo?).
- Spaccare fronde verdi.
- Dire bugie.
- Sradicare germogli.
- Strappare piante in erba gettandole contro il sole.
- Dare degli uccellini ai gatti.
- Molestare i poveri e gli storpi.
- Gettare acqua di rifiuto contro il sole.
- Andare a dormire dopo aver visto una eclissi di luna.
- Guardare con invidia un bufalo che dà latte in abbondanza.
- Esser gelosi delle belle messi altrui.
- Spostare pietre di confine.
- Adoperare un vitello liberato in occasione di un funerale.
- Insozzare l'acqua con immondezze.
- Orinare sulle bragie.
- Esser ingrati verso il sacerdote.
- Andar a contare delle storie ai superiori.
- Avvelenare cibi.
- Non dar da mangiare a chi è affamato.
- Non dare del fuoco a chi è mezzo assiderato.
- Uccidere serpenti e giovenche.
- Uccidere lucertole e sanguisughe.
- Indicare una strada che non è la giusta.

- Mettersi in letto lasciando dormire per terra il suocero.
- Sedersi ad un balcone elevato cacciandone la suocera.
- Andar contro gli istinti naturali.
- Molestare le nuore.
- Abbatere gli argini degli stagni.
- Abbatere gli argini dei serbatoi d'acqua.
- Essere invidiosi della prosperità di altri villaggi.
- Adirarsi con qualcuno.
- Sviare viandanti nella foresta.

Alquanto diverso è il testo riferito dal Jagor (*Die Badagas im Nilgiri-Gebirge*, Verhandl. der Berlin. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch., 1876, (190) sgg.). La diversità è, più che altro, nell'ordine di successione in cui sono enumerati i peccati: pochi son quelli che figurano in più che nel testo del Thurston («egli ha arato con un toro troppo giovane, ciò è peccato»; «non ha fatto elemosine ai mendicanti, ciò è peccato»; «in un impeto d'ira ha strappato il suo vestito ch'era rimasto attaccato a degli spini, ciò è peccato»; «ha dato un calcio a sua madre, ciò è peccato»; questa clausola «è peccato» (*pappé*) è ripetuta ogni volta dal coro dei presenti). — Evidentemente qui si rivela l'influenza di idee religiose indiane che non hanno nulla di primitivo: nel testo recitato sono menzionati (in principio ed in fine) Brahma, Siva, ecc.; la stessa recitazione di un elenco relativamente fisso di peccati fa venire in mente il *pātimokkha* buddhistico. Altro e indipendente è il problema del costume del «capro espiatorio» in sè stesso, nella sua forma elementare sfrondata da ogni eventuale sovrastruttura di origine specificamente indiana: voglio dire il problema della presenza di questo costume presso i Badaga e delle sue origini in rapporto con i suoi riscontri antichi (Israele) e moderni, in parte già adottati (Cafri, Madagascar) e che in parte ora addurremo.

La presenza di un vitello durante la celebrazione di un funerale ed il suo successivo allontanamento per allontanare i peccati del defunto si verifica anche presso i Toda, altra popolazione dei monti Nilgiri: ma molto probabilmente per imitazione del costume surriferito dei Badaga (J. W. Brecks, *An Account of the Primitive Tribes and Monuments of the Nilgiris*. London, 1873, 23 sg.; W. H. R. Rivers, *The Todas*, London, 1906, 377).

Talvolta i peccati del morto (o del moribondo) sono trasferiti sopra un'altra persona. Sempre nell'India — p. es., a Travancore —, quando un *rajah* era in fin di vita, si cercava un brahmano che, dietro compenso in danaro, acconsentiva ad addossarsi i suoi peccati; dopo di che se ne andava e non poteva più tornare da quelle parti. Tal altra volta l'assunzione volontaria dei peccati di una persona da parte di un'altra si effettua attraverso un atto — più o meno simbolico — di mangiare (e bere). Sempre nell'India, quando morì nel 1801, il Rajah di Tanjore, si ridussero in polvere alcune ossa di lui e di due mogli sue che furono bruciate insieme col suo cadavere, e la polvere, mescolata con del riso bollito, fu mangiata da 12 Brahmani, i quali ricevettero una certa somma in compenso dell'essersi in tal modo addossati i peccati del defunto. Anche alla morte del rajah di Bilaspur ci fu un brahmano che mangiò del riso e del latte dalla mano del morto. Usanze analoghe sono attestate ad Oudhe e nel paese di Chamba

(le testimonianze relative a questi costumi indiani si possono vedere in Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 9, p. 42 sgg.).

Anche nel Turkestan, ad Utch Kurgan c'era per l'addietro un vecchio che viveva esercitando precisamente il mestiere di addossarsi i peccati di chi moriva (*ibid.*).

Una interessante sopravvivenza di questo costume del «mangiare i peccati», e della professione di «mangiatori dei peccati» si è avuta in Inghilterra fino a tempi non molto lontani. Nel Paese di Galles c'era qualche povero diavolo che si prestava a questo lugubre ufficio: quando uno moriva, si portava fuori il cadavere ponendolo sulla bara; il *sin-eater* riceveva una pagnotta ed una coppa (di acciaio) piena di birra, nonchè sei *penca* in moneta; egli mangiava e beveva, e con ciò si credeva che prendesse su di sé i peccati del defunto. (La testimonianza principale — e la più antica — è quella di J. Aubrey, *Remaines of Gentilisme and Judaisme* [1686-87, pubblicato nel 1881 dalla Folk-Lore Society], p. 35 sg. Secondo E. Sidney Hartland, *The Sin-eater*, Folk-Lore, 3, 1892, 145 sg., si tratterebbe di sopravvivenza di un antico costume di mangiare il cadavere; cfr. Godden, *ibid.*, 546 sg., e Hartland, *The Legend of Perseus*, II, 209 sg.).

In tutti questi casi, la maggior parte dei quali rientra nella categoria del «capro espiatorio», non è il peccatore che si confessa. Non si tratta dunque di quella confessione vera e propria che è oggetto del nostro studio. Tuttavia anche queste enunciazioni di peccati (fatte da altri, anzi che da chi li ha commessi) si fondano sopra una concezione del peccato che è la stessa che presiede alla pratica della vera e propria confessione presso i primitivi. Per ciò non sarà stata inutile questa digressione.

II. AMERICA

A. AMERICA SETTENTRIONALE E MESSICO

1. Eskimesi.

È noto che gli Eskimesi sono particolarmente dediti alla caccia delle foche, balene ed altri cetacei. Le operazioni di caccia sono circondate da un complicato e minuzioso sistema di prescrizioni sacrali (*tabu*). Presso gli Eskimesi centrali (Baia di Hudson, Terra di Baffin) questi *tabu* sono stati accuratamente studiati dall'etnologo americano Franz Boas¹. La cattura dei preziosi mammiferi, da cui in gran parte la vita degli Eskimesi dipende, è condi-

¹ F. Boas, *Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*. Bulletin of the American Museum of Natural History, XV, 1 (1901), 120 sgg.

zionata dall'osservanza rigorosa dei *tabu* (p. es. : un cadavere non deve essere toccato; chi comunque versa sangue [anche la donna mestruante] non dev'essere avvicinato, ecc.). Quando qualche *tabu* è stato violato, si rende necessaria la confessione.

Credono, infatti, gli Eskimesi che in fondo al mare dimori una dea, *Sedna*, che è come la regina degli animali marini. Quando uno di essi è ucciso, la sua anima va, anzi torna, presso *Sedna*, che la farà rivivere in un altro animale marino. Ma prima, e precisamente nei primi tre giorni dopo la morte dell'animale, la sua anima resta unita al cadavere. Se in quei tre giorni ha luogo una violazione di qualche *tabu*, l'anima rimane investita da una specie di infezione (emanante dalla cosa che è *tabu*, e successivamente propagata al violatore e a chi viene in contatto con lui), che la fa soffrire e che, quando l'anima raggiunge la dea *Sedna*, fa soffrire anche la dea; ed allora questa manda il mal tempo che impedisce la caccia, mentre gli animali stessi, essendo particolarmente sensibili alla presenza del fluido molesto, non si lasciano prendere da chi ne è investito, — e così la caccia riesce infruttuosa¹. Per evitare questo insuccesso, che può aver conseguenze fatali (carestia), occorre che chi partecipa alla caccia non sia contaminato. Per ciò è necessario che chi ha violato qualche *tabu* lo dichiari (una donna deve dichiarare se ha abortito, se ha il mestruo, ecc.), mettendosi così da sè in una specie di quarantena che consenta agli altri di schivarlo. Se nonostante tutte le precauzioni prese e le norme osservate la caccia riesce infruttuosa, si ricorre al fattucchiere (*angakok*), il quale ne scopre la causa, cioè scopre quale è il *tabu* che è stato violato e chi è il trasgressore. Trovato il colpevole, egli deve confessare la colpa commessa; se si ostina a dichiararsi innocente, soltanto la sua morte placherà la divinità offesa.

Così, secondo il Boas, da questa specialissima esigenza della

¹ Cfr. quel che dice il P. L. Hennepin, in *Les mœurs des sauvages* (appendice alla *Description de la Louisiane*, Paris, 1683), p. 97: « Ils ne donnent pas les os des Castors ni des Lontres aux Chiens, je leur en ay demandé la raison, ils m'ont répondu qu'il y avoit un esprit dans le bois qui le droit aux Castors et aux Lontres, et qu'après cela ils n'en prendroient plus. Je leur ay demandé ce que c'estoit qu'un semblable esprit, ils m'ont réparti que c'estoit une femme qui sçavoit tout, et estoit la maîtresse de toute la chasse ».

autodenunzia di un colpevole ai fini del buon successo della caccia alle foche, si sarebbe svolta l'idea che il peccato, ogni « peccato », possa essere espiato mercè la confessione, ciò che è, a suo giudizio, « uno dei tratti più notevoli della religione degli Eskimesi Centrali ». Veramente questo passaggio — cioè questa generalizzazione — resta alquanto oscuro; mentre, indipendentemente da esso, la confessione degli Eskimesi trova la sua ovvia spiegazione quando sia risolta — come la confessione dei primitivi in genere — in una azione eliminatrice del « peccato », cioè della sostanza peccaminosa contratta per violazione di un *tabu* o altrimenti ¹.

2. Carriers.

Presso gli Indiani Carriers o Takulli, della grande famiglia Dene o Tinneh, si pratica la confessione quando qualcuno cade gravemente ammalato (cfr. Ewe, Kikuyu, Mkulwe). Ordinariamente l'infermo si persuade che non potrà guarire se non parlerà al sacerdote o fattucchiere ogni colpa commessa e tenuta fino allora nascosta. La confessione dev'essere completa: dalla sua sincerità ed accuratezza dipende la guarigione del paziente, mentre, se un solo fallo fosse taciuto, seguirebbe quasi istantaneamente la morte. Va notato che i peccati che si confessano sono principalmente peccati sessuali « peggiori per sozzura e bestialità dei peccati di Sodoma e Gomorra » ².

3. Irokesei

Delle nazioni componenti la « Lega » degli Irokesei — le « Cinque Nazioni dei Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga e Seneca, cui si aggregarono nel 1722 i Tuscarora — gli Onondaga

¹ Questa è anche l'opinione del Frazer, che cita a questo proposito la « confessione auricolare » dei Kikuyu: *The Golden Bough*³, vol. 3^o (Part II), 210 sgg.

² La testimonianza è fornita da D. W. Harmon, *ap.* J. Morse in *Report to the Secretary of War of the U. S. on Indian Affairs*. New-Haven, 1822, p. 345, riportato da Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 3^o (Part II), 215. — Cfr. H. H. Bancroft, *The Native Races of the Pacific States*, III. New York, 1875, 143. Cfr. anche J. G. Bourke, *The medicine-men of the Apache*; *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, 9 (1887-88), Washington, 1892, p. 465, n. 8. — H. B. Alexander, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, 530.

sono quella che più ha conservato della primitiva religione « pagana »¹. Anche dopo l'introduzione del cristianesimo essi hanno seguitato a celebrare delle feste religiose a base di danze, giochi, ecc., che sono sostanzialmente delle feste agrarie, coincidenti ciascuna con un dato momento importante della vita vegetativa, e quindi costituenti nel loro complesso un ciclo annuale così composto:

- festa dell'anno nuovo,
- festa degli aceri;
- festa delle canne da zucchero,
- festa della semina del grano;
- festa delle fragole,
- festa delle fave;
- festa dello spuntare del grano;
- festa del raccolto del grano.

Nella festa dell'anno nuovo, che è la principale e che si celebra nel primo novilunio successivo al capo d'anno, dopo quattro giorni occupati in massima parte da discorsi tenuti l'un dopo l'altro dai capi dinnanzi ai convenuti, ha luogo, nel quinto giorno, una specie di confessione: prima ciascuno dei capi principali, impugnando il *wampun* (fascia fatta di file di grani di conchiglia di vario colore), dice « io pongo tutte le mie parole in questo *wampun* ²: io mi sono ubriacato, io ho peccato, ecc. ». Il sesto giorno ha luogo una confessione analoga da parte dei guerrieri. Il settimo giorno i capi fanno girare il *wampun* fra i convenuti. Segue una danza. Poi viene la seconda parte della festa che è occupata dalla esecuzione di certi giochi per altri otto giorni, con accompagnamento di gare, scommesse, ecc. La terza ed ultima parte della festa, che dura un'altra settimana (in tutto tre settimane), termina con una cerimonia di espulsione dei malanni della comunità: prima per un giorno e una notte i fattucchieri vanno di casa in casa cacciandone le malattie, ecc.; poi, riuniti tutti i celebranti nella casa comunale, gettano su loro della cenere. sem-

¹ E. A. Smith, *Myths of the Iroquois*, Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 2 (1880-81) Washington 1883, 112 sgg.

² E questo un modo di trasferire nel *wampun* le colpe commesse che ora sono enunciate?

pre a scopo eliminatorio. Tale confessione dei peccati si fa, nello stesso modo, dai capi anche nella 4^a festa, della semina, nella 7^a, dello spuntare, e dell'8^a, del raccolto del grano.

È un fatto che gli Onondaga (come, « in più larga misura, le altre nazioni degli Irokesi) hanno incorporato nelle loro celebrazioni religiose non pochi elementi di origine cristiana. La sig.ra E. A. Smith, cui dobbiamo le notizie sopra riferite su le feste del ciclo annuale, dice espressamente¹ che il fondo di queste feste è costituito da elementi risalenti alla religione irokese « pagana », sopra i quali gli indigeni « hanno innestato, interpretandole a modo loro, varie forme del culto cattolico, ebraico o protestante che loro parevano convenienti e suscettibili di adattamento ». Che anche la confessione dei peccati sopra descritta possa essere uno di tali elementi di origine straniera (cristiana), è un'idea che può presentarsi spontaneamente². Ma difficilmente, credo, essa può sostenersi quando sia messa di fronte ai risultati dell'indagine comparativa. Una particolare importanza hanno, a questo proposito, le circostanze in cui la confessione è praticata: si tratta di feste religiose (agrarie) e principalmente della festa dell'anno nuovo. Tale festa segna una fine ed un principio, una ripresa, un rinnovamento, così della vita della natura come della vita della comunità. È questo, se altro mai, uno di quei momenti in cui per virtù di operazioni rituali appropriate si liberano delle forze sacrali potenti e misteriose che, liberate, circolano fra i celebranti, nè questi possono avvicinarle senza pericolo, o solo a patto di trovarsi in particolari condizioni di « purità ». A procurare questo stato di purità concorre indirettamente la confessione dei peccati (dei peccati commessi durante l'annata) in quanto è eliminazione di impurità (comunque contratta). Anche in Africa presso i Bechuana trovammo praticata la confessione dei peccati (di adulterio) come una delle condizioni preliminari per la partecipazione ad un rito di purificazione connesso con una specie di festa dell'anno nuovo (p. 46). E presso gli Onondaga è pure da notare che nella festa dell'anno nuovo, in cui si praticava

¹ *I. cit.*, p. 112.

² Cfr. Morris Wolf, *Iroquois Religion*. New York, 1919 (a me pel momento inaccessibile).

la confessione, aveva luogo anche — nel terzo ed ultimo periodo — un rito di espulsione dei malanni. Per questa via la confessione dei peccati appare anche presso gli Onondaga (non so se si possa dire presso gli Irokese in genere) naturalmente inserita, anzi radicata, nella ideologia e nella prassi religiosa primitiva. Per rendere plausibile l'ipotesi dell'origine cristiana bisognerebbe spiegare *storicamente* in che modo avrebbe potuto attuarsi e, soprattutto — di fronte all'opera e all'influenza delle missioni —, mantenersi una tale assimilazione e conseguente alterazione e defigurazione di un elemento così importante e così tipico come è la confessione auricolare.

Molto interessante mi sembra a questo proposito una testimonianza « antica » relativa alla confessione dei peccati quale si praticava verso la metà del sec. XVII presso alcuni indigeni sottoposti all'influenza delle Missioni dei Gesuiti. La testimonianza si trova incorporata in una delle *Relazioni* che i Gesuiti usavano mandare annualmente dai loro centri missionari della Nuova Francia, e precisamente nella *Relation de ce qui s'est passé... en la Nouvelle France es années 1653 et 1654*, pubblicata in *The Jesuit Relation* (ed. R. G. Thwaites), vol. 41. Ivi si legge (al cap. XI; « Remarques tirées de quelques lettres et de quelques memoires venues du Pays », p. 188) che « les nouveaux Chrestiens de cette contrée » — verosimilmente Algonkini — dividevano l'anno in due parti, passando la stagione invernale nelle foreste a caccia di animali, e la estiva in riva al S. Lorenzo. Al principio della primavera aveva luogo il passaggio dai boschi al fiume, e in questa circostanza (non dunque solennizzata con un festa del nuovo periodo, del ritorno della buona stagione, dell'anno nuovo?) si praticava una specie di confessione: « *L'hyuer tirant aux abois, pour donner la vie au Printemps: Tous nos Chasseurs se retirent avec tout leur bagage, sur les riués du grand Fleuve, en l'Ance, ou au Port, que nous appelons Tadoussac* (allo sbocco del Saguenay nel S. Lorenzo), *c'est icy où il se fait une confession publique, sans gehenne, sans torture, et sans exaction. On dit qu'il y a un païs, ou le froid est si grand, que toutes les paroles s'y gèlent, et quand le printemps s'approche, ces paroles venant à se degeler, on entend quasi en vn moment, tout ce qui s'est dit pendant l'hyuer. Quoi qu'il en soit de cette fable, il est vray, que tout*

ce qui s'est fait de mal pendant l'hyuer dans ces grands bois, se dit publiquement au Pere au mois d'Avril. *Les premiers venus font tout haut la confession de ceux qui les suivent, et cela par un zele qu'ils ont de la Justice Chrétienne* (segue l'esempio edificante di un indigeno che, arrivando a Tadoussac, vide subito dal contegno del Padre missionario e degli Anziani « *que quelques vns avoient desia confessé pour luy son peché* »). Non v'ha dubbio che una confessione fatta pubblicamente, e fatta da altri invece e prima che dal peccatore, è qualche cosa di molto lontano dalla confessione auricolare. Posto pure che ci fosse stato il tempo sufficiente per operare una alterazione così profonda (il primo stanziamento di una missione di Gesuiti a Tadoussac è del 1616), non si comprende come proprio questa forma alterata e degenerata potesse ricevere la sanzione e l'approvazione dei rappresentanti ufficiali del cattolicesimo nel 1653. Più verosimile sembra, in rapporto coi riscontri già addotti e con gli altri che addurremo, che i Gesuiti abbiano trovato questa specie di confessione già praticata dagli indigeni (verosimilmente nella ricorrenza di una festa di rinnovamento con relativa espulsione dei peccati)¹, e che, attenendosi ad una linea di condotta tradizionale nella Chiesa e dai Gesuiti stessi altra volta applicata in forme estreme², abbiano creduto utile agli interessi della religione quasi legittimare provvisoriamente una usanza sulla quale la confessione cristiana poteva essere in certo qual modo innestata e per questa via più agevolmente introdotta presso gli indigeni. « Dieu se sert » — dice l'autore della *Relation* pel 1657 (*The Jesuit Relations*, vol. 43, pag. 284) a proposito degli Onondaga (Onnontaghehronnons) — « de leurs superstitions et de leur fausse piété pour sanctifier l'inclination qu'ils ont à pratiquer quelque culte divin, et à vser de quelque ceremonies de Religion, en leur faisant changer d'objet..... »³.

¹ Si noti anche la *fable* — di sapore primitivo — relativa ad un luogo dove le parole gelano.

² Si pensi alla tentata, e dal Papa condannata, identificazione, per lo meno nominale, dell'essere supremo della religione cinese *Tien* con il Dio cristiano.

³ Cfr. H. B. Alexander, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, 530 sg.

Una festa annuale di rinnovamento in rapporto con un momento culminante del processo vegetativo si trova largamente celebrata anche presso le popolazioni — agricole e sedentarie — del sud-est del Nord-America: Yuchi, Creek, Seminole, Natchez, coincidendo ivi la sua celebrazione generalmente con l'epoca della maturazione del grano (in giugno), alla quale segue a breve distanza il raccolto. Questa festa è sovente connessa con un rito di spegnimento (effettivo presso i Creek, simbolico presso i Yuchi) e successiva riaccensione del fuoco, con cui si vuole accentuare l'inizio di «un nuovo periodo di vita per la tribù»¹. In presenza di queste forze nuove che ora suscitate circolano in seno alla comunità, gli uomini debbono prendere le loro misure e convenientemente disporsi ad accoglierle, quasi intonandosi ad esse; e, poichè esse sono delle forze sacrali, anche gli uomini debbono in certo qual modo sacralizzarsi: questo è appunto il senso dei riti delle feste di rinnovamento, e in questo senso essi sono riti «di purificazione». Secondo la credenza dei Yuchi essi furono istituiti dal Sole, anzi sono una riproduzione di quelli che sul Sole stesso furono eseguiti. Essi sono praticati da tutti gli individui maschi della tribù, e comprendono: 1. danze; 2. digiuni; 3. osservanza di certi tabù (p. es. astenersi dal sale); 4. continenza sessuale; 5. rinnovamento del fuoco; 6. escoriazioni cruente; 7. somministrazione di un emetico². L'escoriazione è praticata con uno strumento apposito munito di sei punte: l'operatore (dopo avere egli stesso subita l'escoriazione per opera del capo) afferra successivamente pel polso ciascun individuo (anche i bambini), e affondando le punte nella carne, lacera tutto l'avambraccio dal gomito in giù (altre volte l'escoriazione è praticata nel petto). Questa estrazione di sangue ha manifestamente lo scopo di espellere dall'organismo il male che vi si sia annidato (si crede infatti che essa preservi dalle malattie); ad accrescerne l'efficacia lo strumento è preventivamente immerso in una miscela vegetale dotata di particolari virtù purgative.

Di questa miscela appunto è composto l'emetico che in un momento susseguente alla escoriazione è somministrato in forma rituale. Preparato l'occorrente entro un recinto quadrato, si presentano successivamente a quattro a quattro in ordine di rango decrescente tutti i maschi della comunità ad inghiottire il sacro emetico, che dopo breve intervallo produce il suo effetto. L'operazione può essere ripetuta più d'una volta. Anch'essa ha carattere purificativo nel senso sopra accennato: in particolar modo

¹ F. G. Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*. University of Pennsylvania, Anthropological Publications of the University Museum, 1, 1, Philadelphia 1901, p. 114.

² Il vomito è naturalmente indicato quando la sacralità è inerente a cose inghiottite. Per esempio: Una leggenda degli Arunta (Australia centrale) narra di due uomini del totem dello sparviero, i quali, avendo divorato uomini, donne e bambini del loro stesso totem, dovettero poi rigurgitare ogni cosa, liberandosi così nel modo più naturale di quel cibo insulito e proibito e degli influssi della sacralità totemica in esso contenuta, influssi esiziali, onde era veramente «peccato mortale» quel ch'essi avevano commesso trasgredendo al precetto santissimo che vieta di uccidere e mangiare individui del proprio totem (B. Spencer, F. J. Gillen, *The northern tribes of Central Australia*. London, 1904, 472).

è destinata ad immunizzare dalle malattie che certamente colpirebbero chi senza averla eseguita gustasse il grano del nuovo raccolto. Infatti alla cerimonia dell'emetico segue una festa del grano nuovo.

I Creek, da cui i Yuchi furono assoggettati ed incorporati, hanno le stesse cerimonie dei Yuchi, ossia hanno una festa delle primizie in cui i guerrieri, riuniti separatamente dalle donne e dai bambini, dopo aver digiunato due notti e un giorno bevono una specie di decotto vegetale « per vomitare e purgare i loro corpi peccaminosi »; a ciò tien dietro il rito dell'accensione del nuovo fuoco (per confricazione!); dopo di che il sacerdote offre al fuoco in consacrazione i nuovi frutti, nonchè i sacri emetici, ed annunzia che il fuoco ha distrutto i peccati dell'annata ¹.

Anche i Seminole (Florida) celebrano una festa annuale del grano nuovo, che si chiama « danza del grano novello ». Essa comprende, fra l'altro, la somministrazione di una cosiddetta « bevanda nera » (*pa.sa.is.kit.a*), che agisce da emetico e da purgante insieme, e che preserva dalle malattie, consentendo di gustare senza inconvenienti il grano novello ².

Anche i Natchez (Mississippi inferiore) avevano una festa analoga « del raccolto » o « del nuovo fuoco »; essa incominciava con tre giorni di digiuno durante i quali era prescritta l'astinenza e si bevevano alcune gocce di un liquido rossiccio (estratto da una radice) atto a produrre un'azione emetica violenta ³.

La cerimonia della somministrazione dell'emetico è largamente praticata — sebbene, in generale, non da tutti i maschi della tribù, bensì solo dai sacerdoti — anche nel sud-ovest del Nord-America (Arapaho, Chevenne, Wichita, Comanche) ⁴. Nel nord è da ricordare che i Delaware (Algonkini) avevano due sistemi per sbarazzare qualcuno dal peccato, di cui l'uno consisteva precisamente nella somministrazione di un emetico (l'altro consisteva nel bastonare il peccatore con 12 bastoni dalla pianta dei piedi fino al collo) ⁵. Anche in Africa l'emetico è adoperato per eliminare una qualche impurità contratta; di più, esso si trova — presso i Kikuyu — associato precisamente con la confessione dei peccati ⁶. A questo propo-

¹ H. R. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, V, Philadelphia, 1856, 267. Cfr. Speck, *op. cit.*

² C. Mac Cauley, *The Seminole Indians of Florida*, Annual Report, 5, Washington, 1887, p. 522.

³ Châteaubriand, *Voyage en Amérique (Oeuvres, éd. Garnier, t. VI)*, p. 122. In altre circostanze, ma sempre in presenza di una forza sacrale (qui incorporata in un idolo) si praticava il vomito dagli indigeni dell'Isola di Española (Haiti): « entrados en el templo, gomitaban metiendose un palillo por el garguero, para mostrar al idolo que no les quedaba cosa mala en el estómago » (F. Lopez de Gómara, *Historia General de las Indias*, I, in *Historiadores Primitivos de Indias*, I [Biblioteca de Autores Españoles, XXII], Madrid, 1877, p. 172 = G. Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, Venezia, 1565, p. 53 verso (= Hakluyt Society, vol. 21, p. 70)).

⁴ Speck, *op. cit.*, 131.

⁵ G. H. Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians in North America*, London 1794, I, 37, citato da Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 9, p. 263.

⁶ v. sopra a p. 47 e n. 1.

sito è da notare che nella festa dei Yuchi dopo la somministrazione dell'emetico si dichiarano cancellati tutti i peccati e i risentimenti personali fra gli individui della comunità, — ciò che equivale, in certo qual modo, ad una cancellazione delle offese e delle colpe molto simile a quella che altrove si ottiene con la confessione. Di una vera confessione dei peccati non v'ha traccia, a quanto pare, nelle feste di rinnovamento dei Yuchi e popolazioni affini. Tuttavia queste feste, per la loro esatta corrispondenza con quella degli Irokese (e degli Algonkini [pag. 59]?) in cui si pratica la confessione, forniscono — indirettamente — una conferma del carattere eliminatorio e primitivo della confessione stessa.

4. Huichol.

Nel Messico odierno, specialmente nello Stato di Jalisco (e di Durango), vivono alcune popolazioni (Huichol, Cora, Mexicano, Tepehuane, Tarahumare) che per molti rispetti risultano culturalmente (alcune anche linguisticamente, p. es. i Mexicano, che parlano una lingua *nahua*) apparentate con quelle che svolsero le antiche civiltà del Messico precolombiano. Assoggettate (temporaneamente) dagli Spagnuoli nel 1722, subirono anch'esse un processo di cristianizzazione in senso cattolico. Ciò non di meno anche la loro religione ha conservato gran parte dei suoi elementi e dei suoi caratteri originari. Quanta luce forniscano le loro feste e celebrazioni sacrali, le loro tradizioni e i loro miti, per la comprensione dell'antica religione messicana, è stato mostrato dal Preuss che in due anni di soggiorno in mezzo a loro ha raccolto una messe preziosa di osservazioni e di materiali. Le popolazioni studiate dal Preuss sono quelle dei Cora, degli Huichol e dei Mexicano¹. Gli Huichol (con i Tarahumare, Tepehuane) furono studiati in particolare dal Lumholtz².

¹ K. Th. Preuss, *Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre*, Archiv für Religionswissenschaft, 11, 1908, 369 sgg. (cfr. 9, 1906, 464 sgg.). — *Die Religion der Cora-Indianer (Die Nayarit-Expedition, I)*, Leipzig, 1912. — Cfr. Seler, *Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco*, in *Gesammelte Abhandlungen*, III (Berlin, 1908), 355.

² C. Lumholtz, *The Huichol Indians of Mexico*, Bulletin of the American Museum of Natural History, 10, 1898; *Symbolism of the Huichol Indians*, Memoirs of the American Museum of Natural History, III, New York, 1900; *Unknown Mexico*, New York, 1902, I, 356 sgg.; II, 127 sgg.

Presso gli Huichol è in uso una specie di confessione. Essa si pratica in connessione con la spedizione annuale che si fa dagli Huichol per andare a raccogliere il sacro *hikuli*. È questa una pianta, della famiglia delle cactacee, che, essiccata e poi decotta, fornisce una bevanda tonica, rinvigorente e inebriante insieme. Questo liquido sacro, elemento indispensabile nelle celebrazioni religiose, è designato dagli Huichol con lo stesso nome di *hikuli*: i Cora lo chiamano *nawá*; esso è tutt'uno con il *peyotl* (termine *nahua* poi spagnolizzato in *peyote*): il suo uso religioso si è andato diffondendo in tempi recenti dal sud verso il nord: il Mooney lo trovò usato, col nome di *señi*, presso i Kiowa¹.

La pianta *hikuli* non cresce nel territorio degli Huichol. Per ciò essi vanno a cercarla annualmente, dirigendosi verso oriente nella regione di San Luis Potosi. Alla spedizione prendono parte quasi tutti gli uomini validi. È questo un periodo sacro, che dura dall'ottobre al marzo ed è inaugurato e chiuso con cerimonie speciali. In questi mesi (invernali) i partecipanti vivono quasi una vita mistica, tutti assorti nella sacralità delle operazioni cui attendono. Il viaggio dura 42 o 43 giorni: ogni giorno un « sacerdote » rimasto a casa scioglie uno dei 42 nodi fatti in apposito cordone a segnare la durata del viaggio; ed altrettanto fa giornalmente il capo della spedizione su un cordone analogo. Nell'andata, nel soggiorno e nel ritorno i cercatori si accompagnano con canti che narrano l'antica caccia al cervo fatta dagli dei, quasi prototipo mitico della ricerca del sacro *hikuli*, secondo il complesso simbolismo caro a queste genti, come in genere agli Indiani dell'America Settentrionale, nonchè ai Messicani antichi.

Per mantenersi nel voluto stato di purità rituale i cercatori debbono digiunare a lungo, astenersi da bagni ed abluzioni e rimanere casti. Di più, ciascuno di essi *deve dire quali relazioni amorose ha avuto nella sua vita, e con chi*. Per questa confessione si servono ciascuno di un cordone, facendovi tanti nodi quante sono state le amanti. I singoli cordoni sono poi ritirati dal capo della spedizione, che li getta nel fuoco. Dalla sincerità e completezza di tale confessione dipende il buon esito della ricerca. Se uno non

¹ J. Mooney, *Calendar History of the Kiowa Indians*, 17 Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1, Washington, 1898, 239.

vuol dire la verità, è sottoposto a percosse e a restrizioni alimentari; ed è credenza diffusa che gli dèi lo faranno morire, e la degustazione del sacro *hikuli* gli farà male.

Analoga confessione è praticata dalle donne rimaste a casa. Durante i 42 giorni di assenza degli uomini esse debbono attenersi a certe prescrizioni speciali (p. es. non debbono correre nè camminare in fretta), come pure debbono sottostare a certe privazioni, digiunare e mantenersi in castità assoluta. Di più, quattro giorni dopo la partenza degli uomini, esse debbono riunirsi per procedere alla confessione: ciascuna di esse deve pronunziare dinnanzi al Fuoco, che è il loro dio principale o il simbolo della loro divinità suprema, i nomi di tutti coloro con cui ha avuto rapporti amorosi a partire dalla prima fanciullezza. Basta l'omissione di un nome per far sì che i cercatori non riescano a trovare neppure una pianta. Per evitare tali omissioni le donne si aiutano preparando ciascuna un cordone in cui è segnato un nodo per ogni amante¹. Con questo cordone si presentano al santuario, e ciascuna ponendosi davanti al fuoco enuncia ad alta voce i nomi di tutti coloro che furono suoi amanti; indi getta il cordone nel fuoco, e quando il dio l'ha consumato, i peccati sono come cancellati. Da questo momento le donne sentono ripugnanza perfino se un uomo passa loro vicino.

Anche qui dunque la confessione è associata con una azione concomitante — in questo caso l'abbruciamento del cordone — che, per il suo evidente carattere distruttivo ed eliminatorio, corrisponde dunque alla abluzione, alla frizione, al gettito, al vomito, cioè a tutte quelle operazioni analoghe con cui vedemmo associata la confessione dei peccati presso altre popolazioni primitive.

È notevole che i peccati che qui si confessano (per eliminarli) sono peccati sessuali. Sono questi, a quanto pare, i soli peccati per gli Huichol. In un rito che dà il nome alla festa della pulizia dei campi — la prima festa dell'anno — e che consiste nel lavare i sacri *jicaras* (gusci di zucca usati come recipienti), i *jicaras* rappresentano, nel simbolismo degli Huichol, i genitali

¹ Questo sistema mnemonico, la cui principale applicazione è rappresentata dai *quipus* peruviani, fu usato anche nel Nord-America (*wampup*: v. s. a p. 57).

femminili e la terra — ossia la sporcizia —, che ne è detersa, rappresenta il peccato, e precisamente il peccato sessuale « oltre al quale propriamente non ce n'è altri »¹. Ciò va messo in rapporto con l'osservanza della castità cui sono tenuti i cercatori di *hikuli*. C'è una esperienza ed una logica alla base di tutto questo. In vista di un compito difficile, di una impresa faticosa, quando il massimo di energia e di resistenza dev'essere in gioco, la coabitazione, che debilita, è controindicata, mentre la castità, che tempera, è un elemento di successo. Di qui, come ha visto il Preuss², si è svolta l'idea che insuccessi e malattie siano una conseguenza dei rapporti sessuali. I balenieri del Madagascar prima di mettersi in mare debbono mantenersi casti per un periodo di otto giorni (v. sopra a p. 50). Nel nord-ovest dell'America Settentrionale gli Indiani Nutka si preparano alla caccia delle balene osservando per un certo tempo il digiuno e la castità: se la caccia riesce infruttuosa, il capo attribuisce l'insuccesso alla incontinenza di qualcuno dei suoi uomini³. Preziosa è a questo proposito la testimonianza di un autore del sec. XVII relativa agli indigeni della Louisiana, cioè di L. Hennepin, *Histoire de la Louisiane*, Paris 1683 (a p. 39 dell'Appendice « Les moeurs des sauvages »): « Les jeunes guerriers ne s'approchent pas souvent des femmes qu'ils n'ayent l'âge de trente ans; parce que, disent-ils, le commerce de femmes les empeschent (sic) de courir ».

Ma non basta astenersi attualmente dal fare « il male »: conviene anche agire in senso retroattivo. A ciò serve appunto la confessione (col successivo abbruciamento) —, che è dunque il complemento naturale dell'osservanza della castità. Questa *opera nel presente*: la confessione *rievoca il passato*; e ciò che la forza onnipotente della parola⁴ ha riprodotto e rifatto attuale, il fuoco lo distrugge per sempre.

Non basta ancora. I membri di una stessa famiglia, e in primo luogo i coniugi, sono legati fra loro da un vincolo mistico-sa-

¹ Preuss, *Archiv für Religionswiss.*, 11, 1908, 378.

² *Ibid.*, 384. Cfr. *Globus*, vol. 83 (1903), 253 sgg., 268 sgg.; *Anthropos*, 14-15, 1919-20, 1044.

³ Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 3^o (Part II), p. 191.

⁴ La stessa concezione presso i Cora è illustrata ampiamente dal Preuss nell'opera citata: *Die Religion der Cora-Indianer*, passim.

cratale che trae la sua ragione dalle ragioni stesse, profonde e misteriose, della vita. Un'azione — nel caso nostro un peccato sessuale, e rispettivamente la sua confessione — commessa dalla moglie produce i suoi effetti anche sul marito, e gli effetti si fanno sentire anche a distanza. Presso i Wagogo (Bantu orientali), se un cacciatore è sfortunato, se è assalito da un leone, ciò è attribuito alla cattiva condotta di sua moglie lontana¹. Alle Isole Aleutine i cacciatori di lontre marine sono persuasi che non riusciranno ad uccidere un solo animale se in loro assenza le loro mogli saranno infedeli e le loro sorelle non saranno caste². Per l'America Settentrionale possiamo citare di nuovo il nostro Hennepin, *Hist. de la Louisiane*, 1. c., p. 43: « si une fille avoit manqué de se rendre à celuy que le chef de partie luy avoit prescrit³, on luy attribuoit tout le malheur qui arrivoit dans les entreprises de guerre ». Presso gli Huichol, come abbiamo visto, se le donne non saranno caste, la ricerca del sacro hikuli sarà vana. Ma a raggiungere lo scopo gioverà altresì che anche le donne annullino in sé tutte le colpe sessuali (relazioni illegittime) commesse in passato, le quali costituiscono un coefficiente — almeno potenziale — di insuccesso per l'impresa dei mariti. A ciò serve appunto la confessione (col relativo abbruciamento del cordone).

Presso i Cora la confessione non è praticata. Ma il loro concetto del peccato è il medesimo che sta alla base della confessione degli Huichol. Secondo il Preuss è assai difficile dire che cosa sia *šana*, cioè « peccato », per i Cora⁴: la morale qui non c'entra per nulla; peccato è ciò che contrasta e annulla l'efficienza delle forze magiche, che per i Cora sono, in primo luogo, la parola e il pensiero. Peccato è, *in questo senso*, l'incontinenza sessuale (per tale incontinenza la stella del mattino dovè diventare, secondo il mito, stella della sera)⁵ cioè appunto in quanto è annullatrice di forze positive e benefiche, e *per ciò*, « spregevole », « ripugnante », « cattiva ».

¹ Frazer, *The Golden Bough*³, I, p. 123.

² *Ibid.*

³ Forse in un'orgia finale preludente al periodo di castità.

⁴ Preuss, *Die Religion der Cora-Indianer*, p. CIX sg.

⁵ Cfr. Preuss, *Archiv f. Religionsw.*, 11, 1908, 388.

B. AMERICA MERIDIONALE

1. K á g a b a .

Nella odierna Columbia vivono tuttora, nelle montagne, alcune popolazioni appartenenti al gruppo di quelle genti *Chibcha* che anticamente occuparono l'altipiano di Bogotá. Quelle che sono stanziato nei monti della Sierra Nevada, nell'antica provincia spagnuola di Santa Marta — già ricordate nell'opera del P. Alvarez Don José Nicolas de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de Santa Marta* (1739, pubblicata nel 1755), e visitate in tempi moderni da Fr. C. Nicholas (*The Aborigenes of the Province of Santa Marta*, *American Anthropologist* 1901, 606 sgg.) —, sono state fatte oggetto recentemente di studi adeguati alla loro importanza etnologica e storico-culturale per opera del Preuss e di altri¹. Il Preuss ha studiato particolarmente la popolazione dei Kágaba.

La religione dei Kágaba appare per vari rispetti assai interessante (idea di un essere supremo femminile², assenza di sacrificio, assenza di preghiera e di ogni altra forma di culto che non sia la danza): tra l'altro essa conosce una confessione dei peccati. Questa ha anzi avuto, presso i Kágaba, uno sviluppo speciale, essendo diventata uno dei principali coefficienti della straordinaria influenza che sui Kágaba esercitano i loro sacerdoti (*mama*), uno dei mezzi onde i sacerdoti controllano tutta la vita degli indigeni, dalla nascita alla morte, — ciò che, nell'assenza di ogni altra autorità civile e politica, conferisce al regime sociale dei Kágaba il carattere di una rudimentale teocrazia.

Anche presso i Kágaba la confessione dei peccati è prevalentemente connessa con preoccupazioni di carattere eudemonistico. Si tratta principalmente di liberarsi da un male o di tenerlo lon-

¹ K. Th. Preuss, *Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien*, *Anthropos*, 14-15, 1919-20, (314 sgg., 1040 sgg.) e segg. — Un'altra popolazione affine (gli Ijca) è stata studiata da G. Bolinder, *Ijca-Indianernas Kultur. Bidrag till Kännedomen om en Chibcha-Stam*. Stockholm, 1918; cfr. *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*. Stuttgart, 1925.

² Cfr. K. Th. Preuss, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, *Psychologische Forschung*, 2, 1922, 167-173.

tano, sia esso un male fisico oppure una calamità qualsiasi. Tutti i Kágaba, quando cadono ammalati o son colpiti da qualche disgrazia, si confessano ai loro sacerdoti.

I peccati che si confessano sono principalmente quelli (assai frequenti presso i Kágaba) di carattere sessuale: peccato è il rapporto sessuale non legittimo (adulterio, violenza, incesto), e quello contro natura (sodomia, bestialità). Anche tra marito e moglie la copolazione non è sempre lecita (p. es. se la donna è incinta, se la donna è mestruante), onde avviene che anche i coniugi stanno per lunghi periodi senza congiungersi. Alla castità, e specialmente alla verginità, dei giovani è inerente una particolare energia, anzi virtù magica (cfr. gli Huichol). Anche qui è in gioco (v. sopra a p. 66) la sperimentata azione debilitante dell'accoppiamento, specie se praticato in particolari (non consentite) circostanze. Se anche altri peccati sono oggetto di confessione, p. es. il furto, ciò è da considerare, secondo il Preuss¹, come prodotto di uno svolgimento secondario.

I trascorsi e gli eccessi sessuali si crede producano delle conseguenze dolorose e funeste sia per l'individuo sia per tutta la tribù. Appunto per ciò debbono essere confessati. « Confessarsi » si dice *aluna izguasi*, che propriamente significa « dire ciò che è dentro ». Anche presso i Kágaba la confessione è nel suo senso proprio e fondamentale un atto che serve ad eliminare il peccato commesso. Ciò risulta con particolare evidenza dalla concomitanza in cui la confessione anche presso i Kágaba si trova con un'altra operazione di cui non può esser dubbio il valore e carattere eliminatorio. Su questo punto sono particolarmente istruttive le notizie riferite dal Nicholas² a proposito degli Aurohuaca³, una popolazione per lo meno molto affine ai Kágaba. Anche presso questi Aurohuaca ogni malattia è considerata come una punizione di peccati commessi. Quando uno si ammala, si manda a chiamare il *mama*, il quale, avvicinatosi al paziente con certi suoi gesti e passi misteriosi, gli domanda per prima cosa se egli intende confessare i suoi peccati. Se l'inferno rifiuta, il *mama* se ne va. Ma siccome generalmente l'infermo annuisce, il *mama*, fatte uscire le altre

¹ Anthropos, 14-15, 1918-19, p. 1043 sg.; cfr. p. 368.

² American Anthropologist, 1901, 639 sg.

³ Aurohuaco nell'opera citata del P. de la Rosa.

persone, *riceve la confessione*. E se, secondo un suo sommario giudizio clinico, gli pare che il paziente possa riaversi, gli dice quel che deve fare per guarire. Una particolare virtù guaritrice è attribuita a certe pietruzze e conchiglie marine di forma ed aspetto insolito. Mercè la recitazione di una formula appropriata si trasferiscono i mali dell'infermo su questi oggetti, i quali poi sono portati sulle montagne e depositati preferibilmente sulle balze più elevate, dove il sole possa colpirli con i suoi raggi al suo primo spuntare su l'orizzonte.

L'idea è la medesima cui s'ispira un costume riferito dal Preuss: una località, chiamata «tomba di Tumu», gode di una speciale riputazione presso i Kágaba: chiunque, essendo ferito, passa di là, si applica su la ferita una foglia e la getta su la «tomba di Tumu», ritenendosi che così Tumu mangerà il malore. Questa analogia del trattamento del male fisico col trattamento del «peccato» conferma la sostanziale identità della loro concezione presso le genti di Santa Marta.

La «penitenza» che presso i Kágaba il sacerdote impone al peccatore consiste generalmente in astinenze accompagnate da pene corporali. Gli uomini debbono digiunare per quattro o cinque giorni, astenersi da certi cibi, seguire una dieta speciale, ritirarsi per un dato tempo nei santuari, stare a lungo in ginocchio, reggere col braccio disteso certe pietre pesanti, esponendosi ad esser battuti quando il braccio piega. Per le donne pare che la pena sia una sola: debbono stare sedute per circa due ore sopra una pietra acuminata. Il Preuss crede che qui sia in gioco la medesima concezione del peccato (sessuale) come escremento che si trova presso i Messicani antichi, — onde la «penitenza», ossia la pena, sarebbe propriamente un mezzo magico-simbolico di reprimere negli organi sessuali la disposizione peccaminosa (e le sue conseguenze). Questo carattere preservativo della penitenza, (anche le penitenze assegnate agli uomini avrebbero tale carattere) concorderebbe esattamente col carattere eliminatorio della confessione.

Poichè i Kágaba credono che i peccati possano attirare il male anche su l'intera tribù, quando scoppia una calamità pubblica *tutti si confessano*. Ciò avviene anche quando una disgrazia è solo preannunziata, p. es. da un'eclissi di sole o di luna o dal

terremoto. Per ciò anche avviene che si pratici la confessione in occasione di certe feste che si celebrano — a base di danze — appunto per tener lontani i malanni. In preparazione di tali feste in ogni villaggio *tutti debbono confessarsi*. Talvolta le operazioni della confessione si prolungano per parecchi giorni prima della festa. Così è avvenuto che la confessione ha finito per esser incorporata nella festa stessa diventandone — accanto alle danze — un elemento integrale. Ciò risulta da uno dei testi indigeni raccolti e pubblicati (con traduzione) dal Preuss ¹: « A quel tempo tutti vivevano felicemente e in pace, non c'erano malattie nè guai di sorta: allora non c'erano ancora i Columbiani; noi Kágaba eravamo i soli. Poi vennero i Kolumbiani; tutte le tradizioni cessarono, e vennero meno la danza dei 4 e la danza dei 9 giorni e la confessione (*alunezguaka*). Tutte le danze cominciarono a scomparire ». — Il testo è importante anche in rapporto alla originalità della confessione presso i Kágaba, cioè alla sua indipendenza e primitività rispetto alla confessione cattolica introdotta dagli Spagnuoli (Columbiani). Se degli Aurohuaca il Nicholas riferisce la leggenda di un profeta che sarebbe giunto anticamente nel paese ed avrebbe insegnato « tutta la dottrina dei peccati, della malattia e della morte e la virtù risanatrice di certe pietre », ciò difficilmente si può disgiungere da quel complesso di credenze prettamente indigene relative alle figure di tipo demiurgico (*Heilbringer*) cui i Kágaba appunto attribuiscono, insieme con l'assetto cosmico del mondo, l'istituzione e regolamentazione del culto in tutti i suoi dettagli ².

2. Indigeni del Brasile.

Di una specie di confessione praticata (« dalle donne ») presso popolazioni indigene del Brasile troviamo una notizia preziosa nell'*Apologética Historia de las Indias* (cap. 124) del noto vescovo di Chiapas Bartolomé de Las Casas (1474-1569) ³. La notizia è desunta da relazioni inviate da missionari Gesuiti operanti nel

¹ Preuss, *Anthropos*, 20, 1925, 93.

² Preuss, *Psychologische Forschung*, 2, 1922, 172.

³ Fr. Mac Nutt, *Bartholomew de Las Casas*. New York-London, 1909.

Brasile ai loro confratelli di Portogallo. Queste prime missioni difficilmente saranno penetrate nell'interno del paese brasiliano in un tempo in cui la *Tierra firme* cominciava appena ad essere esplorata: perciò è verosimile che le popolazioni di cui si tratta fossero stanziato sulla costa o non molto lontano dalla costa, probabilmente nella parte settentrionale del Brasile.

La confessione aveva luogo in occasione di una festa religiosa che si praticava periodicamente « *de ciertos en ciertos años* », e che, pur attraverso l'« interpretazione » non molto penetrante dei missionari, si rivela tuttavia come una di quelle « feste » di rinnovamento che già imparammo a conoscere (p. 57 sg., 61 sg.) presso popolazioni indigene dell'America settentrionale, — e in un caso almeno (presso gli Irokese) vi trovammo verosimilmente praticata la confessione. Il momento iniziale della « festa » era segnato dall'arrivo di certi fattucchieri che venivano « da paesi lontani », e si credeva portassero con sè una « *sanctidad* » o « *divinidad* », cioè dunque un qualche potere divino — noi diremmo una « sacralità » —, verosimilmente fornito di particolari virtù « purificatrici ». All'epoca in cui i fattucchieri stavano per arrivare, gli indigeni si mettevano a pulire accuratamente le strade (non sarà stata, anche questa, una espulsione — più o meno simbolica — dei mali?) e andavano loro incontro facendo loro grande accoglienza, con danze ecc. Prima che i fattucchieri giungessero sul posto, le donne a due a due andavano in giro per le case e pubblicamente confessavano i torti fatti ai propri mariti (i peccati sessuali sono dunque anche qui in prima linea), nonchè quelli fattisi reciprocamente tra loro stesse, chiedendone perdono. Arrivato il fattucchiere, entrava in una capanna poco illuminata, vi collocava un guscio di zucca avente forma umana ch'egli portava con sè, e stando vicino a questa zucca cominciava a parlare con voce infantile, quasi che fosse l'idolo stesso (cioè la *calabaça* in figura antropomorfa) o uno spirito dell'idolo che parlasse. Nel suo discorso diceva che nessuno doveva darsi pensiero di lavorare, che non occorreva attendere alle opere dei campi, perchè le messi crescerebbero da sè e non mancherebbe mai di che mangiare, anzi gli alimenti verrebbero in casa da sè stessi, e gli utensili da sè lavorerebbero, e le frecce da sè andrebbero a caccia pei monti a

fornir carni da mangiare; che inoltre essi, gli indigeni, ucciderebbero molti nemici e vivrebbero a lungo, e le vecchie tornerebbero ad essere ragazze, e che le figlie le lasciassero prendere a chi le voleva.

Attraverso questa caricatura che ricorda le descrizioni dell'età dell'oro, ma anche quelle del paese di Bengodi, fatta la debita parte alla incomprendione ironizzante e tendenziosa degli informatori, si intravede una vera e propria cerimonia destinata ad assicurare l'abbondanza dei raccolti e la prosperità della vita nel periodo intercedente fra l'una e l'altra festa di rinnovamento. Era questo il naturale complemento positivo di quella parte negativa e preliminare della « festa » che consisteva nella eliminazione dei mali (per espulsione, per confessione). Queste solennità, in cui insieme con la vita della natura anche la vita umana si rinnovava (le vecchie ridiventavano giovani), solevano essere accompagnate da una straordinaria licenza e sfrenatezza di rapporti sessuali (le ragazze erano di chi le voleva). Tutto ciò era effetto della particolare « sanctidad » presente nell'idolo e da esso irradiante. Per ciò — séguita a dire il nostro documento — al sentir la voce che parlava dall'idolo le donne (si noti la parte accentuata che ha l'elemento femmineo in tutta la celebrazione) erano prese da tremore e come indemoniate si gettavano per terra con la schiuma alla bocca, credendo che in tale stato di furore religioso entrasse in loro la 'santità' purificatrice, risanatrice, rinnovatrice. Aggiunge la nostra notizia che questi fattucchieri esercitavano anche funzioni di medici nelle infermità, nonchè di aùguri, osservando il volo di certi uccelli. Erano essi i più temibili avversari dell'opera dei missionari e il principale ostacolo alla penetrazione del cristianesimo fra gli indigeni.

La notizia — che è riprodotta quasi letteralmente dal Torquemada: Fr. Iuan de Torquemada, *Monarquia Indiana*, II, Sevilla 1615, lib. VI, cap. 26, p. 58 — merita di essere riferita per intero, con l'aggiunta (fra parentesi) delle più interessanti varianti secondo il Torquemada:

Fr. Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias* (Historiadores de Indias I: Nueva Biblioteca de Autores Españoles XIII), ed. M. Serrano y Sanz, Madrid 1909, cap. 124, p. 331: « ... no tienen ni adoran idolos, ni tienen cognosci-

miento alguno de Dios; solamente á los truenos debén dar y atribuir alguna divinidad, porque los llaman Tupana, que significa como cosa divina ó sobrenatural. Así lo escriben los religiosos de la Compañía de Jesú, que fueron á predicar y predicán en aquella parte, y deste nombre Tupana usan para darles cognoscimiento del verdadero Dios. Dicen asimismo aquellos predicadores que allí están, que de ciertos en ciertos años vienen unos hechiceros de lenguas (muy lexas T.) tierras, fingiendo traer sanctidad (divinidad T.), y al tiempo de su venida, los mandan alimpiar los caminos y vanlos á rescibir con danzas y fiestas segun su costumbre, y antes que lleguen al lugar andan las mujeres de dos en dos por las casas, diciendo públicamente las faltas que hicieron á sus maridos, y unas á otras (entresí, como si esta preparación fuera para morirse T.) y pidiendo perdon dellas; en llegando el hechicero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura umana, en la parte mas conveniente para sus engaños, y mudando sa propria voz como de niño, y junto de la calabaza, les dice que no curen de trabajar, ni vayan á las rozas, porque el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí se vendrá á casa; dicen mas, que los palos (las cosas ó palas T.) con que cavan se irán á cavar, y las flechas se irán al monte á cazar para traer caza que coma su señor; que han de matar muchos de sus enemigos. Promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar mozas, y las hijas las den á quien las quisiere; y otras cosas semejantes los dicen y prometen, con que los engañan, creyendo que en la calabaza debe de haber alguna cosa divina que les dice aquellas cosas. Y acabando de hablar el hechicero, comienzan á temblar todos, en especial las mujeres, con grandes temblores en sus cuerpos, que parecen endemoniadas, como cierto lo son, echándose en el suelo y espumando por las bocas; y en esto les hace creer el hechicero que entonces les entra la sanctidad y á quien esto no hace tiene por malo y no digno de tanto bien. Ofrecen despues desto al hechicero, cada uno, de lo que tiene, muchas cosas; hácense tambien médicos, y en las enfermedades les hacen muchos engaños con sus hechicerías. Estos son los mayores contrarios que los predicadores del Evangelio tienen, porque hacen

entender á los dolientes que los meten en los cuerpos cuchillos y tiseras y cosas semejantes, con las cuales dicen que los matan: en sus guerras se aconsejan con ellos, allende que tienen muchos agüeros de ciertas aves. Todo esto escriben aquellos padres de la Compañia de Jesú a sus hermanos á Portogal, desde la tierra del Brasil ».

III. CONSIDERAZIONI GENERALI

IL CARATTERE RELIGIOSO DELLA CONFESIONE DEI PECCATI PRESSO I PRIMITIVI.

Nei documenti qui adottati della confessione dei peccati presso popolazioni primitive abbiamo potuto constatare che quasi costantemente la confessione ci si presenta associata con qualche pratica concomitante. Già il fatto di questa associazione, messo in rapporto con la qualità delle singole operazioni associate, ci aiuta a comprendere in che modo la confessione è concepita dai primitivi. Quali sono, in fatti, queste operazioni concomitanti? L'abluzione o bagno o lavacro (Ewe, Bashilange), (forse anche il denudamento [Bashilange]), la frizione con un succo 'purificante' (Bechuana), la somministrazione (simbolica) di un emetico (Kikuyu), la dispersione (simbolica) di alcune schegge gittate da un ventilabro (Mkulwe), l'abbruciamento di un cordone annodato (Huichol), l'asportazione di pietruzze o conchiglie (Kágaba). Sono, dunque, operazioni che nella loro diversità hanno tuttavia un significato univoco ben preciso: con esse l'uomo intende levarsi di dosso — o di dentro — alcun che di doloroso e molesto, qualche cosa che dev'esser allontanato ed espulso perchè fin che resta nell'organismo fa male. Anche quando l'azione è puramente simbolica, il suo simbolismo è tuttavia così trasparente che non lascia dubbio sullo scopo effettivo dell'azione stessa, il quale è sempre quello di allontanare, di eliminare. Or se la confessione si accompagna *nella pratica* all'una o all'altra di siffatte operazioni — diverse, ma omologhe ed equivalenti —, anche *idealmente* sarà

ad esse affine e conforme, dovendo con esse collimare e concorrere al medesimo fine.

Or come può la confessione esercitare questa azione di allontanamento? Qui è in gioco l'idea — largamente diffusa presso i primitivi — della straordinaria virtù e potenza della parola. La enunciazione (specie se fatta in circostanze particolari e col debito accompagnamento di atti rituali e sacrali), la enunciazione di un'azione commessa nel passato ha il potere di rievocare l'azione stessa e quasi riprodurla, rendendola di nuovo attuale e presente. Così rievocata e *magicamente* realizzata, ecco che l'azione commessa in un tempo più o meno lontano diviene passibile di eliminazione per via di un'operazione appropriata, quale è appunto l'una o l'altra delle operazioni concomitanti sopra accennate (lavacro, vomito, abbruciamento, e simili). Così presso gli indigeni di Mkulwe i peccati di mano in mano che sono enunciati (dal capofamiglia) s'intendono come trasferiti su quelle schegge o pagliuzze che vengono agitate nel ventilabro mentre la confessione si svolge, e che poi, quando la confessione è finita, si gettano via, disperdendole al vento « dalla parte ove tramonta il sole » (p. 49). Così i peccati che gli Huichol confessano tenendo in mano il cordone coi nodi 'mnemonici' (cfr. gli Irokese col loro *wampun*: p. 57) passano in certo qual modo nel cordone stesso (dove ogni nodo rappresenta una relazione peccaminosa), il quale poi è finalmente bruciato (p. 65). Ma anche indipendentemente da operazioni concomitanti la confessione per sè stessa può valere come mezzo di eliminazione in virtù del valore magico della espressione parlata, ossia in quanto il peccato è, nella confessione, *espresso*, cioè appunto — secondo l'etimologia — cacciato fuori, espulso. Così anche sarà da spiegare il fatto che presso gli Ewe il fattucchiere costringe il malato a ripetere *sette volte* la confessione della colpa commessa, quasi che una enunciazione sola non basti a farla uscire interamente e definitivamente. Si tratta di una pratica esattamente omologa a quella che vige nel costume dei Bashilange, presso i quali i visitatori di Kalamba debbono bagnarsi *due volte* in due diversi ruscelli (p. 45).

Naturalmente questa concezione primitiva della confessione come azione eliminatrice è in funzione della concezione che i

primitivi hanno del peccato. Il peccato è qualche cosa che ha consistenza materiale, è una specie di fluido invisibile, eppur sostanziale. Quando la sostanza peccaminosa investe qualcuno e si annida nell'organismo, vi produce effetti esiziali, vi produce la malattia ed eventualmente la morte. Presso i Delaware (p. 62) per liberare qualcuno dal peccato lo si bastonava successivamente dai piedi alla testa, quasi per sospingere gradualmente il peccato sino a farlo uscire dalla gola: altrimenti gli si somministrava un emetico. Un altro antidoto del genere è appunto la confessione. Non per nulla la confessione è praticata assai frequentemente in casi di malattia (Ewe, Kikuyu, Mkulwe, Carriers, Kágaba), tra i quali la patologia primitiva comprende naturalmente anche i parti difficili (Mkulwe, Madagascar) e la sterilità femminile (Ewe).

In quest'ordine d'idee trova, a quanto pare, la sua spiegazione anche un fatto sorprendente che la nostra ricerca ha messo in luce, e cioè il fatto che tra i peccati che sono oggetto di confessione presso i primitivi (almeno presso i primitivi da noi esaminati) stanno in prima linea i peccati sessuali. La cosa è tanto più interessante in quanto trova riscontro — come mostreremo altrove — anche in talune religioni di popoli non primitivi. Presso gli Ewe, come pure presso gli Antambahoaka del Madagascar, la donna deve confessare le sue relazioni illecite, se vuole aver figli. Lo stesso deve fare presso i Bechuana, se vuol essere ammessa alla cerimonia annuale di purificazione. Lo stesso presso gli Huichol, se si vuole che riesca bene la ricerca del sacro *hikuli*. Anche gli uomini sono tenuti a confessare i loro peccati sessuali, sia in corrispondenza con la confessione delle donne (Bechuana?; Huichol), sia in circostanze del tutto indipendenti, e specialmente ai fini della buona riuscita di un'impresa di pesca o di caccia (Baganda, Malgasci, Eskimesi). Peccati sessuali erano specialmente quelli più frequentemente confessati dai Kágaba, nonchè dagli indigeni del Brasile. Nel 'decalogo' degli indigeni di Mkulwe l'adulterio tiene il primo posto. Presso i Kikuyu, dove non si confessa l'omicidio, dove non si confessa il furto, si pratica invece una confessione speciale per i peccati di adulterio. Sta di fatto che l'omicidio, il furto e simili figurano solo in seconda linea tra i peccati che sono oggetto di confessione: talvolta non sono confessati affatto; quando sono confessati, come

avviene del furto presso i Kágaba, si tratta, a quanto pare, di svolgimento secondario e di estensione analogica (p. 69). La ragione di questo fatto sembra sia da cercare (p. 66) nella specialissima esperienza psicologica che accompagna l'esercizio della funzione sessuale praticata in modo anormale (sodomia, bestialità) o in circostanze illecite (adulterio) e dunque facilmente abusive ed eccessive. Il senso di fiacchezza, di inabilità allo sforzo, di incapacità alla resistenza che tien dietro agli abusi ed eccessi sessuali potè ben essere sperimentato come uno stato morboso alla cui eliminazione poteva giovare, come in altri casi d'infermità, la confessione.

La confessione è praticata anche quando il male che si vuole allontanare non è un male organico, bensì una disgrazia, o disdetta od avversità. Nè sempre si tratta di allontanare un male presente; bensì — talvolta — di stornarne uno incombente. Presso gli indigeni di Mkulwe si pratica la confessione quando si intraprende un viaggio o quando si sta per traversare un fiume in un punto pericoloso (p. 50). Così si pratica la confessione come misura preventiva prima di esser ammessi alla presenza di un capo potente (Bashilange), o per prepararsi alla degustazione del nuovo raccolto (Bechuana), o alla celebrazione della festa del nuovo anno (Irokesi). Ma anche in questi casi — non più clinici, ma profilattici — la confessione serve a prevenire solo in quanto serve ad eliminare, ossia in quanto, espellendo una impurità, indirettamente concorre a creare quello stato di purità che è richiesto da particolari situazioni. Ed anche quando si tratta non di prevenire un male, ma di conseguire positivamente un bene (p. es. assicurare il buon successo di una impresa), anche allora la confessione concorre al fine soltanto in via indiretta, cioè mediante la eliminazione di qualche cosa che si opponeva al conseguimento di quel fine (Baganda, Malgasci, Eskimesi, Huichol). Azione di carattere essenzialmente eliminatorio ed apotropaico, la confessione dei peccati ha, anche presso i primitivi, funzione costantemente retrospettiva, anche quando appare, sotto un certo rispetto, orientata verso il futuro.

Così essendo concepita la confessione dei peccati presso i primitivi, si comprende che ad essa possano essere estranei quei sentimenti di contrizione, di pentimento, di rimorso che secondo

e ne costituiscono, per noi, il vero valore religioso. Tutta la coscienza e tutta la prassi relativa al peccato è dominata presso i primitivi da preoccupazioni principalmente utilitarie od eudemonistiche¹.

Vien fatto, dunque, di domandarsi se questa confessione senza pentimento, non per altro praticata che per liberarsi da un male, e intesa ad allontanare quasi meccanicamente questo male, meriti davvero il nome di confessione; e se sia legittimo porre sullo stesso piano e identificare terminologicamente due atti i quali avrebbero in comune, a quanto sembra, soltanto l'esteriorità formale (enunciazione di una « cattiva » azione compiuta), mentre differirebbero completamente nel loro significato essenziale e profondo.

C'è, ad ogni modo, un fatto (poichè di parole non vogliamo far questione) che accomuna la confessione dei primitivi e quella delle religioni superiori, ed è che nell'una come nell'altra l'oggetto della enunciazione verbale è il peccato. E peccato non è semplicemente un'azione cattiva: peccato è un'azione *religiosamente* cattiva, è una trasgressione di un'ordine di cose religioso². Come tale, il peccato appartiene alla sfera della religiosità. E dal carattere religioso del peccato discende il carattere religioso della confessione, anche di quella dei primitivi.

Il male, anche per i primitivi, non è esso stesso il peccato: è l'effetto, la conseguenza del peccato. Non sempre la distinzione appare così netta come presso i Kikuyu (p. 47), che hanno un termine per il peccato (*noki*) ed un altro per le conseguenze del peccato (*sahu*). Sovente accade che il male è il primo segno rivelatore di un peccato che l'uomo non sapeva di avere commesso. L'idea di peccato è appunto, in un certo senso, una spiegazione primitiva del problema del male. Un male fisiologicamente o socialmente sperimentato, una esperienza dolorosa più o meno immediata e diretta, è il dato psicologico elementare dell'idea di peccato per i primitivi: ma peccato essa è in quanto è idealmente riferita a un qualche cosa che appartiene all'ordine religioso. Non per nulla tra i peccati che sono oggetto di confessione figurano in

¹ Cfr. Fr. Heiler, *Das Gebet*², München 1923, 88.

² Cfr. R. Hertz, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, Revue de l'histoire des religions, t. 86 (1922), 44 sgg.

prima linea peccati di carattere rituale, come violazioni di precetti religiosi, inosservanze o trasgressioni di norme culturali, e simili (Baganda, Kikuyu, Mkulwe, Eskimesi).

Naturalmente, bisogna intendersi quando si parla di religiosità dei primitivi. Il grande valore umanistico della *primitivologia* sta nel fatto che essa ci introduce in un mondo di pensiero che, senza aver diritto ad essere preso senz'altro per quello dell'umanità primordiale (tanto è improprio il termine invalso), senza dunque essere primitivo in senso assoluto, è, per lo meno, un pensiero arcaico e ad ogni modo profondamente diverso dal nostro, intendendo di noi moderni¹. (Diverso, eppure simile in quanto pensiero, in quanto partecipe anch'esso della umanità del pensiero).

Or la massima differenza fra il pensiero « primitivo » e il nostro per ciò che riguarda la concezione del peccato è questa. Per noi non c'è peccato se non c'è volontà e consapevolezza di peccare. Invece secondo la mentalità primitiva l'uomo può peccare anche senza volerlo e senza saperlo. Il male, già lo diciamo, è esso stesso talvolta il primo segno rivelatore di un peccato che l'uomo non sapeva di aver commesso, ma che pur doveva aver commesso, dal momento che se ne facevano sentire, appunto con quel male, le conseguenze. C'è una moltitudine di spiriti che stanno e vanno intorno all'uomo invisibili, e l'uomo troppo facilmente si trova esposto ad offenderne qualcuno con uno qualsiasi dei suoi atti, pur senza averne intenzione nè consapevolezza. C'è, del pari, un sistema complicato di *tabu* da cui è minuziosamente regolata tutta la vita, onde è facile, per quante precauzioni si prendano, violarne qualcuno. Involontariamente si può uccidere un animale che è il proprio *totem*, si può abbattere una pianta che la religione vieta di toccare. E chi è sicuro di poter evitare tutte le persone inaccostabili? Anche in Grecia (Arcadia) non solo era peccato violare intenzionalmente il recinto sacrosanto ($\alpha\beta\alpha\tau\omicron\nu$) di Zeus Lykaïos; ma anche chi involontariamente lo violava commetteva peccato². Di qui la preoccupazione, presso i primitivi, di confessare *tutti* i peccati, non solo quelli che effettivamente *siano*

¹ Cfr. G. van der Leeuw, *Einführung in die Phaenomenologie der Religion*, München, 1925, 6.

² Cfr. R. Pettazzoni, *La «grave mora»*, Studi e Materiali di storia delle religioni, I, 1925, 23, cfr. 44.

stati, ma anche quelli che *abbiano potuto essere* commessi. A tale preoccupazione si ispirano gli elenchi o cataloghi di peccati, i quali appunto per ciò debbono essere più completi che sia possibile, specialmente quando debbano servire ad una confessione collettiva (Mkulwe), oppure alla confessione di un defunto (Badaga: p. 51 sg.).

Non è, dunque, per i primitivi, la volontà del soggetto l'elemento capitale del peccato. L'accento cade, invece, su l'azione peccaminosa nella sua realtà — anzi nella sua materialità — obiettiva e nelle sue altrettanto obiettive conseguenze. Queste conseguenze si producono *automaticamente*, anche se il peccato fu commesso senza volerlo e senza saperlo. Di qui risulta che, lungi dall'essere il peccato per i primitivi meno religioso che per noi (se mai è, invece, per noi che il peccato è meno religioso in quanto è più etico), è proprio presso di loro che il peccato appartiene più intimamente al mondo della religione, perchè *soltanto sul terreno della religione è possibile un peccato involontario e incosciente*. Di quale religione?

Peccato è, abbiamo detto, violazione di un ordine divino. Ma ordine divino non è soltanto quello degli spiriti, o comunque di esseri divini, di persone divine. C'è anche un'ordine di forze sacrali impersonali, e di oggetti (oggetti straordinari come l' $\alpha\beta\alpha\tau\omicron\nu$ di Zeus Lykaios, il monte Sinai, ecc.) cui tali forze aderiscono. Ambedue i sistemi sono rappresentati nella religiosità *attuale* dei primitivi. In generale li troviamo coesistenti l'uno accanto all'altro presso un medesimo gruppo umano, in uno stesso ambiente culturale. La loro attuale coesistenza non consente, per sè stessa, nessuna congettura sulla rispettiva anzianità dell'un sistema rispetto all'altro. Oggi, ad ogni modo, prevale — non senza buone ragioni — la tendenza a ritenere che il sistema del divino impersonale, o, se ciò sembra una contraddizione in termini, del « sacro », della impersonale sacralità, rappresenti, in seno al complessivo arcaismo religioso dei « primitivi », un tipo più arcaico rispetto al sistema degli spiriti e persone divine (il preanimismo come antecedente dell'animismo, il *mana* come teoplasma, il dio come personalizzazione del divino, ecc.).

Vero è che alcuni fanno cominciare la religione solo quando all'orizzonte dello spirito si affacciano le prime concezioni

di esseri divini personali, mentre l'ordine delle cose e forze impersonali considerano soltanto come magia, salvo poi a porre la magia come successiva — per processo degenerativo — alla religione, oppure *ab initio* coesistente, o magari antecedente, — ciò che implica poi l'esistenza di una frase pre-religiosa (a-religiosa). Io non sono di questo parere. « Forze impersonali » non significa necessariamente forze a-religiose. C'è anche un « divino » impersonale, che è il sacro. Forse fu questa appunto la concezione più primitiva del « divino »: forse la concezione personalistica in figure di spiriti e idii si formò soltanto più tardi, svolgendosi gradualmente di pari passo con quel processo onde l'uomo veniva acquistando una coscienza sempre più ferma della propria personalità.

Ma, a parte ogni teoria delle origini, restando nella concreta attualità, tanto la concezione di esseri divini personali quanto la concezione di forze sacrali impersonali rientrano in quel processo di obiettivazione di una esperienza interiore del « divino » che presiede, a quanto pare, alla vita religiosa tutta quanta. Un momento, un aspetto di tale processo, una obiettivazione di una esperienza religiosa interiore è anche precisamente la concezione materiale ed « obiettiva » del peccato quale noi l'abbiamo constatata presso i primitivi. La quale dunque, lungi dal rappresentare una concezione a-religiosa del peccato, appartiene anzi intrinsecamente alla sfera della religiosità. La conclusione è che la religiosità come carattere essenziale del peccato non è punto incompatibile con la obiettività e materialità della concezione del peccato stesso presso i primitivi. Religioso è, in fatti, il peccato non soltanto come offesa recata agli spiriti, non solo dunque come violazione di un ordine che è divino perchè voluto da Dio (o dagli dei, o in genere da esseri divini), ma anche come violazione di un ordine impersonalmente « divino », ossia sacrale. L'aspettazione angosciosa degli effetti funesti delle forze sacrali messe in circolazione — per esempio — dal contatto di una cosa o persona proibita (*tabu*) è altrettanto religiosa (qualitativamente parlando) quanto l'attesa timorata del castigo di Dio provocato dal peccato. Religiosa è l'attribuzione delle comuni sofferenze alla vendetta del dio offeso dalla colpa del popolo, e religioso è lo sgomento che assale il primitivo di

fronte ai sintomi del male o ai segni di sciagura rivelatori di un peccato inavvertitamente od involontariamente commesso.

Dal carattere religioso del peccato discende, come già dicemmo, il carattere religioso della confessione, anche di quella praticata dai primitivi. Tanto l'impurità contratta, che è sacralità, tanto la contaminazione subita, che è sacralità, quanto il peccato commesso, che è violazione della volontà di un dio, traggono con sè delle conseguenze fatali e tremende, cui conviene — possibilmente — sottrarsi. E per sottrarsi alle conseguenze bisogna eliminare la causa, cioè l'impurità, cioè il peccato. Un modo di eliminarlo può essere il lavarsi di fuori e purgarsi di dentro. Un altro modo o un altro mezzo concorrente allo stesso fine è di *esprimerlo* con parole, di rievocarlo perchè più facilmente sia allontanato. Non per nulla tra i peccati che sono oggetto di confessione presso i primitivi figurano (p. 80) in prima linea i peccati di carattere rituale (violazioni di *tabu*, inosservanze religiose, trasgressione di norme culturali, e simili): naturalmente, perchè è nel culto, è nel rito, è in occasione di un'azione sacrale, è in presenza delle cose sacre che l'uomo si trova esposto a contrarre e a subire gli influssi della sacralità. Centro di forze sacrali può essere tanto un oggetto inanimato quanto una persona: ecco perchè è, p. es., necessaria la confessione prima di esser ammessi alla presenza di un capo potentissimo come Kalamba (Bashilange). E in quelle celebrazioni religiose in cui le forze sacrali sono volutamente suscitate e liberate per via di appositi riti, anche in queste si pratica la confessione per eliminare una impurità incompatibile con la presenza del « sacro ». Piena di mistero, ricca di sacralità — e per ciò circondata di *tabu* — è la vita sessuale presso i primitivi: anche questo è da tener presente per spiegare la costante applicazione della pratica confessionale ai peccati sessuali presso i primitivi, opportuno — e forse necessario — complemento religioso alla spiegazione naturalistico-patologica proposta dal Preuss (p. 66).

Alla differenza capitale, tra i primitivi e noi, nel modo di concepire il peccato va dunque connessa la fondamentale differenza nel modo di concepire la confessione. Precisa, sincera, totale deve essere la confessione anche pei primitivi. Non la dichiarazione generica « ho peccato », « sono un peccatore »: ma la enunciazione specifica del peccato commesso, talvolta senza indicazione

delle circostanze (Mkulwe), ma talaltra perfino con la rivelazione del proprio complice (in peccati di adulterio: Huichol). Non pentimento, non rimorso. La confessione dei peccati presso i primitivi non è espiazione, soddisfazione, riparazione. Bensì è, ed è principalmente, liberazione. Eliminando dall'uomo la sostanza peccaminosa e le sue influenze malefiche, la confessione lo libera da quello smarrimento che l'aveva preso al manifestarsi dei sintomi del male. A quella intollerabile angoscia ecco succedere, dopo la confessione, una nuova consolatrice speranza. Nè quella angoscia è molto lontana dal tormento onde il delinquente talvolta è spinto irresistibilmente a dichiarare il suo delitto, nè questa speranza dal conforto che prova lo sventurato nel *versare* nel seno di un amico le sue pene. Qui tocchiamo il senso profondo della confessione, indipendentemente da ogni svolgimento e da ogni soprastruttura istituzionale. In questa esperienza e in questa vita interiore, inserita nella sfera del sacro e del divino, hanno il loro fondamento comune la confessione dei peccati presso i primitivi e quella delle religioni superiori. Alla primitiva paura di malanni imminenti e alla preoccupazione di evitarli corrisponderanno, ad un livello superiore della religiosità, il rimorso che non dà requie e l'inquieto assillante bisogno di essere, di tornare ad essere in pace con Dio. Attraverso il progressivo interiorarsi della vita religiosa, come attraverso la varietà esteriore delle forme realizzate dalle singole religioni, la confessione dei peccati conserverà la sua fondamentale funzione liberatrice, che è la sua propria ragion d'essere permanente perchè è il suo proprio valore universalmente umano.

Dal mondo dei primitivi molta luce può venire ad illustrare le religioni superiori. Ma per lo meno altrettanta luce si riversa dalle religioni superiori su quelle dei primitivi. *L'omne tulit punctum* sarà da attribuire a quell'indirizzo che, mentre persegua lo svolgimento delle forme religiose nella storia, tenda a cogliere le voci profonde e le note perenni della vita religiosa.

R. PETTAZZONI

Roma, R. Università.

PATÊT OR THE CONFESSION OF SINS.

The Vendidad, the religious law-code of the ancient Zoroastrians, treats of, besides many other subjects, the description of sins and their atonement. The sins mentioned in the Vendidad are mental, moral and physical, i. e. the sins against the morals taught by the Vendidad and against the rules of hygiene prescribed in it. Some of these sins are said to be inexpressible, somewhat like sins deserving of capital punishment, while others are expiable, if the sinner undergoes the punishment prescribed by the religious law, which is in some cases flogging, whereas in others hard labour, which consists in killing a certain number of noxious creatures, the Ahremanic broods. That a simple recitation of a confession of sins gave the sinner absolution from sins was certainly not believed in the time of the Avesta.

If there is at all something approaching a confession of sins in the Avesta, it is the *Frastûyê* prayer (Y. XII, 1-6 according to the edition of Spiegel). A Zoroastrian gives his promise in this prayer to abstain henceforth from all evil thoughts, evil words and evil deeds and stick to all good thoughts, good words and good deeds. It is a sort of a negative confession of sins. It is therefore that this *Frastûyê* prayer is called in the editions of the *Khordak Avesta* the *Patêt-i-Avestâ*, and is incorporated in the *Patêt-i-Pashêmânî* at its end, although its Pazend version with short commentaries forms its opening section.

If we take into consideration the spirit of the Vendidad, it seems that there existed in those old times a confession before priestly judges for every sin committed by a Zoroastrian. Whether this confession was voluntary or forced we cannot ascertain. We have unfortunately no data to follow the history of the confession of sins from the time of the Vendidad to that of the Patêt, i. e. to the time of *Adarbâd Mârespand*, who flourished in the time of Shahpur II (309-379 A. D.). Buddhism, Jûdaism

and Christianity flourished in the Persian Empire of the Sassanians, although the Christians had to undergo sporadic outbursts of religious fanaticism of some Zoroastrian monarchs. It is well-known that Buddhism has got a negative confession of sins, whereas the Christians have got a positive one. It is also well known that these three religions influenced the mind of the Zoroastrians of the Sassanian times so much that some of them embraced these religions. We learn this from the Sogdian texts pertaining to Buddhism, from the Pahlavi Dēnkart and Shikand Gumānik Vijār and from the Syriac acts of Persian martyrs for Christianity. But some of these new converts, it seems, recanted their beliefs in these religions and wanted to embrace the Zoroastrian faith once more. For these it is that the *Patēt* was most probably composed by Ādarbād Mārespand, as most of the sins enumerated in it can only be committed by a non-Zoroastrian. It is most probable that the idea underlying the *Patēt* is Christian, the idea of John the Baptist, which was adopted by Christ later on, viz. be penitent for your sins and receive the holy baptism, which will purify you from all your former sins. Corresponding to the baptism the Zoroastrians have the *Barashnum*, the religious purification, at the commencement of which a *Patēt* is always recited. Again the Christian church authorises duly appointed priests to hear the individual confession of sins and to give absolution from them, a custom still followed by the Catholics. That during the Sassanian times this individual confession was also in vogue may be gathered from the *Patēt*. The sinner says therein that he confesses his sins before the *Dastūr*, i. e. the high priest or before his representative in the invisible presence of Ahura Mazda and the Yazats, especially Mihr, Sarosh and Rashna, and in the visible presence of the Holy Fire, Hōm and Barsom. The Rivāyat of Dārāb Hormazdyār, edited by Ervad Manockji Rustamji Unvala, Bombay 1922, vol. I, pp. 34-35, enjoins also an individual confession of sins before the *Dastūr* or his representative. It says that the 21st day Rām of the 7th month Mihr is very appropriate and efficacious for the *Patēt* (p. 38). Some of the devout Parsis recite a *Patēt* daily after their obligatory prayers. But the custom of reciting it in the presence of the *Dastūr* personally or by a proxy (cf.

the *Patêl* § 11 and *Rivâyat* pp. 36-37) on special occasions must have been wholly discontinued very early, as except in the *Rivâyats* of the latter half of the 16th and the first one of the 17th century we never find it mentioned anywhere else. If the *Patêl* is recited by a proxy, the *Rivâyat* enjoins every Zoroastrian to recite daily at least these words: « I regret and repent for every sinful thought that I have entertained, for every sinful word that I have spoken and for every sinful deed that I have done » (p. 36).

This custom of the confession of sins by a proxy has most probably created the custom of reciting the *Patêl* for the dead in the belief that it should give him absolution from any sins he had not confessed before his death and should secure for his soul a joyful place in the other world (cf. *Rivâyat*, pp. 36-37). It is a custom among the Parsis of India to recite the *Patêl* or at least an *Ashem Vohû* in the ear of the dead, immediately the life has passed away from his body (cf. *Rivâyat*, pp. 34-35). Still I have heard instances in which the dying person recited slowly the whole *Patêl* in a moribund and unearthly voice, after which he collapsed entirely and gave up his soul to the Almighty. But as very often his nearest relatives pester him with the questions about his last will, especially about the name of the person he wishes to adopt if he is without a male issue, that could he gather up even his failing strength to recite the *Patêl* he is not given time to do it. Then, after the dead is washed and laid on the ground specially prepared in a room in the house, a priest recites the obligatory prayers for the period of the day (*Gâh*) and recites a *Patêl*, in which at the end of the 12th section he mentions the name of the dead thrice. Thereupon if he has time enough he recites other prayers. Thus, till the body is removed to the tower of silence, in each *Gâh* the *Patêl* is recited by the priest. The relatives and friends of the dead may also recite the *Patêl* for him if they like. After the body is removed from the house, till the periods of nine days during the first seven months and of forty days during the remaining five months of the Zoroastrian calendar are over, priests, friends and relatives of the dead recite a *Patêl* for him five times every day. Then every time that the *Afringân* cè-

remony is performed for him, but especially on the 4th, 10th, 30th and 365th day after his death, a Patêt is recited by the officiating priests, in which his name is mentioned. But some Parsis of advanced views do not see the necessity of doing so after the dead has crossed the Bridge of Selection (*Chinvad Puhl*) on the dawn of the fourth day after death, because he reaches the place allotted to him by the spiritual judges Mihr, Sarosh and Rashna, according to the deeds performed by him in this world.

As regards the formulary of the confession of sins, the Patêt, the Parsis have three, whereas the Zoroastrians of Persia have two. These latter are also used by some Parsis. These five Patêts are called in the prayer-books *Patêt-i-Avestâ*, *Patêt-i-Pashêmânî* (the Patêt composed by Adarbâd Mârespand), *Patêt-i-Ravânî*, *Patêt-i-Irânî* and *Patêt-i-Ravânî-i-Irânî*. As stated above, Spiegel Y. XII 1-6 is the *Patêt-i-Avestâ*; the *Patêt-i-Ravânî* is the same as the *Patêt-i-Pashêmânî*, but it is interspersed with endless repetitions of the statement that it is recited by another who intercedes before God for all the sins committed by the dead, whose name is mentioned therein; the *Patêt-i-Irânî* is a Modern Persian version of the Pazend *Patêt-i-Pashêmânî* with elaborate commentaries; lastly the *Patêt-i-Irânî-i-Ravânî* is the same as the *Patêt-i-Irânî* interspersed with the repetitions of the statement as above. As these last two Patets are very long, some Parsis have them recited for the dead in the belief that they are the most efficacious because of their length. They are in use mostly among the Persian Zoroastrians and among the Kadîmî section of the Parsis.

Navsari, India

JAMSHEDJI MANECKJI UNVALA

SUPERSTIZIONI

DI CARATTERE FUNERARIO IN UNA ISCRIZIONE DI KEOS (Sec. v av. Cr.)

Il culto dei morti è fatto essenzialmente di amore e di paura. Quand'anche la storia delle religioni non ce lo dimostrasse per tutti i tempi e per tutti i popoli con argomenti numerosi, ce lo direbbe pur sempre un'intima persuasione che vive in noi, e che, per derivarci dalla natura, è quanto mai radicata nelle anime nostre. Da una parte è l'affetto dei cari perduti, l'accorato rimpianto di loro, il ricordo sempre desto del bene che ci vollero; dall'altro è un terrore folle, indomabile, che i morti ritornino a noi, è un ribrezzo istintivo delle loro gelide ombre, e, anche se non ci si attenda da parte loro vendetta o molestia, è in ogni modo il timore dell'ignoto e misterioso mondo ultraterreno e di una intempestiva rivelazione di esso, mentre ancora respiriamo e ci godiamo la luce del sole. È interessante, anzi, notare come nel culto dei morti riescano ad associarsi, e talora a fondersi questi due sentimenti tutt'altro che omogenei. Ma non di rado sull'amore prevale la paura; ed è così appunto nella iscrizione di Keos che forma oggetto del nostro studio.

Questa ben nota epigrafe, rinvenuta a Iulis nell'isola di Keos, ed ora conservata nel Museo Nazionale di Atene, risale alla fine del secolo V¹. Essa riguarda le consuetudini dei funerali, e, come l'analogo paragrafo della iscrizione delfica dei Labiadi, deriva senza dubbio da quelle norme funerarie che furono introdotte in Atene da Solone nella prima metà del sec. VI.

L'iscrizione di Iulis sembra curare soprattutto l'economia e il buon ordine dei funerali. Da qui in avanti non dovranno essere usate per la copertura del morto più di tre vesti, mentre sarà le-

¹ IG XII, v, n. 593; G. Dittenberger, *Sylogae inscriptionum graecarum*, Leipzig, 1920, n. 1218.

cito adoperarne anche meno, tutte di un valore che non superi le cento dracme; non dovranno portarsi al sepolcro più di tre *choes* di vino e d'uno di olio, per le libagioni; e converrà tener conto dei vasi funebri, della *kline* e delle coperte. Il trasporto sarà fatto in silenzio, e le donne precederanno gli uomini nel ritorno dalla sepoltura: naturalmente perchè in tal modo si evitino manifestazioni eccessive di dolore e immoderate profusioni di lacrime.

Agli ordini il saggio legislatore si fa un dovere di unire alcuni divieti relativi a talune pratiche superstiziose, le quali, se a lui dovevano riuscire inconcepibili e affatto inopportune, sono preziose a noi, perchè ci danno una fresca e diretta conoscenza della religione popolare dei Greci nel secolo V.

In genere, davanti a questi strani usi, i commentatori saltarono a piè pari la difficoltà, o, se la toccarono, fu per confessare di non poterla vincere ². Solo il Jevons, in un suo breve articolo nella *Classical Review* del 1895 ³, cercò di spiegare le singolari consuetudini con l'aiuto di qualche analogia offerta dalle superstizioni della moderna Germania. Ma, se da una parte egli intravede, com'io credo, il giusto, affermando in linea generale che l'origine di tali consuetudini sarebbe il desiderio dei superstiti di precludere al morto ogni via di ritorno, d'altra parte però non si diede ragione delle singole usanze, ed errò, a parer mio, nel definire quali fossero gl'intenti del legislatore. Allo scarso materiale comparativo addotto nel 1895 dal Jevons, possono venire accostati, oggi, altri esempi per i quali si avvantaggia senza confronto e si chiarisce l'interpretazione dei riti greci.

Vi sono tutte insieme tre curiose proibizioni: non mettere una *kylix* sotto il letto funebre, non versare l'acqua, non portare le spazzature al sepolcro (l. 21 sgg.: με ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆς κλίνης, μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχεῖν, μεδὲ τὰ καλλύσματὰ φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα).

Che significa quel deporre una *kylix* sotto il letto funebre? Non è probabilmente per offrire al morto il ristoro di una bevan-

² V., per la bibliografia, Dittenberger, *loc. cit.*

³ F. B. Jevons, *Greek law and Folk-Lore*, *Classical Review*, 1895, 247 sgg. Poco aggiunge il commento di Prott e Ziehen, *Leges Graecorum sacrae*, Leipzig, 1906, 266.

da; nè occorre pensare alla consuetudine, diffusa presso molti popoli antichi e moderni, di collocare una tazza d'acqua o nella stanza mortuaria o presso la tomba, col fine appunto di sollevare l'anima del morto, considerata — per ovvia tendenza — arida, sitibonda ⁴. In tutti i riti che ragionevolmente si possono pensare derivati da questa preoccupazione, la tazza piena d'acqua viene collocata o ai piedi o alla testa del morto, oppure anche sopra la tomba; non mai, come qui, *sotto* il letto funebre. L'antichità greca non ci fornisce, ch'io sappia, alcun lume a chiarire la strana consuetudine di Keos; bisogna trasferirsi nell'Europa settentrionale per trovare dei riscontri soddisfacenti. In molti luoghi della Sassonia si usa mettere sotto il letto funebre un mastello d'acqua, « perchè l'acqua *attiri* l'odore e impedisca la putrefazione » ⁵. Nella Prussia (Spreewald) si suole attenersi alla medesima precauzione « perchè la salma *non corra via* e la gonfiezza del morto se ne vada nell'acqua » ⁶. Nella Baviera (Oberpfalz) questa consuetudine mortuaria diviene ancora più interessante: si mette una pietra sul ventre del morto e, sotto il letto, un recipiente pieno d'acqua, nel fondo del quale pure si depone un sasso, « perchè la salma non si gonfi e il tutto *vada giù* » ⁷. Questi esempi dimostrano come s'immagini una stretta relazione fra il cadavere e il recipiente posto sotto il letto funebre, e come sempre all'acqua contenuta nel vaso si attribuisca la proprietà di *attrarre* qualche cosa del defunto: la gonfiezza e l'odore cattivo, insomma le impurità della morte.

La virtù ch'essa ha di attirare e di assorbire in sè ciò che non è puro (rispettivam. ciò che è sacro), è forse il primo stadio nel concetto religioso dell'acqua come purificatrice; dal quale pensiero potè gradatamente emergere quell'altro, molto più ovvio nella relazione dell'acqua colle cerimonie funebri, ch'essa cioè rivesta un carattere preservativo, e formi quasi una magica

⁴ G. Bellucci, *Sul bisogno di dissetarsi attribuito all'anima dei morti*. Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, 1909, 213 sgg.; O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*. München, 1906, II, 831 e n. 1; R. Pettazzoni, *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1913, 333.

⁵ P. Sartori, *Das Wasser im Totengebrauch*. Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde, 1908, 362.

⁶ Id., *loc. cit.*

⁷ Id., *loc. cit.*

barriera tra i vivi e il defunto, e quindi allontani le spiacevoli influenze che da un morto si possano temere. Alla persuasione che l'acqua attiri le impurità della morte si riferisce probabilmente la consuetudine, diffusa presso molte popolazioni dell'Europa, di vuotare subito dopo il decesso tutte le brocche le quali si trovino per la casa⁸: appunto perchè si teme che qualcosa del defunto sia passata nell'acqua, e s'intende, versando l'acqua, di allontanare da sè ogni pericolo di contagio. Un concetto simile deve aver generato, io credo, quel costume, invalso soprattutto nella Russia, per il quale si usa deporre nella stanza mortuaria un recipiente colmo d'acqua « affinché l'anima vi si bagni »⁹; dove forse, più della cura che l'anima se ne vada monda e leggera all'altra vita, parla l'egoistica preoccupazione dei superstiti di preservarsi da ogni influenza impura. Talvolta, nell'imporre questo lavacro all'anima del morto, i vivi desiderano di avere la certezza ch'essa vi s'immerge, e depongono il recipiente, o sul davanzale della finestra, o sulla soglia della casa (così in Finlandia)¹⁰, cioè in luoghi che l'anima debba necessariamente toccare nel suo evadere dalla camera mortuaria.

È ben vero che la iscrizione di Iulis non precisa se la *kylix* fosse lasciata vuota, oppure venisse riempita di acqua o d'altro. Il Jevons la pensava vuota, e immaginava che fosse destinata a raccogliere l'anima del defunto, quella tremula e fragile creatura che sortirebbe dalle labbra dell'uomo appena la vita del corpo si arresta, e che i vivi si affrettarebbero a intercettare, impedendole di vagare qua e là a loro danno e spavento. Ma, se da una parte riesce strana, ammettendo questa ipotesi, la collocazione della tazza sotto il letto, dall'altra il confronto con le tradizioni germaniche è abbastanza stringente per non lasciare anche un po' di dubbio. È assai probabile, insomma, che pure a Iulis la *kylix* venisse riempita d'acqua e deposta sotto il morto per attirarne le impurità, sempre in base a quel primo e più naturale concetto, ch'è di carattere religioso e sacrale, mentre corrisponde pure ad una comunissima legge dell'igiene.

⁸ E. Sidney Hartland, *Encyclopaedia of Rel. a. Ethics*, IV (1911) s. v. *Death and disposal of death*, p. 415.

⁹ Sartori, *op. cit.*, p. 362.

¹⁰ Id., *loc. cit.*

La seconda proibizione del legislatore ingiunge di *non versare acqua*. Non è detto se si tratti di acqua versata nella stanza funebre, sul sepolcro, od altrove; ad ogni modo la consuetudine trova molti paralleli ed è perfettamente spiegabile. E qui affiora davvero la paura che il morto possa ritornare fra i viventi.

Ho detto come nelle cerimonie funebri la prima virtù attribuita all'acqua, per naturale osservazione di cose, fu quella di attirare tutto ciò che d'immondo e di spiacevole possa presentare un cadavere. L'attribuirle questa potenza era già un considerarla in qualche modo come un mezzo di preservazione contro i maligni influssi della morte: attirando le impurità, essa le disperdeva e liberava i superstiti dal timore di ogni contagio. Facilmente, quindi, si passò a riguardare l'acqua come un limite inviolabile che separasse i vivi dai morti, come un validissimo mezzo per allontanare dai superstiti le funeste influenze. L'acqua venne ad assumere, cioè, un potere apotropaico, quale hanno, nella stessa antichità greca, le fiaccole, oppure i rami di alcune piante, come l'alloro, il cipresso, l'issopo, quest'ultimo nella stessa iscrizione di Keos ¹¹.

Numerose e diffusissime prove si potrebbero addurre del carattere apotropaico dell'acqua in relazione coi funerali. Mi limito a citare qualche esempio. Nella Grecia moderna, proprio quando la salma sta per uscire di casa, c'è l'uso di versare una secchia d'acqua e di rompere anche il recipiente « perchè il morto non ritorni » ¹². In Arcadia, quando un funerale passa davanti a casa, bisogna dire: « Voglia Iddio perdonargli i suoi peccati e far sì che non ritorni » ¹³. Ed abbondano esempi di riti analoghi, anche fuor della Grecia ¹⁴. Talvolta l'acqua viene addirittura gettata dietro la salma ¹⁵, oppure se ne cosparge la soglia della casa ¹⁶, sempre perchè il morto stia il più lontano possibile.

¹¹ Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult.* Giessen, 1910, p. 47.

¹² Sartori, *op. cit.*, p. 365.

¹³ Id., *loc. cit.*

¹⁴ Cfr., tra le altre, una consuetudine dei Beduini (Moab): I. Goldziher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel.* Archiv f. Religionswissenschaft, 1910, 40-41.

¹⁵ Wuttke, *Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1869, § 732; Sartori, *op. cit.*, 364.

¹⁶ Sartori, *loc. cit.*

Oltre la soglia, si asperge di acqua l'interno dell'abitazione, con acqua di mare secondo gli ordini del legislatore di Keos (il sale ha esso pure una virtù di prim'ordine) ¹⁷, e specialmente il luogo dov'è seguito il decesso ¹⁸. Tutto questo, si capisce, ha per intento la liberazione dal morto e dalle sue influenze, tanto che qualche volta, per somma pietà, si risparmia dai lavaggi un cannuccino « perchè il povero defunto trovi il suo posto in Paradiso » ¹⁹.

Talvolta l'acqua viene versata senz'altro sulla tomba. È questo un costume diffusissimo, specialmente nelle regioni mediterranee. Il Goldziher, che ha raccolto gli esempi di tale consuetudine ²⁰, la crede nata per la cura dei superstiti di allontanare dal povero morto le influenze malvage degli spiriti sotterranei, dato appunto che l'acqua ha la preziosa qualità di annullare gl'influssi cattivi. Ciò sarà vero in qualche caso, ma in generale — è triste riconoscerlo! — la pietà cede all'egoismo: più che il desiderio di procurare sollievo ai loro morti, è la cura dei superstiti di allontanare i morti da sè, e di premunirsi contro eventuali, poco piacevoli ritorni. Parla chiaro, a questo proposito, una consuetudine popolare moderna, della Grecia per l'appunto: avvenuta la sepoltura, il prete versa dell'acqua sulla tomba, e versando dice: « Uomo, sei terra e alla terra devi tornare »; poi spezza il recipiente ²¹. E s'intende con ciò che quel pover'uomo sia reso immobile e innocuo per sempre, sotto la greve coltre terrena. In Rumenia (siamo ancora nella penisola Balcanica), quando un vedovo riprende moglie, gli orfani della prima sposa si recano al sepolcro della madre e versano acqua sulla tomba di lei « per spengerle l'incendio del cuore » ²², cioè per interporre fra la morta e la nuova famiglia un purissimo impedimento che lo spirito della madre, per quanto irritato e acceso di vendetta, non riesca a superare.

Nella iscrizione di Keos, anche se non è precisato dove si sparge l'acqua, se nella casa o sul sepolcro, il senso non può ad

¹⁷ Gruppe, *op. cit.*, 815, 889³.

¹⁸ Sartori, *op. cit.*, 373.

¹⁹ Id., *loc. cit.*

²⁰ I. Goldziher, *op. cit.*

²¹ Sartori, *op. cit.*, 367.

²² Id., *loc. cit.*

ogni modo essere dubbio: *l'acqua è il limite che i superstiti pongono tra sè e il defunto, nel desiderio di esserne per sempre liberati.*

Il significato della terza consuetudine proibita dal legislatore di Keos, quella di portare le spazzature al sepolcro, è del tutto analogo al senso della seconda: è ancora la paura del morto e la preoccupazione di allontanare da sè ogni traccia funesta.

L'uso di spazzare la casa dopo i funerali è diffusissimo ovunque, ed è uno dei più ovvi mezzi di purificazione. A Roma, quest'incarico era affidato ad un apposito collegio funeraticio, quello degli *everriatores*, i quali, secondo Festo²³, attendevano ad *everrere* la casa quando la salma fosse per la strada del cimitero. Da molte tradizioni contemporanee emerge visibilmente il carattere apotropaico dello spazzare, e la persuasione che si allontanino con questo mezzo gl'influssi cattivi. In Bulgaria, quando un morto è uscito dalla casa, una fanciulla orfana spazza e pulisce l'abitazione « perchè la fortuna ci rientri », e regge in pari tempo una fiaccola accesa nella mano sinistra; così pure vengono spazzate le case dei parenti²⁴. Nella Prussia, fino a poco tempo fa, si teneva un banchetto nel terzo, sesto e nono giorno dopo i funerali, e l'anima del defunto era anch'essa invitata a prendervi parte; alla fine, terminata la festa, il prete spazzava la stanza dicendo: « Avete mangiato e bevuto, anime; andate via, andate via! »²⁵. Nei paesi slavi, il prete spazza la casa « per allontanarne gli spiriti maligni »²⁶. Così, molto lontano dall'Europa, nell'isola di Borneo, lo spirito del defunto viene nutrito di riso per quattro giorni; poi tutto si spazza e si rompono i recipienti²⁷. Al contrario, non si spazza quando, in determinate circostanze, si voglia trattenere le anime nelle rispettive case. Nella Slavonia, non si spazza una stanza dopo che ne sia uscito un amico, « perchè sarebbe lo stesso che perderlo »²⁸; e in Bulgaria, quando un padre di famiglia

²³ Festo, s. v. *Everriatores*.

²⁴ E. Samter, *Antike u. moderne Totengebräuche*. Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum, 1905, 40.

²⁵ Id., *loc. cit.*

²⁶ J. von Negelein, *Die Reise der Seele ins Jenseits*. Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde, 1901, 264.

²⁷ Id., *op. cit.*, 265.

²⁸ Id., *op. cit.*, 264.

è in viaggio, i familiari si guardano bene dallo spazzare la casa, « perchè sarebbe proprio quello il modo d'impedire il ritorno fra le mura domestiche »²⁹.

Nei casi di funerale c'è poi costantemente, la preoccupazione di allontanare quanto meglio si possa la spazzatura dalla casa, e talvolta di metterla in relazione col defunto. Nella Germania settentrionale e centrale si suole spazzare la stanza mortuaria dietro il feretro³⁰; nel Voigtland, in Sassonia, si formano nella stanza tre mucchietti di sale (altro mezzo di preservazione), poi si spazzano via e si porta la spazzatura non solo, ma anche la scopa al cimitero, « perchè il morto non ritorni »³¹.

Dopo questi esempi riesce facilissima la spiegazione del curioso costume di Keos: *la spazzatura è certamente quella della camera mortuaria; e i superstiti la portano sulla tomba, quasi come se dicessero al morto: « Tieni, è roba tua; stai lì e non venire a disturbarci ».*

L'iscrizione, dopo aver parlato della *kline* e delle coperture concesse al defunto, esce, qualche linea più su, in un'altra curiosa ingiunzione: l. 6 sgg.) ἐχφέρειν δὲ ἐγ κλίνῃ σφηνόποδι καὶ μέ καλύπτειν τὰ δ' ὀλοσχερέα τοῖς ἐματίοις. La lettura è controversa per le ultime parole: v'è chi legge « τὰ δολοσχερέα », mentre altri divide « τὰ δ' ὀλοσχερέα », ed altri ancora come sembra più giusto, « τὰ δ' ὀλοσχερέα »³². Nel primo caso s'interpreta il « δολοσχερέα » come un *feretrum cuius ligna clavis continentur*, basandosi sopra una glossa di Esichio, la quale spiega δόλος per πάσσαλος. Nel secondo e nel terzo caso si lascia ad ὀλοσχερέα il suo legittimo significato di « intero », e si traduce « non coprire il tutto » (cioè il morto e la *kline*) interamente con le vesti; colla differenza, tra la prima e la seconda lettura, che nella seconda è molto più facile spiegare la particella abbreviata δ' fra l'articolo τὰ e il sostantivo ὀλοσχερέα, di quello che non sia nella prima il giustificare quel τὰδε, che a stento si riesce a riferire alla *kline* ed al morto, sottinteso quest'ultimo

²⁹ Id., *loc. cit.*

³⁰ Wuttke, *op. cit.*, § 737.

³¹ Id., *loc. cit.*

³² V., per le diverse letture, Dittenberger, *loc. cit.*, n. 6.

dal verbo ἐχφέρειν. Però, anche leggendo δολοσχερέα, il senso viene a riuscire su per giù il medesimo. O che il legislatore proibisca di coprire *interamente* il feretro, o di coprire *la bara*, sempre si arriva alla conclusione che c'era in Keos il costume d'imbacuccare i morti. Ora, tale consuetudine fa parte senza dubbio di un uso funebre seguito da molti popoli, quello cioè di legare e d'impacciare in ogni modo il corpo del trapassato, *per modo che all'anima sia tolta ogni possibilità di ritorno* ³³. I Tedeschi, per esempio, credono che, se parzialmente coperto, il morto riesca a tornare dall'altro mondo, e si danno quindi ogni cura per infagottarlo nel migliore modo possibile ³⁴.

La legge di Iulis prescrive inoltre di riportare a casa i recipienti funebri, nonchè il letto e le coperte (l. 9 sg.: τὰ δὲ ἀγγεῖα ἀποφέρεισθαι; l. 13 sg.: τὴν κλίνην ἀπὸ τοῦ σήματος καὶ τὰ στρώματα ἐσφέρειν ἐνδόσε). Probabilmente i buoni abitanti di Keos si facevano uno scrupolo di rompere i vasi e di lasciare ogni suppellettile funeraria al sepolcro; e il legislatore, certo per economia, ordina che tutto venga serbato. Anche questa usanza, che noi leggiamo sotto le righe dell'iscrizione, trova i suoi paralleli nelle consuetudini di vari popoli. In genere, tutto ciò ch'è stato a contatto col morto, e che può quindi averne assorbito le qualità malefiche, viene recato al sepolcro e talvolta depresso dentro la tomba ³⁵. Ho già detto come in molte usanze relative alla profusione dell'acqua, il recipiente venga distrutto, quasi per troncane ogni relazione tra i vivi e il defunto. Non fa meraviglia, poi, che i vasi funebri, e talora le vesti e le masserizie, vengano lasciate al morto, appunto, come nel caso delle spazzature, *per dargli tutto il suo e per finire una volta per sempre ogni rapporto con lui*. Ed è curioso l'osservare come in qualche paese, fra il desiderio di liberarsi dal morto e i saggi dettami dell'economia, esistano delle transazioni: così nel Brunswick, dove gli oggetti funebri vengono lasciati solo qualche giorno presso il morto, e poi riportati a casa ³⁶; evidentemente perchè quello spazio di tempo

³³ E. S. Hartland, E. R. E. IV, 433.

³⁴ Wuttke, *op. cit.*, § 732.

³⁵ E. S. Hartland, E. R. E. IV, 430 sg.

³⁶ *Id.*, *loc. cit.*

è giudicato bastevole per riunire al defunto ciò che da lui era passato nella suppellettile.

Dunque, le superstizioni che affiorano dalla legge di Iulis, se non tanto la prima, evidentemente le ultime, tradiscono il desiderio di allontanare il morto e i danni che, come forze nemiche alla vita, ne possano provenire.

Il Jevons, in quel suo articolo sulla *Classical Review* del 1895, si domandò quali fossero le intenzioni del legislatore nel dettare la legge, e, meravigliandosi della intrepidezza di lui nello sfidare l'al di là, pensò che le proibizioni di versare acqua, di portare le spazzature al sepolcro, e tutti gli altri ordini e divieti, mirassero a facilitare il ritorno dell'anima nella propria casa e la sua rigenerazione in qualche nuovo membro della famiglia. L'esame obiettivo dell'iscrizione non costringe la fantasia a questi voli pericolosi. Non è che il legislatore sfidi la paura dei morti: anch'egli desidera le purificazioni, tanto che prescrive di lavare la casa con acqua di mare e di pulire tutte le suppellettili con i rami d'isopo. L'economia, senza dubbio, gli avrà suggerito l'ordine di riportare a casa i recipienti funebri e gli altri oggetti del trasporto; e semplicemente il desiderio di far cessare delle consuetudini che ad una logica mente greca del V secolo dovevano parere assurde l'avrà incitato a proibire quelle tali usanze fatte di superstizione: Usanze ingenue, riprovevoli anche, ma pur profondamente umane, germogliate attraverso i secoli e con forza perenne dall'abisso divinamente misterioso della vita.

MARGHERITA GUARDUCCI.

TAV. I.

Cont. testo_C.

Cont. testo_B.



0

7

1976

Vol. II
12120

TAV. II.

Testo C.

Testo B.



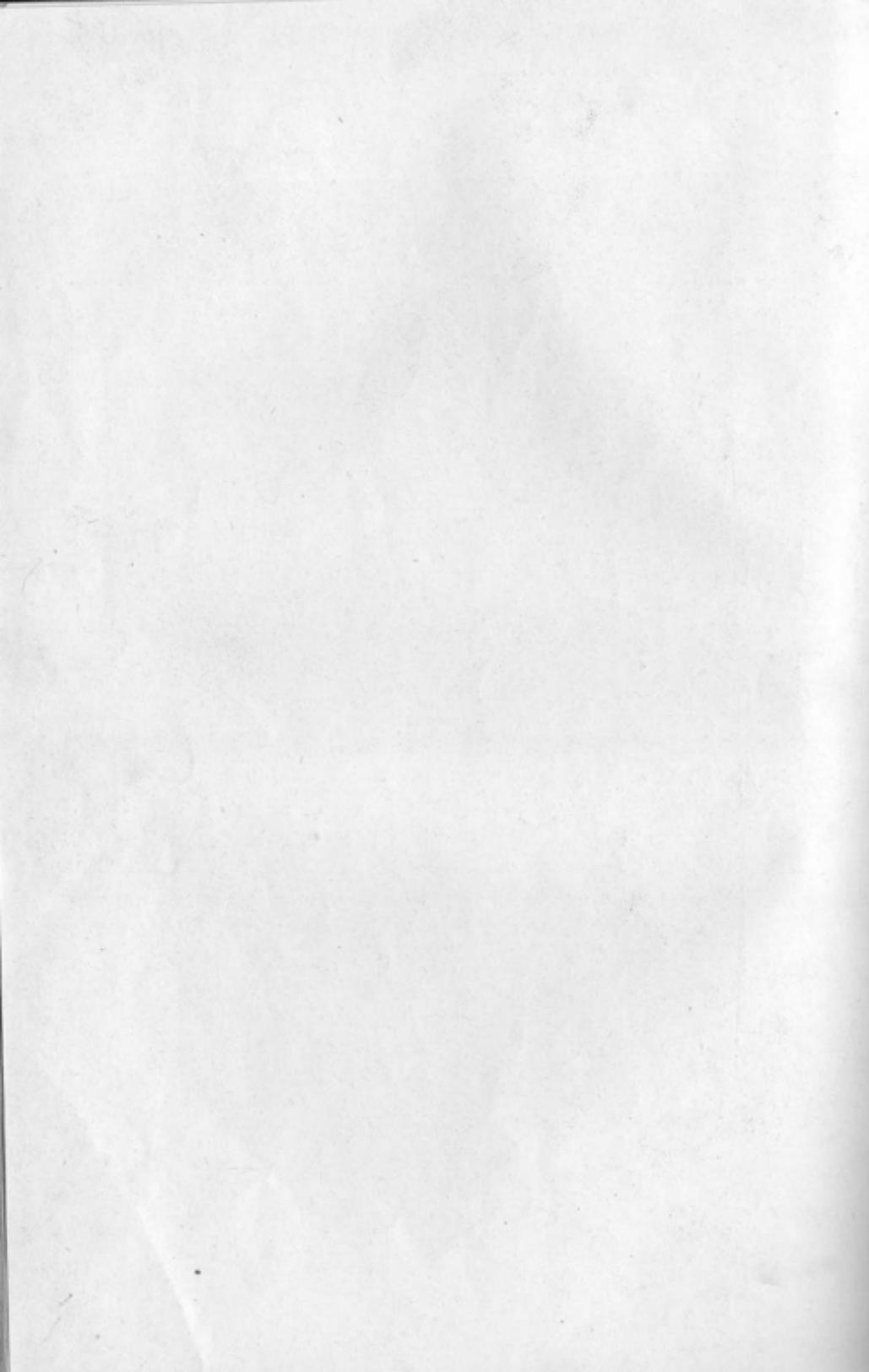
Vol. II

10-1900

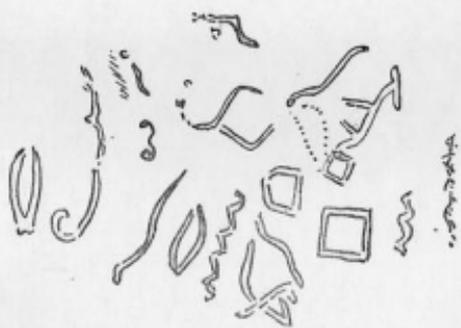
○ X
TAV. III.

Testo D.





Gr.



Z.



4

RASSEGNE ED APPUNTI

Una iscrizione votiva antico-sinaitica.

Dal 1905, anno della scoperta dei primi testi antico-sinaitici per opera di W. M. Flinders Petrie, sino ad oggi si è percorsa molta, anzi troppa strada in questo campo di ricerche. Si è trovata la chiave per decifrare la scrittura sino allora sconosciuta, si sono letti e tradotti molti testi, in uno di questi si è trovato — ossia si è creduto d'aver trovato — un documento che ci parlava di Mosè. In questo ventennio di operosità che racchiude in sé anche il periodo bellico si è riusciti a fare di più: a negare — con ragione — l'esistenza del nome Mns'h - Ms'h (Menassè - Mosè) del testo D delle iscrizioni che contiene la statua 346 del Museo Egiziano del Cairo: non solo, ma anche ad asserire che di tutta l'iscrizione non sono sicure che due parole.

Si è fatto troppo, e molto di ciò che si è fatto porta perciò l'impronta della fretta. Cito un esempio: Nel testo che l'insigne semitista dell'Università di Münster, Grimme, trascrive a pag. 47 del suo noto volume *Althebräische Inschriften vom Sinai* (1923), si ha nella riga sesta in senso verticale, segno secondo da sinistra a destra, un segno grafico che termina con un cerchietto che è riprodotto molto chiaramente nella tavola 8 presentata dallo stesso Grimme. Ebbene, di questo cerchietto non c'è neppure una traccia nella trascrizione menzionata. Ora io non posso ammettere che il Grimme abbia scientemente omesso di spiegare il cerchietto per riacquistare libertà d'azione, per poter cioè leggere *beth* = *b* laddove tale lettera non c'è, e tutto ciò per poter presto arrivare alla frase « capo degli operai della pietra » (*rabbân abhanîm*), una professione ben degna del Menas'eh-Mos'eh di cui sopra. No, io dico semplicemente che c'è stata troppa fretta nel lavoro. Non si era approfondito a sufficienza il problema della morfologia e della nomenclatura del-

l'alfabeto, strumento primo di una lettura e con ciò anche di una interpretazione esatta. Ecco il motivo per cui ho creduto bene di dedicare un mio lavoro sul sinaitico (esso fu, a quanto mi consta, il primo pubblicato in Italia su tale argomento) esclusivamente allo studio del segnario. In parecchi punti importanti sono arrivato a dei risultati del tutto diversi da quelli dei miei predecessori. Valga come esempio la lettera *çaddê*. Laddove altri interpretavano « amo da pesca », « faccia » e via dicendo ¹, io, avendo dinanzi a me uno spazio il quale ha per base una lineetta orizzontale che va curvandosi da ambo i lati per assumere una forma pressochè ovale a cui si congiunge sulla cima una sporgenza globulare, e visto che a questo segno grafico corrispondeva il suono *çdd*, non potei far a meno di considerare quest'ultimo come la voce infantile che il Nöldeke supponeva fosse nascosta nel nome *shad* = « mamma », nè potei non ravvisare nel segno grafico l'immagine della mammella stessa.

Il Grimme interpretava *çaddê* = « faccia »; ebbene, nella pictografia del viso un globulo in cima dell'ovale è una cosa, oltrechè antiestetica, superflua. Ed è così che la *çaddê* (*ç*) divenne una *beth* (*β*). Questa a sua volta si unì a qualche altra lettura erronea e succedette quel che necessariamente doveva succedere. Si era sul declivio. L'iscrizione cominciava a contenere delle cose mirabolanti, si « rivoluzionava » la storia ². Passato il primo rumore, gli studiosi più severi ripresero l'esame dei problemi sinaitici e così si ebbe presto, dopo tante illusioni, la delusione meritata.

¹ I. Zoller, *Ideogenesi e morfologia dell'antico-sinaitico*, Trieste, 1925, p. 26-32; cf. *Sinairschrift*, Trieste, 1925, p. 34-40.

² Un recensore del mio lavoro, G. Roeder, in « Literarische Wochenschrift », Weimar, 1925, N. 20 si fa pur lui portavoce di quell'ansia di arrivare a « Lesungen der sinaitischen Inschriften nach Originalen », perchè, a sentir lui, pare lo studio dell'alfabeto sinaitico vada affidato alle scuole popolari. — Mayer Lambert, recensente nelle *Revue des Études Juives*, Paris, tome LXXI, N. 161, 1925, ascrive a me una delle più radiose scoperte fatte dal Sethe e poi ancora ne dubita. — Di incoraggianti recensioni vado debitore a R. Corso nel « *Folklore Italiano* » 1, 1925, fasc. 1°, Edoardo Weiss nell'ultimo fascicolo di « *Imago* » (Vienna), R. Battaglia in « *Rivista di Antropologia* », 26, 1924-25, p. 377-379, Glanz-Zohar in « *Wiener Morgenzeitung* ».

Senonchè anche nel campo della ricerca serena, dello studio che ha per mira solo la verità, si risente ancora, secondo il nostro parere, l'influenza del soverchio entusiasmo suscitato dalle « scoperte sorprendenti ». Si nega, perchè il farlo è questa volta un dovere; ma si nega, secondo noi, troppo. Così p. es. condivido pienamente l'opinione del chiaro prof. Furlani¹ che, « cioè, nell'iscrizione summenzionata la parola *mns'h* (Menasseh) non è che una combinazione di lesioni della pietra »; ma non posso, dopochè ho potuto conoscere anch'io per visione diretta² la statua 346 (Cairo), acconsentire laddove l'insigne semitista afferma che di tutta l'iscrizione non sono sicure che due parole soltanto, *'In'm* e *b'it* ».³ Così pure mi pare di non poter accettare l'asserzione che « neppure colla migliore volontà di questo mondo » vi si può leggere « la parola Sinai »⁴. A noi invece pare di poter leggere con molta sicurezza le varie iscrizioni che la statua contiene ed in particolare l'importante e tanto discusso testo D. Alla luce della lettura che noi stiamo per presentare l'iscrizione del Cairo non è un documento ove ci si presentano dei personaggi storici per parlarci della loro vita, come volevano lo Eisler ed il Grimme; ma si tratterebbe di un documento di vita religiosa. La statua votiva del Sinai contiene secondo noi delle iscrizioni di carattere religioso, impetratorie.

*
**

Per poter giustificare la nostra asserzione giova esaminare i singoli testi col sussidio delle riproduzioni delle fotografie da noi assunte.

¹ G. Furlani, *Yahu, Sapdu e una presunta iscrizione di Mosè* in « Giornale della Società Asiatica Italiana », N. S., vol. I, fasc. I, Firenze, 1925, p. 22.

² Ho potuto compiere tali ricerche mercè l'aiuto del Ministero della Pubblica Istruzione, al quale mi onoro di esprimere qui la mia sentita riconoscenza. Chino la fronte dinnanzi alla memoria del compianto sig. Prefetto avv. A. Moroni, il quale volle gentilmente seguire i miei modesti studi con benevolo interesse.

³ Furlani, l. c., p. 22.

⁴ *Ibid.* Purtroppo non mi fu dato sinora di prendere visione del lavoro dello Schaumberger, *Die angeblichen mosaischen Inschriften vom Sinai*, 1924-1925.

Il testo A¹ che fu il primo ad essere decifrato, non offre per la sua chiarezza occasione a delle divergenze di idee. *lb'lt* (*lebá'alath*) = « a Baalat ». È la consacrazione della statua alla divinità Ishtar che col tempo si confonde nella coscienza dei fedeli con Hathor. — Il Furlani pare voglia leggere: *b'lt*.

Per quanto concerne il testo B², esso contiene secondo noi i seguenti segni: 'l³sg (a destra e sinistra del segno \perp = g non vi sono che scalfitture che il Grimme interpreta *alef* e *vaw*), *m*; il segno seguente lascia a desiderare in quanto a chiarezza, anche perché posto sul confine tra due piani (corrispondenti alle nostre tavole II e I); crediamo però giusta l'ipotesi del Grimme che vi vede il segno « tesla » = *r*. Seguono: 't. L'assieme quindi si presenterebbe nel modo seguente; 'lsgmr't. Ciò che il Grimme considera una *he*, aggiunta alla fine del testo, non è che una scalfittura. La spiegazione rimarrebbe pur tuttavia quella del Grimme, il quale questa volta non ha avuto che il torto d'aggiungere qualche lettera non esistente nella lastra e non necessaria neppure per l'intendimento del testo. « Per l'ubertosità dei pascoli » diremmo noi, mentre il Grimme preferisce « dei loro pascoli », divario questo dovuto all'eliminazione della *he* finale che — come fu accennato — secondo noi (si v. del resto la tav. I, dove nessuno potrà rintracciare l'uomo con le braccia tese verso il cielo) non esiste.

Il testo C⁴ pur troppo è monco. Esso comincia col solito 'l (= « per »), poi una grande lacuna; la fine che è di facile lettura⁵ suoma: *ml*. Anche qui evidentemente si implora dalla dea il benessere e l'accrescimento — di che cosa? Siamo nel campo dell'ipotesi⁶.

¹ V. la Tav. I qui annessa.

² V. qui tav. II.

³ Lo Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit*, 1919, p. 46, e così pure Gardiner e Sethe — leggono invece di ' (ajin): *s*, il che non è giusto. Tutti i testi della nostra statua cominciano con 'l.

⁴ V. qui la tav. II.

⁵ V. tav. I.

⁶ Lo Eisler, l. c., p. 47, si compiace con Felix Perles d'una osservazione da lui fatta, secondo cui il biblico *emeth* ('*ml*) ha alle volte il valore dell'accadico '*amitu* = « parola, comando, oracolo ». Vista la bel-

Siamo al testo D, al famoso testo D. Esso comincia col-
l'immancabile 'l = « per ». Al fianco, verso destra, la zona peri-
colosa di scalfiture. Dopo quanto si è scritto in Germania ed in
Italia sulla non-esistenza del nome *ms'h* (Mosè) sarebbe super-
fluo di tornare qui a discutere tale questione. Proseguiamo
quindi nella lettura dei segni posti in colonna verticale: *n' m*¹.
Qui lo spazio occupato dai segni si allarga notevolmente. At-
torno a questo passaggio dalla scrittura in colonna in un vasto
campo di segni disseminati, va tenuto conto d'una preziosa os-
servazione dello Eisler che, data l'importanza riportiamo qui senza
altro: « Ägyptisierend wie die Rechtsläufigkeit. . . ist auch die
. . . Zusammenstellung von Buchstaben zu einer raumfüllenden
Gruppe ohne Rücksicht auf die phonetische Lautfolge ».² Senza
riguardo all'ordine richiesto dal valore fonetico delle parole che
si vogliono rappresentare, si disseminano le lettere a piacimento
pur di riempire lo spazio. Ed in un'altra occasione lo Eisler torna
— richiamandosi all'autorità dell'Erman — a segnalare la co-
stumanza dei calligrafi egiziani di costituire di tutti i segni un
gruppo atto a riempire possibilmente lo spazio, senza tener conto
del giusto ordine in cui le lettere si dovrebbero seguire³.

Ebbene, guardiamo ora che vantaggio l'Eisler ha saputo
trarre dall'insegnamento Ermaniano, in sè stesso come abbiamo
detto di grandissimo valore per la decifrazione del nostro testo.
Al segno grafico « onde del mare » = *m* di 'l *n' m* segue se-

lezza dell'osservazione, lo Eisler mette davanti al finale *ml* del testo C
una alef. L'assleme 'l *n' m* = per il piacimento d'un oracolo (!). Che
tutti i testi nella statua cominciano con 'l, lo facciamo notare noi qui
per la prima volta; gli altri anzi ammettevano come principio anche
' questo ' *ze*. Inoltre un'altra domanda: Cominciano forse tutti i testi
con 'l *n' m*? Si v. intanto il testo B, che secondo tutti comincia: 'l *sg*.
— Su uno spazio che conteneva da sei sino a sette segni sono rimasti
gli ultimi due. Ebbene, quanto ingegno ci vuole per indovinare i primi
quattro o cinque cancellati dai millenni?

¹ V. tav. III.

² V. Eisler, l. c., p. 110.

³ *ivi*, p. 48: « nach einer Gepflogenheit der ägyptischen Kalligra-
phie. . . . aus allen Zeichen eine möglichst raumfüllende Gruppe bildet,
ohne auf die richtige Reihenfolge der Buchstaben viel Rücksicht zu
nehmen ». Il fenomeno si verifica anche in taluni testi accadici.

condo lui in linea verticale il segno « testa » ν . Ed è evidente — si confronti la nostra tavola III — che ha ragione, ma non è di questo avviso il prof. Grimme. Egli vi scorge due segni distinti: corna di vacca (alef) e serpente marino = n . Il segno appresso — si continui a tenere presente la tavola III — che è una *mammella* (quindi *cadde* = ζ), disegnata con vera maestria — trova concordi i due dotti nell'affermazione che si tratta d'una *beth* (casa) = b . Dunque una cosa leggermente ovale con un globo in cima è una casa. A destra di questa « casa » — per comune volontà dei due scienziati — di nuovo una testa. Ma una testa romboidale, naturalmente! Si noti peraltro che è un romboide di cui un lato è tronco, l'altro invece si prolunga notevolmente. Si comprende bene perchè una delle linee sia rimasta monca, anzichè proseguire in giù; lo scrivente voleva almeno accennare alla codina del pesce — si tratta evidentemente dell'immagine del pesce, *samekh* = s , unica lettera in tutto il segnario sinaitico che contiene un rombo, di cui un lato resta tronco — vistochè lo spazio ove andava incisa la codina del pesce è occupata dalla testa del serpente marino = n . In direzione parallela alla *nun* — riconosciuta come tale tanto dallo Eisler quanto dal Grimme — un segno grafico che trova di nuovo discordi i due illustre autori. Lo Eisler arriva qui, attraverso il fatto costatato e riferito dallo Erman ed al quale abbiamo accennato poco anzi, ad una idea quanto mai strana. Egli dice: lo scalpellino ragruppava giocarellando¹ due *beth*, due *resh*, due *nun*: *ergo*, se nell'angolo destro dell'iscrizione è accertata la esistenza d'una *nun*, il segno vicino non può essere che una *nun* (serpente marino, n). Ma lo Erman parlava dell'uso di disseminare, non già di ripetere le lettere per puro giuoco. Più prudente è il Grimme che vagliando giustamente le aggiunte laterali che distinguono questo segno dal precedente, lo dice una *jod* = j ². — Proseguendo verso sinistra, un quadrato, sicchè *beth* = b .

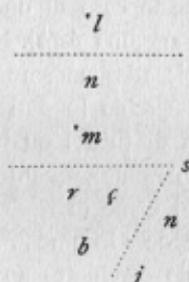
¹ *ivi*, p. 49, « spielerisch ».

² Con ciò il Grimme naturalmente non si impegna di considerare la *jod* nel senso da noi voluto cioè « mano ». Per lui si tratta della « coda » d'una bestia mitica. V. il mio studio *Ideogenesi* ecc., p. 10-15.

Lo Eisler prima ed il Grimme poi — quest'ultimo si è lasciato più d'una volta trarre in errore, abbenchè non lo confessi chiaramente, dallo Eisler — avevano per meta suprema la decifrazione non tanto dei singoli elementi, quanto del testo. Lo Eisler vi vedeva *rabban rabbanim* « il maggiore dei maggiori, il capoguardia »; il Grimme: *rabban abhanim* « il capo delle cave di pietra ». Orbene, per arrivare a tutto ciò mancava il materiale grafico; si ricorse allora all'interpretazione delle scalfitture. Ed è così che lo Eisler trova ancora una *nun*, il Grimme oltre a questo anche una *mem*.

La differenza tra la lettura nostra e quella del Grimme risulta chiara dallo schema a tav. IV, in cui le due letture sono segnate con G (= Grimme), e — la nostra — con Z.

Diamo quindi la trascrizione del testo secondo viene letto da noi ed in pari tempo il raggruppamento delle lettere che riteniamo l'unico possibile:



L'assieme a noi si presenta nel modo che segue: 'l n'm rbf snj. La radice rbf — si confronti qualsiasi dizionario — significa « adagiarsi comodamente ». Il sostantivo rbf (*rèbheç*) = « giaciglio, dimora tranquilla » specialmente del bestiame — è patrimonio biblico¹. Il testo D significa quindi: « Per il

¹ Isala 35. 7; 65. 10, dove *rèbheç* è associato a *baçar* = bestiame; Ger. 50. 6, dove è congiunto a *çon* « pecore »; Prov. 24. 15, ove sta ad indicare la dimora dell'uomo.

benessere del covile (accampamento, gregge, riparo) del Sinai». — Risulta quindi chiaro essere la statua 346 del Museo del Cairo votiva, di carattere quindi prettamente religioso, anzichè storico.

Trieste.

Israele Zoller.

Aggiunta. Mentre sto correggendo le bozze, mi giungono — per gentile invio del ch. Autore — i due estratti degli articoli del prof. Furlani contenuti in « Rivista degli Studi Orientali », vol. X. Il primo è una recensione del libro del Grimme. Il secondo s'intitola *Di una iscrizione paleoebraica sinaitica nel Museo Egiziano del Cairo*. Il passo che in quest'ultimo studio più d'ogni altro ci pare suscettibile d'una discussione è quello concernente il testo D, e precisamente il complesso di segni che noi qui sopra abbiamo letto *rbç*. Cominciamo col secondo capoverso a pag. 595 (p. 5 dell'estratto): « La seconda lettera dovrebbe essere una *beth*. Può darsi. Però voglio osservare che non si può parlare in questo caso di un quadrato. [Allora, diciamo noi, difficilmente sarà una *beth*]. Trattasi infatti di un quadrato che per una spiccatissima smussatura degli angoli si avvicina di molto ad un cerchio [è difficile ammettere che sia avvenuta una smussatura di tutti i quattro angoli tanto da cambiare un quadrato in un cerchio], quantunque non sia un cerchio perfetto [è un ovale] come lo riproduce il *facsimile* Gardiner-Peet. Nel *facsimile* del Grimme . . . esso porta sull'angolo superiore destro un piccolo cerchietto aperto che si scorge molto chiaramente sulla fotografia ». Orbene, un ovale — che si tratti d'un ovale, d'un « cerchio non perfetto », risulta dalle parole dello stesso Furlani — con un piccolo cerchietto sull'angolo non è che l'immagine della *mamma*. Dunque secondo l'interpretazione da noi data in *Idegenesi e morfologia* ci troviamo dinanzi alla lettera *çadde*¹. Questa ç posta lì in mezzo è un grave colpo inferto alle letture e del Grimme e dell' Eisler.

¹ Fritz Hommel, *Zur astralen Anordnung des phönizisch-griechischen Alphabets*, München, 1920 (cf. Furlani RSO, X, p. 703) vede nella *çadde* l'uccello-anima, l'uccello che vola dal cranio dell'ucciso, Eisler — l'amo da pesca, Grimme — il volto umano. Tutto questo si può ricavare da un ovale con un cerchietto in cima.

Capoverso terzo a pag. 595. « Il terzo segno dovrebbe essere un *nun* e il quarto un *alef*. Secondo me non abbiamo a che fare che con *un solo* segno ». Giustissimo. « Non saprei dire di che lettera si tratti ». È, secondo me, una testa di profilo con la tiara, quindi *rêsh* (r).

A pag. 596: « Come si vede, la mia collazione dell'iscrizione non conferma che in minima parte le letture del Grimme. Con ciò cade l'interpretazione che egli dà dell'iscrizione. Scompaiono tanto *mns'h*, quanto anche il *rbn abnm*, e non resta di sicuro che *'ln'm*, parole d'altronde già decifrate da altri prima del Grimme ». Mentre concordiamo pienamente col prof. Furlani nella parte negativa per quanto riguarda la sua critica delle letture del Grimme, ci è parso tuttavia di poter decifrare tutto quanto il testo.

Nel frattempo ho potuto leggere anche il lavoro del prof. Schaumberger in «Biblica, Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico», vol.6, Roma, 1925. In quanto alle letture segue il Grimme. D'interesse riguardo alla spiegazione dell'alfabeto: per « çadde-faccia » lo Sch. osserva che la « somiglianza non è grande ». Riguardo a *jod = Set-Wudd*, la via del Grimme viene detta « lunga e difficile ».

I. Z.

Un documento inedito sulla religione e sui costumi degli abitanti delle Isole Sandwich.

L'originale del documento che qui pubblico è conservato nell'Archivio della Sacra Congregazione « De Propaganda Fide » (*Scritture riferite nei Congressi: Oceanica*, t. I (1816-1841) pp. 19r - 22v.). Il documento contiene 29 quesiti colle relative risposte: gli uni e le altre si riscontrano a fronte nelle singole pagine a due colonne. Il documento è anonimo: esso ha per titolo: *Questions sur la religion et les moeurs des habitants des Isles Sandwich*, e porta a tergo la data 1825; il che fa supporre che esso fosse accompagnato da qualche lettera. Non mi fu possibile conoscere l'origine del questionario nè l'autore delle risposte. Nel volume della corrispondenza spedita dalla Congregazione nel 1824 non ho trovato nulla concernente le Isole San-

dwich; al 1825¹ appartengono invece diverse lettere spedite al Nunzio di Parigi (v. fogli 550, 637, 660) ed all'abate Pierre-Joseph Coudrin (vedi fogli 499, 551, 636) – fondatore e superiore dei Picpusiani (i primi missionari delle Sandwich) – circa la possibilità di una missione nelle isole Sandwich. Però nessuna di queste lettere accenna al questionario che segue. Nello stesso Tomo 1 che contiene il documento che ci interessa sono inserite lettere del Nunzio di Parigi che trattano della eventuale possibilità di una missione alle isole; ma anche qui nessun accenno ai quesiti in questione². Noto però che il questionario e le lettere del Nunzio sembrano redatte dalla stessa mano; perciò pur ignorandone l'autore, possiamo attribuire il documento a un informatore del Nunzio e ad una data precedente alla fondazione della missione. Tale ipotesi sembra confortata da quanto altrimenti si sa del modo di procedere della Congregazione, la quale, prima di fondare una missione, soleva informarsi delle condizioni morali e religiose dei popoli da evangelizzare. Meno probabile mi pare l'ipotesi che il documento sia posteriore alla prima spedizione di missionari; in tale caso esso sarebbe una delle prime relazioni, e forse la prima dei nuovi evangelizzatori.

Dei 29 punti di cui consta il documento qui si pubblicano soltanto i primi 14: i rimanenti riguardano l'attività di missionari protestanti americani (calvinisti) già precedentemente stabiliti nelle Isole Sandwich e non hanno interesse per l'etnografia religiosa³.

¹ *Lettere e Decreti della S. Congregazione e Biglietti di Mons. Segretario 1825, vol. 306.*

² In una di queste lettere (foglio 31) trovo un particolare di un certo interesse per i nostri studi: «... Nell'intera popolazione delle Isole Sandwich consistente in cinquecento mila abitanti non avvi un solo cattolico e due soli vi furono battezzati, ma non bene istruiti, da un sacerdote francese appartenente all'equipaggio di un bastimento di commercio colà per la prima volta approdato. Il popolo adora ancora gli idoli ed ha cessato dappoco dai sacrifici di sangue umano».

³ Un ringraziamento debbo alla Congregazione di «Propaganda Fide» che mi autorizzò alla ricerca presso il suo Archivio privato, nonché all'Archivista generale per le indicazioni cortesemente fornitemi.

QUESTIONS SUR LA RELIGION ET LES MOEURS DES HABITANS DES ISLES SANDWICH.

1°. *Ces insulaires ont-ils beaucoup d'idoles et beaucoup de temples ?*

Réponse — Ils ont encore des idoles, mais la plus grande partie a été détruite depuis l'introduction du christianisme. Il reste aussi quelques uns de leurs anciens temples; les autres ont été consumés par le feu lorsque ce peuple changea de religion.

2°. — *Offrent-ils souvent des sacrifices à leurs fausses divinités? Que leur offrent-ils en sacrifice?*

Rép. — Ils font, trois fois par mois, à des intervalles égaux des sacrifices; ces cérémonies durent deux jours consécutifs; elles se font secrètement depuis l'adoption du protestantisme; mais ce ne sont que les peuples de l'intérieur des Isles qui suivent ces anciens usages, n'ayant pas encore été instruits dans la nouvelle religion. Les sacrifices ne consistent plus aujourd'hui qu'en sacrifices d'animaux et en offrandes des produits de la terre. Ils ont renoncé aux sacrifices humains depuis une quinzaine d'années.

3°. — *Suivent-ils quelques règles pour le choix des victimes qu'ils sacrifient?*

Rép. — Lorsqu'ils faisaient des sacrifices humains, c'étaient les prêtres qui désignaient les victimes; mais ils pouvaient leur faire grâce, droit qui n'appartenait pas même au Roi. Quant aux sacrifices des animaux, ils ne suivent d'autre règle que celle de choisir des animaux entièrement blancs ou entièrement noirs (*fol. 19 v*) et le choix en est circonscrit dans quatre espèces: les chiens, les porcs, les poules ou coqs et quelques espèces de poissons. Les porcs et les poissons sont offerts aux dieux masculins; les chiens, les poules et le coqs aux dieux féminins; après la consommation du sacrifice, les hommes peuvent manger la chair de ces différens animaux, mais les femmes ne peuvent manger que celles des animaux offerts en sacrifice aux divinités de leur sexe.

4°. — *Y a-t-il chez eux des prêtres attachés au service des temples et qui seuls aient le droit d'offrir des sacrifices?*

Rép. — Oui, il existe des prêtres attachés au service des temples, mais ils n'ont plus légalement le droit de faire des sa-

crifices. Ils sont obligés de les offrir en secret quand ils veulent suivre encore leur ancienne religion sur ce point.

5° *Sont-ce les prêtres qui égorgent et immolent eux-mêmes les victimes?*

Rép. — Non, ce sont des sacrificateurs choisis par eux.

6° *Croyent-ils à l'immortalité de l'âme et à une vie future dans laquelle les bons soient récompensés et les méchants punis?*

Rép. — Ils croient seulement à la résurrection corporelle dans un autre monde où les êtres existent avec les mêmes vices et les mêmes défauts qu'ils avaient sur la terre; ils ne croient ni à une récompense pour les bons, ni à un châtement pour les méchants.

7° *Rendent-ils un culte religieux à leurs parens morts?*

Rép. — Oui, ils les enterrent avec une espèce de culte, dans les endroits les (fol. 20) plus cachés; ils ne souffrent point que l'on approche de leurs tombeaux. Les basses classes du peuple sont persuadées que les morts reviennent sur la terre pour leur faire du mal, et c'est aux revenans qu'ils attribuent les malheurs qui leur arrivent.

8° *Ont-ils des devins qui fassent métier de prédire les choses à venir, et des sorciers qui exercent la magie?*

Rép. — Ils ont des devins, mais non pas des sorciers. Ils croient aveuglément à ce que disent les devins, quelque soit l'objet sur lequel ils exercent leur prétendue science.

9° *Sont-ils très attachés à leurs idoles et à leurs pratiques superstitieuses?*

Rép. — Oui, et étant religieux et même très superstitieux, ils ne permettent pas qu'on insulte leurs idoles pour lesquelles ils ont toute la vénération imaginable.

10° *Témoignent-ils beaucoup d'aversion pour le christianisme?*

Rép. — Ceux qui sont idolâtres n'ont aucune idée de la religion chrétienne, et ceux qui cherchent à la connaître en assistant aux prédications des missionnaires protestants, sont jusqu'à présent si peu pénétrés de ses principes, qu'on ne peut pas dire que leur foi soit ferme; mais ni les uns ni les autres ne manifestent aucune aversion pour le christianisme.

11°. *La pluralité des femmes a-t-elle lieu parmi eux?*

Rép. — Oui, mais le mariage y est inconnu et la rupture de l'espèce d'union qu'ils contractent se fait au gré de l'homme ou de la femme, sans l'intervention d'aucune autorité. Ces liaisons (fol. 20 v) peuvent se renouveler avec la même facilité entre les mêmes personnes ou avec d'autres. Toutefois, les chefs ont assez de pouvoir sur les individus qui dépendent d'eux pour les obliger quelque fois à rester unis.

12°. *Leurs moeurs sont-elles très dissolues et les crimes contre la pudeur fréquens et impunis?*

Rép. — Le réponse précédent satisfait assez à cette question.

13°. *Le divorce est-il autorisé parmi eux?*

Rép. — Idem.

14°. *En se mariant pratiquent-ils quelques cérémonies religieuses?*

Rép. — Lorsque les principaux chefs se mariaient, des sacrifices étaient offerts aux idoles; on faisait un banquet, on dansait, et le mariage était ainsi conclu, mais depuis 1822 la cérémonie des sacrifices est abolie. Le mariage des inférieurs n'est marqué que par un repas.

.....

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

MARTIN P. NILSSON, *A History of Greek Religion*, transl. from F. J. FIELDEN, with a Preface by Sir JAMES G. FRAZER, Oxford, The Clarendon Press, 1925, pp. 310 in in 8°.

Mi è difficile parlare di questo libro senza richiamarmi (cfr. anche O. Weinreich, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 23, 1925, pp. 55-57) alla mia *Religione nella Grecia Antica fino ad Alessandro*, che uscì nello stesso anno (l'edizione originale svedese del libro del Nilsson è del 1921). Il naturismo e l'umanesimo (ch. IV 'Gods of Nature and Human Life'), l'antropomorfismo e il razionalismo (ch. V 'The Homeric Anthropomorphism and Rationalism'), il 'legalismo e misticismo' (ch. VI), la religione della *polis* (ch. VII 'The civic religion'), la religione delle classi colte e la religione delle plebi rurali (ch. VIII), anche il fondamentale dualismo fra lo svolgimento religioso nella Grecia asiatica e nella madre patria: sono concetti che ricorrono tal quali anche nella mia trattazione; — e la coincidenza ha pur qualche valore come segno che lo svolgimento della religione greca ha una sua linea fondamentale che ormai non consente costruzioni arbitrarie nè troppo divergenti.

Un particolare sviluppo è dato dal Nilsson all'epoca delle origini, che nella mia *Religione* è alquanto sacrificata a vantaggio degli svolgimenti posteriori, in considerazione della opportunità — sentita anche dal Nilsson (p. 9) — di reagire ad una situazione onde « there is undeniably some justice in the complaint that the Greek religion of the period when the prosperity and culture of Greece were at their height has been neglected ». Il cap. I sulla 'Religione minoico-micenea e la sua sopravvivenza nella religione greca' è stato dall' A. sostanzialmente rifatto nella presente edizione in base a nuove scoperte di monumenti archeologici. Un importante contributo allo studio della religione micenea il Nilsson aveva già dato con il suo lavoro *Die Anfänge der Göttin Athene* (*Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser IV. 7*), København 1921.

Interessantissimo è il cap. II su 'Le origini della mitologia greca', in cui l'A. sostiene l'origine micenea e quindi, almeno in parte, non greca, cioè non ario-greca, dei miti ellenici (i centri principali in cui si svolgono i miti greci — Micene, Tebe, Tirinto — sono precisamente i centri maggiori della civiltà micenea). Questa tesi, che sembra destinata a ricevere conferme specialmente da nuove scoperte archeologiche (oltre che, a questo

pare, da certe recenti decifrazioni di nomi di persona in testi hittiti verrebbe a porre anche pel mito quel problema che si pone, anzi s'impone, per l'arte, in vista specialmente dello sviluppo originale che l'arte ebbe in Grecia, e solo in Grecia, a differenza degli altri paesi a popolazione di lingua indoeuropea. Il Nilsson insiste sul carattere primitivo dei motivi favolistici che, applicati alle persone degli dèi, costituiscono il fondo più importante della mitologia greca. Propria del genio greco sarebbe stata l'opera di progressiva eliminazione di quanto quegli elementi primitivi contenevano di troppo fantastico e di troppo vago e indeterminato, ossia un'opera di progressiva umanizzazione corrispondente a quella che si produsse sulle figure stesse degli dèi mercè l'antropomorfismo.

Quì l'esposizione del Nilsson s'innesterebbe naturalmente col cap. IV e V, dove si tratta appunto degli dèi e della loro antropomorfizzazione. Il cap. III, dedicato alle forme più elementari della credenza e del rito (anche pseudo-totemismo, ecc.) turba alquanto l'ordine cronologicamente più ovvio. Questo fatto, come pure — in linea generale — una minore (rispetto alla mia trattazione) aderenza alla cronologia ed una maggiore insofferenza dei limiti di una partizione rigorosa (incursioni sporadiche nell'epoca dell'ellenismo, accenni a sopravvivenze nel folk-lore della Grecia moderna) si giustificano con la genesi del libro, il quale riproduce una serie di conferenze tenute dall'A. nell'Università di Upsala. Meno si giustifica il titolo di *Storia della religione greca*. Un'altra differenza rispetto alla mia *Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* è l'omissione di tutto l'apparato documentario: le note sono poche, e in generale si limitano a indicazioni bibliografiche. Nè certo il Nilsson aveva bisogno di dimostrare in questo modo la sua perfetta padronanza della materia e la sua non comune conoscenza dei fatti e delle fonti, egli che tra i grecisti si è specializzato precisamente nello studio della religione greca e a questo studio ha dedicato quasi tutta la sua attività scientifica, a cominciare dalla sua nota monografia sulle feste religiose greche (non attiche) (*Griechische Feste* 1906), fino ai numerosi articoli più recenti in periodici svedesi, danesi, tedeschi e inglesi. Ma egli è, fra i grecisti, uno di quelli che sanno che il mondo greco non si comprende se non si estende lo sguardo anche ad altri orizzonti, e che a voler intendere la religione greca conviene tener d'occhio gli studi di storia generale delle religioni. Le pagine più suggestive di questo suo libro sono appunto quelle in cui egli si giova della sua larga cultura scientifico-religiosa, specialmente orientata verso il mondo dei primitivi, come ne fanno fede la sua *Primitiv Religion* (Stokholm 1922, 2. edizione), e i suoi studi sulle forme primitive del calendario (*Primitive Time-reckoning*, « Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis ». I 1920), di cui sono un'ottima introduzione quelli speciali sul calendario greco (*Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, « Lunds Universitets Årsskrift », I. 1918).

R. Pettazzoni

- TH. ZIELINSKI, *La Religion de la Grèce antique* (« Collection d'études-anciennes publiée sous le patronage de l'association Budé »), traduction d'A. FICHELE. Paris, Société d'édition « Les Belles-Lettres », 1926, pp. VIII-191.

Un altro insigne Maestro degli studi classici, che da tempo si occupa della religione greca, specialmente nel periodo ellenistico, ci ha dato in questo volumetto destinato alla divulgazione un quadro della religione greca quale si è venuto delineando ai suoi occhi di studioso in cinquant'anni di comunione col mondo antico. In forma vivida e plana egli l'ha scritto, « attingendo a piene mani a quel ch'egli ha accumulato nella mente e nel cuore ». Non ha voluto fare una storia della religione greca: « le opere che s'intitolano solennemente *Storia della religione greca* non sono, in complesso, che delle buone raccolte di materiali » (p. 4: egli ha in mente specialmente l'opera del Gruppe). Di fronte alla scienza delle religioni lo Z. si mostra molto scettico: « Se si vuole oggi approfondire la religione greca, la lettura assidua di Hume e di Feuerbach è, a parer mio, il mezzo più sicuro per non capirci nulla » (p. VIII). « Accanto alla scuola storica, simbolica, meteorologica, etnologica, ecc. applicate allo studio della religione greca, ne manca certamente una: la scuola religiosa... » (p. 173). Il giudizio mi sembra un po' troppo severo: la esigenza profondamente sentita dallo Zielinski, che a comprendere la religione greca sia necessario il senso religioso (che non vuol dire confessionalismo, anzi esclude ogni confessionalismo), nello stesso modo che a comprendere l'arte greca occorre il senso artistico (p. 10), non è molto lontana da una esigenza che oggi accenna a farsi sentire sempre più nel campo della scienza generale delle religioni, e che recentemente vi ha dato vita ad un indirizzo speciale.

Non è, dunque, lo svolgimento della religione greca che interessa il Zielinski, ma la sua essenza, quale si rivela nel momento « in cui il popolo greco fu all'apogeo della sua grandezza » (p. 4); « noi ci trasporteremo — egli dice (p. 9) — nell'Atene del IV e del III sec. av. Cr., e cercheremo di rispondere a questa domanda: quale sarebbe stata la nostra fede se noi avessimo vissuto a quel tempo con la nostra anima e le sue esigenze ». È dunque con l'anima di un uomo moderno che lo Z. si accosta alla religione greca antica: coll'anima di un uomo moderno che sia anche un credente, beninteso un credente illuminato e libero da ogni confessionalismo. Visto alla luce di questa fiamma, l'ellenismo non è più antitetico (come paganesimo) al cristianesimo: il cristianesimo è il successore dell'ellenismo (la terra Madre, la Madre degli dèi si continua *psicologicamente* nella Madonna: cfr. *La Sybille*, Paris 1924). Anzi: il cristianesimo in ciò che ha di migliore è ellenismo. L'intolleranza fu inoculata nel cristianesimo non dall'ellenismo, ma dal giudaismo. Giudeo fu il cristianesimo nelle origini (benchè nato in Galilea, che è come dire in ambiente saturo di ellenismo). Ma l'incompatibilità fu presto avvertita: il giudaismo respinse il cristianesimo, e il cristianesimo trovò la sua via e la sua vera natura ellenizzandosi. Ellenica è l'anima migliore, ellenico-

lo spirito immortale del cristianesimo. Le dispute di Ario e di Atanasio sulla natura del Cristo riproducono quelle del Liceo e della Stoa sulla natura degli dèi. S. Francesco proclamando l'amore della natura ridiscopre, di sotto il velo del giudaismo, l'antico genuino substrato ellenico del cristianesimo. La Riforma è una re-giudaizzazione del cristianesimo. La vera reazione al protestantismo è il neo-umanesimo del sec. XVIII e XIX col definitivo ritorno all'ellenismo (Winckelmann, Goethe, Schiller).

All'originale polacco (*Religia starozytnej Grecyi*, Warszawa-Craców 1921) l'A. ha aggiunto in questa traduzione una breve prefazione e quindici pagine di note in fine al volume. In polacco è già uscita la seconda parte dell'opera complessiva dedicata alla *Religione ellenistica*, ed uscirà presto la terza su *Giudaismo ed ellenismo*.

R. Pettazzoni

H. HACKMANN, *Laien-Buddhismus in China, Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih Hsiu, aus dem Chinesischen übersetzt*, Gotha, F. A. Perthes, 1924, in 8°, di pp. XVI-347.

Il Buddismo è una religione oggi ancora viva e profondamente sentita presso molti popoli orientali. Nei ventiquattro secoli in cui si è svolta l'azione della dottrina del Buddha, trasmettendosi di generazione in generazione e di popolo in popolo, ha subito trasformazioni intorno alle quali gli studiosi europei si sono affaticati, cercando di capirne il senso ed il valore.

E' sembrato a molti che attraverso le complicate vicende della sua storia, il Buddismo, quale è oggi professato e sentito dalle folle del Giappone e della Cina, non conservi più che un vago accenno alle dottrine originali da cui era partito.

Seguendo gl'insegnamenti di Carlo Puini, il quale per molti anni aveva meditato le scritture buddistiche, io penso che un'opinione così recisa sia discutibile.

Già il primo studioso europeo che abbia conosciuto, dopo molti anni di lavoro, il buddismo giapponese, l'italiano P. Camillo Costanzo, gesuita, nato in Calabria nel 1562, martirizzato nel 1622, aveva visto¹ che la intima parte del Buppò di Sciaca consiste nella « dottrina del Nulla, cioè il Nulla essere principio, onde tutte le cose col farsi cominciano, e' l fine in cui tutte col disfarsi ritornano; nè v'esser nulla che sempre fosse, nè che sia per esser sempre; nè anche il mondo, che, sorto una mattina fuori del niente, verrà una sera, in cui dentro il medesimo niente ricada. Intorno a che è da sapersi che v'ha nella Cina e nel Giappone stesso altri savii della medesima setta, i quali, o' l traggano dal Buppò, non facilmente intelligibile ad ogni uomo, o sia, come anzi pare, speculazione

¹ D. Bartoli, *Il Giappone*, libro IV, cap. 52. Il Bartoli dice che il P. Costanzo aveva scritto diversi libri sul buddismo, alcuni dei quali furono diffusi in Siam, Cina, Giappone, Cocincina. Sarebbe desiderabile rintracciare e pubblicare questi studi, che dovrebbero avere notevole importanza storica.

lor propria; discorrono molto altrimenti di questo famoso Nulla che al sentir di Sciaca è prima origine ed ultimo fin d'ogni cosa. Perciocchè, dicono essi, ciò non si vuol intendere del puro e total non essere delle cose, ma d'una real natura, che quanto a sè non è necessariamente nulla in particolare, ma indifferente ad essere ogni cosa, talchè quelle che noi chiamiamo generazioni di componimenti sostanziali, secondo essi non sono altro che individuazioni d'una medesima semplice e comune sostanza che si trasforma, o per meglio dir, si traveste, o al più trasfigura, secondo le disposizioni degli accidenti proporzionati all'averle in un tal modo d'essere e d'operare; i quali accidenti distrutti o divisi che per contrazione ne siano, quella sostanza, ritiratasi dal particolare individuo essere, si ritorna nel suo primiero indifferente che innanzi avea: e questo è il distruggersi che noi diciamo delle forme sostanziali, le quali essi rifiutano, parendo loro operarsi tutte le mutazioni col solo andare e venire di quella lor semplice e comune natura, la quale da sè, dicono, non è nulla in atto, ma ben ha virtù da poter essere ogni cosa. Così se la discorrono essi: ma sono i più quegli che alla più incredibile del puro Nulla si attengono, e credesi veramente essere stata l'opinione di Sciaca. »

« E perciocchè troppo invero dannosa sarebbe riuscita al vivere, nonchè politico, ma umano, una così pazza filosofia, che a Dio toglie l'essere e all'anima l'immortalità, con quanto v'è della vita avvenire, onde solo rimane il goder come le bestie della presente, egli cotal dottrina suggellò in bocca ai savii, come misterio da non divulgarsi, poi divisò in altri libri quel che era da farsi credere al popolo per tenerlo in freno con la religione, e in buona via diritto, mettendolo in mezzo fra la speranza del premio e'l timore della pena nell'eternità avvenire: e perciò disse, esservi virtù e vizio: vita temporale del corpo e perpetua dell'anima: dannazione e salute: e Iddio premiatore degl'innocenti e punitore de' rei: e ne descrisse la natura e le perfezioni, tanto aggiustatamente, che s'ella è opera del suo ingegno, sembra miracolo in un uomo, che visse avanti la venuta del Salvatore al mondo, e dell'apostolo San Tommaso in Oriente. »

« Il chiama vero ente, increato, che per sé solo sussiste a differenza del creato, a cui dà titolo di Non-Ente, in quanto senza estrinseco operatore non si produce, né da sé si conserva e dura; e questo Ente assoluto il fa semplice, e solo non soggetto alla misura del tempo, siccome d'origine senza principio, e non possibile a mancare, tutto in sé stesso immobile e sempre quieto, senza corpo e figura tutto intendere, e senza errore creator del mondo. cui, come madre pia, dice egli, abbraccia e sustenta: finalmente, ineffabile quanto all'intrinseca sua natura, e conoscibile sol dalle estrinseche operazioni. Così egli parla di Dio: or sia dell'altrui o del suo, descrivendolo qual veramente Egli è, mentre forse, credendo non esservi, immaginava di fingere. E di qui son le varie sette, e nel Giappone e dovunque altro corre il Buppò, predicando alcuni bonzi per coscienza, secondo il vero senso di Sciaca, ogni cosa risolversi in nulla, e non sopravvivendo l'anima alla morte del corpo, vana è ogni sollecitudine di sperare o temere né ben né male all'avvenire. Altri tutto in

contrario: e sono i più, per l'utile che ne traggono da' divoti; esservi paradiso e inferno: e chi il mette in un luogo e chi in un altro, e chi 'l finge d'una, chi d'altra maniera, fino a incorporare l'anima con Dio e farla un medesimo essere con lui, di che però i letterati non credon nulla».

Ho riportato per intero questa pagina del Bartoli, che credo sia sfuggita all'attenzione degli studiosi; ma conclusioni in sostanza eguali si possono trarre dalla relazione del Padre Ippolito Desideri, pubblicata nel 1904 da Carlo Puini¹. Il Desideri, dopo aver vissuto una decina di anni nel Tibet, vide ben chiaro che i Tibetani « non ostante abbiano tempi, statue, preghiere e sacrifici, con tutto ciò propriamente non ammettono, neppur nel modo degli altri gentili, alcun Dio; poichè in alcuni di tali oggetti da loro venerati, invocati e adorati, non riconoscono alcuna divinità, non riconoscendo in veruno di tali oggetti alcuna virtù creativa dell'universo, alcun assoluto e supremo signore del tutto: né ammettono che sia in veruno di tali oggetti alcun potere supremo e universale sopra tutto il mondo, a chicchessia di loro in particolare e per cui da tutti gli altri si distingua».

Il Desideri scriveva un secolo dopo il P. Costanzo. Ancora un secolo dopo, il P. Vincenzo Sangermano², parlando della religione dei Birmani, tra i quali era vissuto molti anni studiandone la lingua e la letteratura, afferma che « quello che è veramente strano e sorprendente si è che i Barma non concepiscono punto, o non ammettono un essere supremo creatore e conservatore dell'universo ».

Allorchè nel secolo XIX le lingue e le letterature dell'Asia orientale cominciarono ad essere studiate nelle università europee, le fonti originali e le testimonianze raccolte nelle varie letterature divennero a poco a poco accessibili tra noi.

Nel 1846 il Prof. Wilhelm Schott pubblicò un suo studio intitolato: *Über den Buddhismus in Hochasien und in China*, che egli aveva letto nel febbraio 1844 all'Accademia delle Scienze di Berlino³. Questo suo studio faceva conoscere per la prima volta in Europa l'opera intitolata *Lung shu Ching t'u wên*, dovuta al letterato cinese Wang Jih-hsiu.

Di questo scrittore cinese si sa che viveva durante la dinastia Sung, sotto l'Imperatore Kao Tsung (1127-1162). Dopo una lunga vita in cui esercitò varie cariche ufficiali nell'amministrazione cinese, sempre più attratto dalle dottrine buddistiche, e in modo speciale da quella dottrina religiosa che i Cinesi chiamano *Ching t'u* (Terra pura) ed i Giapponesi *Jō-dō*, verso i sessant'anni, senza entrare in un convento, abbracciò tuttavia ed osservò le regole ed i costumi dei religiosi buddisti.

¹ Carlo Puini, *Il Tibet*, Memorie della Società Geografica Italiana, vol. X, 1904, p. 190-192. Il P. Desideri della C. d. G., visse nel Tibet dal 1715 al 1721.

² Vincenzo Sangermano, *Relazione del regno Barmano*, Roma 1833, cfr. p. 7. Il P. Sangermano, Barnabita, nato in Arpino nel 1758 e morto nel 1819, visse in Birmania dal 1783 al 1808.

³ Lo Schott parla pure di quest'opera nel suo *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur*, Berlin 1854, p. 43-46; ed anche nel suo scritto *Zur Literatur des chinesischen Buddhismus*, letto nell'Accademia di Berlino il 13 giugno 1872, p. 44-45.

Egli figura nel *Tripitaka* cinese, come traduttore, per una nuova versione del *Sukhāvatīvyūha* ¹.

La sua opera più importante è il *Chin t'u wén*, cioè la sua esposizione della dottrina della scuola della Terra Pura. Per distinguere il titolo della sua esposizione da un ugual titolo già dato da altri scrittori ad opere analoghe, egli premise il nome della sua città natale, Lung-shu, che è il nome che aveva anticamente la piccola città di Shu-cheng-hsien, dipendente dalla città di Lü-chou-fu, nella provincia di Ngan-hwel.

Quest'opera è stata ristampata recentemente nel vol. 534 ² del supplemento giapponese del Tripitaka.

La versione dello Schott era abbreviata in molti punti, incompleta, molto libera in altri, e non dava quindi un'idea soddisfacente del pensiero dello scrittore cinese.

Perciò opportunamente il professor Hackmann, che insegna Storia delle Religioni nell'Università di Amsterdam ed è un valente sinologo, un traduttore accurato e preciso, offre oggi una versione completa ed esatta, la quale è corredata di note, di commenti e di illustrazioni in modo da riuscire accessibile a qualsivoglia persona colta d'Europa.

L'importanza dell'Amidismo cinese appare ogni giorno più evidente agli studiosi del Buddismo. Piuttosto che uno stadio di decadenza o di degradazione del Buddismo primitivo, esso sembra dover essere considerato piuttosto come uno svolgimento, come la necessaria conclusione della dottrina del Buddha. Infatti a chi ben consideri, in questa esposizione di un letterato cinese, che trova una esatta corrispondenza nelle credenze dei milioni di fedeli che ancor oggi sono pieni di fervore religioso nella Cina e nel Giappone, non si trova alterato nella sua essenza l'insegnamento del Buddha. Vi si aggiunge bensì qualche cosa che era latente nell'insegnamento dei primi Buddisti, ma che acquista nuova forma, nuovo aspetto, che lo rende accessibile e più chiaro tanto ai dotti quanto agli umili, agli ignoranti, ai deboli. La profondità del pensiero di Asvaghosha è innegabile; chi penetri un po' addentro nei suoi scritti riconosce facilmente che attraverso la leggenda del Buddha *Amitābha*, tanto ricca di sentimento, tanto facilmente accessibile alle anime più semplici, i concetti fondamentali della dottrina non sono alterati. Come ha ben visto il P. Wieger, e come avevano già intravisto i primi missionari cattolici nel Giappone ³, lo studio dell'Amidismo ha una grande importanza non solo nel campo della storia delle religioni, ma altresì per lo storico, il quale vuole rendersi conto come il Buddismo abbia potuto vivere, diffondersi, e

¹ Bunyu Nanjio, *A Catalogue of the Buddhist Tripitaka*, n. 203.

² Vedi: *Catalogue of Ta-jih-pên-hsü-ts'ang-ching, transliterated by Daitaro Saeki*, dell'Università di Kyōtō, 1915, n. 1412, ove però si dice che l'opera suddetta consta di 12 capitoli o volumi. Questa importante collezione non esiste nelle biblioteche italiane. Cfr. la recensione di C. Pulni nella « Rivista di studi orientali », VI, 509-513.

³ Cfr. L. Wieger, S. J., *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine* 1917, Ho-Kien-fou, pp. 722; 2.ème édition augmentée, 1922, pp. 796.

possa ancora soddisfare il bisogno religioso di milioni e milioni di persone, nell'Asia Orientale.

Delle tre vie che conducono alla redenzione dell'uomo dall'errore, per mezzo della opere, per mezzo della scienza o per mezzo della grazia ¹, l'Amidismo sceglie la terza. Essa segna la principale caratteristica del terzo periodo della Storia del Buddismo, come le altre due vie indicano i primi due principali periodi precedenti.

Sembra perciò che questa evoluzione corrisponda ad un bisogno dello spirito umano assai profondo, che merita quindi la massima attenzione dello storico della religione.

L'esposizione del letterato cinese Wang Jih-hsiu non sempre è la migliore tra quelle che possono dare ad un europeo un'idea della profondità dei sentimenti che l'Amidismo ha destato in Cina ed in Giappone. Essa è tuttavia una delle più caratteristiche e merita quindi di essere analizzata e studiata. A ciò serve il bel libro del Prof. Hackmann, che si segnala anche per un'ottima disposizione ed una elegante veste tipografica.

Giovanni Vacca.

ARRIGO LEVASTI, *I Mistici*, Firenze, Bemporad, 1925. Vol. I: *Greco-Orientali, Latini, Medioevali, Italiani*, pp. 316 — Vol. II: *Tedeschi e Paesi Bassi, Spagnoli, Francesi e Belgi, Inglesi, Polacchi*, pp. 319.

Questa raccolta di testi mistici — la prima ad apparire in Italia — se si guarda a ciò che dice l'Autore stesso, « non è fatta per scopi eruditi, ma per offrire un nutrimento spirituale, per sollevare gli spiriti, per incitare alla vita paradisiaca ». Sotto questo aspetto il libro non potrebbe interessare questa rivista. Sta di fatto però che l'ampio e importante materiale, raccolto da mistici cattolici di ogni tempo e di ogni nazionalità, è tale da poter rendere un utile servizio anche per lo studio della storia delle religioni, e starei per dire più per lo studio che per la devozione. Perchè, malgrado la sua dichiarazione, l'Autore si è attenuto nella compilazione del libro, come era da aspettarsi dalla sua speciale competenza, a criteri prevalentemente scientifici. Ciò apparisce dall'aver egli premesso a ciascuno scrittore succose ed accurate notizie sulla sua vita e sulle sue opere, notando di queste le diverse edizioni, traduzioni e studi critici cui han dato luogo; dall'aver curato di molti brani una nuova ed eccellente traduzione, anche coll'aiuto di valenti collaboratori; dall'aver messo a contributo indistintamente tutti i mistici cattolici, anche se difficili ed aridi come Clemente Alessandrino, ovvero inclini agli eccessi del misticismo come Eckehart e Ruysbroeck, Molinos e la Guyon; e soprattutto dall'aver disposto gli scrittori non per ordine di materie, ma per ordine di tempo e di nazionalità. « La cronologia ha il vantaggio,

¹ Cfr. C. Puini, *Idealismo e nichilismo buddista*, « Religio », Roma, 1920 pp. 97-105.

egli avverte, di presentare una linea progressiva di sviluppo; la divisione per nazioni mette maggiormente in chiaro i comuni caratteri etnici che anche nei mistici ritroviamo evidenti». Perciò, meritamente, questa distinzione non è osservata per i mistici del medioevo; la ragione è che essi « sono spiriti medioevali senza ancora uno spiccato carattere nazionale ». Qui l'intendimento erudito è evidente; chè le diverse fasi di sviluppo e i diversi caratteri nazionali del misticismo non hanno interesse per uno scopo pratico religioso, ma non solo per uno scopo critico. Del resto i due scopi non si escludono a vicenda, ma invece si accoppiano bene tra loro; giacchè non è possibile studiare i mistici e non esser toccato dalla fiamma purificatrice che li investe, e dall'altra parte può ben giovare, per seguire le loro tracce, il rendersi conto esatto della via da loro percorsa.

Ma allora si sarebbe desiderato che il Levasti, invece di una prefazione di appena 4 pagine, avesse premesso alla raccolta dei testi una Introduzione quale egli avrebbe ben saputo fare, — capace di orientare il lettore sulla loro natura e significato. Soprattutto opportuno sarebbe stato il definire fin da principio, anche a giustificazione della scelta fatta, cosa si deve intendere per mistici e misticismo; perchè mai forse come ora se n'è tanto parlato, eppure non è facile trovare due scrittori che si accordino nello stesso significato. A dir vero questo punto il L. lo tocca, sia pure brevissimamente: « unirsi a Dio, egli dice, è lo scopo del misticismo, unirsi per mezzo dell'amore ». E prima con parole molto vive ha descritto il misticismo cattolico, che tende a considerare come il solo vero misticismo, onde si domanda: « pur con soli cattolici non si può forse esaurire il campo mistico? »

Ma qui è proprio dove il punto di vista pratico-religioso prende il sopravvento; secondo il quale al Cristianesimo si riconosce un massimo valore per il carattere personale che in esso assumono le relazioni tra Dio e l'uomo. Dal punto però di vista storico, al misticismo personale si oppone il misticismo impersonale panteistico, dal quale proviene la stessa parola di mistico e al quale perciò non si può negare il diritto di dirsi tale. Anzi non si può nemmeno negare che questo secondo misticismo, anteriore per ragione di tempo, abbia talora esercitato una certa influenza sul primo, sia collo spingere l'unione con Dio fino all'unità, come specialmente nei mistici tedeschi e sia col diminuire e deprezzare l'azione dell'uomo fino ad elidere la sua personalità, come in Molinos e nella sua scuola. D'altra parte, ridotto il misticismo cattolico all'unione con Dio per mezzo dell'amore, in che esso si distingue, se non di grado, dalla comune pietà cristiana, purchè internamente vissuta e profondamente sentita?

Del resto bisogna convenire che non si potrebbe pretendere dall'Autore uno studio preliminare, che egli non ha voluto darci. Al suo intendimento non è stato quello di disputare, ma soltanto di apprestarci una buona ed ampia raccolta di testi mistici cattolici, ben tradotti in italiano e con tutte le indicazioni necessarie per uno studio approfondito. Ed egre-

giamente ha mantenuto il suo proposito; onde bisogna essergliene grati e approfittare dell'utile materiale che ci ha messo in mano.

Per scrupolo di esattezza noterò alcune delle poche manchevolezze che ho notato nel libro: per le opere di Clemente Alessandrino si cita come la migliore edizione quella del Potter del 1715, trascurando la recente dell'Accademia di Berlino, curata dallo Stählin nel 1905-1909; per lo studio di s. Agostino, s. Gregorio e s. Bernardo meritava di essere indicato anche D. C. Butler, *Western Mysticism*, 1922. Quanto a s. Agostino, non posso convenire che di misticismo *ex professo* non si trova traccia fuor che nelle *Confessioni*, mentre, per citare un solo esempio in contrario, l'*Enarratio in Psalmum XLI* è, si può dire, un vero ed alto trattato di teologia mistica.

U. Fracassini

ANDRÉ BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris, Rieder, 1925, pp. 171.

E' un nuovo volume della collezione «Christi»nisme», diretta da P.-L. Couchoud. Il suo intendimento è di studiare se e in qual misura l'orfismo abbia avuto parte nella costituzione del cristianesimo primitivo; alla qual discussione premette come base essenziale uno studio su le sue origini e il suo sviluppo. Questa parte introduttiva è, per necessità, breve e succosa, ma verrà integrata e giustificata da un'opera più ampia e complessiva sull'orfismo, che l'autore, il quale è professore alla facoltà di Lettere di Bordeaux, si ripromette di pubblicare tra breve.

Colle sue tesi fondamentali non posso in generale non convenire, essendo in gran parte le stesse che io ho sostenuto nel mio *Misticismo greco*. L'orfismo cioè, a parte alcuni elementi secondari che vi possono essere penetrati dal di fuori senza però avere esercitato un'influenza preponderante, « si deve considerare come un fenomeno religioso propriamente ellenico ». Esso è nato nella 2^a metà del sec. VI nella Magna Grecia, come principalmente dimostra la sua stretta parentela colla parte religiosa del pitagorismo. La maniera però come il B. si raffigura l'origine dell'orfismo da tiasi stabilitisi accanto ai grandi santuari di Persefone e di Demeter, o in genere di una grande divinità femminile dea della fecondità e sovrana dei morti, non è troppo chiara e convincente. Anche se si possa provare — e l'autore qui non lo fa — l'esistenza in quei tempi e in quei luoghi di simili associazioni religiose, è certo che i caratteri distintivi dell'orfismo non hanno alcun riscontro nei culti e nei miti relativi alle grandi divinità chthonie. Piuttosto sono i misteri eleusini e probabilmente anche i culti delle grandi dee nella Magna Grecia, che hanno subito, in tempi posteriori, l'influenza dell'orfismo. Lo stesso mito di Zagreus a me pare non si possa considerare quale elemento primitivo genuino dell'orfismo; giacchè la dottrina, che da esso deriva, della mescolanza nell'uomo di un elemento divino con un elemento titanico, per

essere stato formato dalle ceneri dei Titani divoratori di Dioniso e fulminati da Zeus, abbraccia tanto l'anima quanto il corpo, mentre per l'orfismo l'anima era di natura e di origine divina e il corpo di natura contraria. Onde si può ammettere col B. che il mito di Zagreus preesistesse all'orfismo, ma è probabile che da esso sia stato adottato solo nel corso del suo sviluppo.

Nella storia dell'orfismo l'autore distingue due epoche principali. Nella prima l'orfismo era una religione realmente vissuta da fedeli dispersi in piccole comunità indipendenti l'una dall'altra, e non uniti in una grande chiesa orfica, la quale, se fosse esistita realmente, avrebbe impedito la varietà e confusione delle dottrine che, fino dall'antichità, sono andate sotto il nome di Orfeo. In questa prima epoca bisogna distinguere di nuovo un orfismo primitivo e genuino, prima delle guerre mediche, e un orfismo decadente, quale ci apparisce di poi nelle descrizioni che ci ha lasciato Platone. Nella seconda epoca, che comincia col sec. III, l'orfismo non esiste più come religione, ma solo come letteratura, giacchè l'autore approva il detto del Cumont, che non si ha alcuna prova, nè dagli scrittori nè dalle iscrizioni, che in Italia alla fine della repubblica e sotto l'impero abbia esistito una sola comunità orfica.

Questo stesso fatto dimostra come l'orfismo non possa avere influito direttamente su s. Paolo e il cristianesimo primitivo. Una tale influenza il B. è piuttosto disposto ad ammetterla indirettamente, attraverso le religioni ellenistiche dei misteri, alle quali in ultima analisi dall'orfismo sono derivate le idee del dualismo tra anima e corpo, della colpa originale per cui l'anima è rinchiusa nel corpo, e della sua aspirazione alla redenzione. Ma anche l'influenza di queste religioni non è ammessa dal B. nel senso che esse abbiano somministrato elementi specifici alla dottrina dell'Apostolo, ma soltanto delle forme nelle quali egli ha versato, senza accorgersene, la sua concezione personale del cristianesimo. La quale differisce essenzialmente dalle religioni dei misteri, in ciò soprattutto che per s. Paolo la morte e la resurrezione di Cristo sono la causa vera da cui deriva ai fedeli la vita eterna, mentre la morte del Dio dei misteri non ha mai valore di sacrificio espiatorio e non è perciò la causa che procura la salute, ma tutt'al più ne è il simbolo e la garanzia. Sotto questo ed altri aspetti il mito di Zagreus, malgrado le somiglianze superficiali, è di uno spirito assolutamente opposto a quello del cristianesimo.

Una più stretta parentela è naturalmente ammessa dal B., sempre però per via indiretta — in specie Platone avrebbe fatto da intermediario —, tra l'orfismo e lo gnosticismo, il quale si è in gran parte assimilato le dottrine delle religioni ellenistiche, onde è rimasto in qualche modo nello stesso loro piano. Il cristianesimo, invece, di quelle idee si è servito per interpretare la morte e la resurrezione di Cristo, dando loro un significato e valore morale del tutto nuovo, e deducendone conseguenze universali.

U. Fracassini.

CHARLES-F. JEAN, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens* (« Monografie del Collegio Alberoni », 3). Piacenza, Collegio Alberoni; Paris, P. Geuthner, 1925, pp. 176.

Il lavoro è diviso in due parti: 1. il peccato; 2. la liberazione dal peccato. La prima parte tratta a sua volta: a) dello stato del peccatore; b) dei singoli peccati. Lo stato del peccatore e l'origine demonica del male-peccato dà occasione all'A. di trattare partitamente di 15 classi di demoni malefici (*Uluġku, Labartu*, ecc.) in una specie di *exorsus* alquanto sproporzionato alla trattazione delle altre parti. La classificazione dei peccati in peccati contro la divinità, peccati contro il prossimo (rispettivamente contro la famiglia e contro la società) e peccati contro sè stessi, introduce ed applica alla religione babilonese schemi e classificazioni proprie di altri climi religiosi, ciò che si presta a critiche ovvie nel rispetto metodologico. Anche nella seconda parte la suddivisione in 'Atti del peccatore' e 'Funzioni del sacerdote' spezza arbitrariamente l'unità di descrizione delle pratiche destinate ad eliminare il peccato. In complesso la monografia ha carattere provvisorio e non esauriente. Il suo valore precipuo sta nella abbondanza dei testi dati in traduzione. Si direbbe che queste traduzioni sono lo scopo essenziale del lavoro, mentre la illustrazione storico-religiosa dei testi passa in seconda linea. Non sono abbastanza utilizzati in questo senso gli studi precedenti di Zimmern, Morgenstern, Schrank, Frank.

R. Pettazoni

J. SCHEFTELOWITZ, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung*, Hannover, Heinz-Lafaire, 1925, pp. 181.

Lo Sch. ha la virtù d'essere un valente ebraicista ed un insigne iranista, ed anche un buon conoscitore del pensiero religioso in genere. Di qui l'interesse che destano le sue pubblicazioni, notevoli sempre per esattezza di contenuto e lucidità d'esposizione. Nel presente volume egli ci offre una serie di contributi alla conoscenza delle credenze religiose nella Palestina antica. Ecco il contenuto dei singoli capitoli: demonologia, *apotropia*, influenzamento di esseri superterrestri, riti di fecondazione, magia, *omina*, feste popolari, costumi popolari privi di significato magico, il quadro cosmico. Molte di queste credenze e di queste costumanze — dato il conservatorismo proprio dell'Oriente — sopravvivono tutt'ora. A tutt'oggi il profeta Elia continua ad essere l'angelo protettore del neonato, *Lilith* la nemica acerrima della puerpera ed in particolare del rampollo. A proposito dell'ombra che gettano i demoni (Scheffel. p. 7) vorrei notare che l'ebreo polacco, quando un fanciullo evoca con gesti delle mani certe figure d'ombra sulla parete, lo ammonisce con le parole: Non giocare con Satana! Il divieto ha come sfondo una falsa etimologia cioè *Schaten* (= Schatten, ombra) e *Saten* (Satana). Sulle « ombre » v. Raffaello Battaglia, *Folklore delle lagune venete*, Riv. di Antropol., XXVII, p. 4.

sgg. — A proposito del demone in forma di montone (Sch., p. 11) va notato quanto segue: Secondo una credenza che s'incontra tra le famiglie ebraiche meno evolute di Corfù, alle volte si osservano sul giciglio della puerpera mal custodita tracce di piedi di montoni o di capre. — Sull'identificazione dei concetti « serpente » e « phallos » (Sch., p. 17) ciò è appunto quanto a me risultava dall'esame del contenuto ideologico dell'alfabeto antico-sinaitico. — In quanto al divieto biblico di mietere il grano sull'orlo dei campi (Sch., p. 21), concepito come istituzione d'origine demonologica (il demone del grano), v. la mia nota *I riti d'iniziazione dei Galla e l'antico Israele* in Riv. di Antropol., 26, 1924-5, p. 331 e n. 1. — Il materiale bibliografico sui processi contro gli animali (Sch., p. 34, n.) va completato col richiamo a Giovanni Pansa, *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, I, 239 s. — Con l'uso apotropaico dell'acqua (Sch., p. 71) si spiega anche l'uso di versare l'acqua praticato dagli abitanti d'una casa ove è morto qualcuno. Tale uso vige anche fra la popolazione ebraica di vari paesi; la ragione che si suole addurre, cioè che l'angelo della morte abbia lavato la spada nell'acqua è evidentemente una costruzione etiologica di tempi posteriori. In verità si tratta d'un atto di difesa contro i demoni. Tracce di questo costume si riscontrano fra le genti degli Abruzzi: vedi Pansa, *o. c.*, p. 73, il quale ha dato al fatto la sua spiegazione giusta; non così il Borrelli in « Il Folklore Italiano », I, fasc. 2 e 3, p. 342. Alle notizie raccolte dal Pansa, 74, n. 2 va aggiunto che anche nell'escatologia babilonese l'acqua come fonte di vita rinnovellata ha una grande importanza. — Sul rumore, scampanio, fragore a scopo di allontanamento degli spiriti maligni (Sch., p. 76 s.) v. Battaglia, *l. c.*, p. 14 s. nonchè Nacht, *Der Fuss*, in « Jahrb. f. jüd. Volkskunde » del Grünwald, 1923, p. 144 e p. 176.

Per l'uso di versare dell'acqua sulla soglia della casa (Sch., p. 132) che si vuole difendere dai demoni v. Pansa, *o. c.*, p. 74. — Per l'uso di considerare le briciole di pane caduto per terra come sacre ai defunti (Sch., 135) v. Pansa, p. 74, n. 2, dove altrettanto si dice dell'acqua versata inavvertitamente. — Sull'uso di gettare a scopo divinatorio dei sassi nell'acqua (Sch., 134) è notevole l'osservazione del Marmorstein, *Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde* nell'annuario del Grünwald, p. 281-287. — Le notizie raccolte dallo Sch. nelle note a p. 136 s. possono essere completate con quelle contenute nel vol. del Pansa, p. 74, n. 2 a, cui abbiamo accennato sopra. — Sul taglio dei capelli (Sch., 149) v. anche I. Zoller; *l. c.*, p. 331, n. 2. — Sull'uso del digiuno a scopo di aumentare le proprie forze (Sch., 155) cf. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, 1923, p. 247 s. — Sul nesso tra giuramento e maledizione v. la formula del giuramento prescritto agli Ebrei in Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei in Sicilia* (principio). — A proposito del sole che tramontando « entra » nella porta occidentale del cielo, va ricordato il babilonese *erēbu* = entrare, in connessione con l'ebraico *erebh* = sera. Presso gli Egizi il regno dei morti viene designato come Occidente; i morti sono « gli Occidentali » (v. Erman, *La reli-*

gione egizia, trad. Pellegrini, p. 104). — Sulle credenze collegate con delle cifre (Sch., 144 s.) v. Raffaele Corso, *Superstizioni eurafricane*. Estr. da « Folklore », 10, 2, 1924.

I. Zoller.

NERIOSANGH' s *Sanskrit version of the Hóm Yasht* (Yasn XI-XI) *with the original Avesta and its Pahlavi version translated with copious notes and a glossarial index* by JAMSHEDJI MANECKJI UNVALA, Vienna 1924, pp. XV-199.

La parte che nell'interpretazione dell'Avestà va attribuita all'esegesi tradizionale costituita da traduzioni e commenti in pahlavi, in sanscrito, in persiano moderno e in gujarati è oggi ormai nettamente definita; se ne deve tener conto come di un notevole complesso di opinioni formatesi nella continuità della coscienza religiosa e del patrimonio culturale da cui ha tratto la sua origine l'Avestà recente, ma l'uso deve esserne assai cauto e sempre subordinato all'interpretazione a base linguistico-comparativa del testo avestico. Le traduzioni pahlaviche, le quali naturalmente hanno maggiore importanza che non le altre, ai fini della comprensione del pensiero sono già esse stesse di utilità assai limitata e ciò certo prevalentemente perchè in epoca medio-persiana era venuto meno ogni contatto col congegno sintattico dell'Avestà. Ci sono invece alquanto più utili dal punto di vista lessicale, ma anche qui la naturale evoluzione fonetica, aggravata dalla diversità dialettale, e il decadere di una parte dell'antico patrimonio lessicale lasciano assai frequentemente perplesso il traduttore meridionale e lo inducono alle sviste più grossolane. In questo senso, e cioè come mezzo accessorio, si sono serviti dell'esegesi tradizionale il Darmesteter e il Bartholomae. L'opera di quest'ultimo, particolarmente l'ormai classico *Altiranisches Wörterbuch*, segna egregiamente i limiti di metodo dentro cui deve muoversi l'interpretazione avestica. E' certo pure che entro questi limiti non poco resta a fare.

J. M. Unvala, il dotto parsi, uscito dalla scuola di Heidelberg e favorevolmente noto agli studiosi per una buona edizione del testo pahlavico *Husrav-i Kavâtân u rêtak*, s'è assunto il compito di mettere nella sua giusta luce la traduzione sanscrita di Nêryosang e pubblica nel presente volume, come saggio, la parte di essa che si riferisce al *Hóm Yasht*, cioè ai tre *Yasn* (9-11) che celebrano Hauma, la nota bevanda inebriante deificata.

A che epoca Nêryosang appartenga non si sa con precisione: il West e il Darmesteter in base alle tabelle cronologiche lo pongono intorno al 1200. Comunque la sua traduzione in sè e per sè ha scarsissimo valore, perchè non fa altro che aggiungere una notevole serie di sviste e di errori alla traduzione pahlavica che, come si diceva, ne ha già abbastanza. Ma appunto perchè fondata sulla redazione pahlavica essa non è del tutto

priva di utilità in quanto può a volte aiutarci nella comprensione di quest'ultima, la quale è assai difficile sia per il sistema grafico del pahlavi e la deplorabile scarsità di mezzi lessicografici, sia per la scorrettezza della tradizione manoscritta. In questo senso l'edizione dell'U. realizza il massimo possibile di utilità attraverso un ordinamento della materia indiscutibilmente assai pratico.

L'U. infatti, a differenza dei precedenti editori che si sono preoccupati di dare solo una delle tre redazioni, dà in disposizione interlineare la trascrizione dei tre testi l'avestico, il pahlavico e il sanscrito in maniera che vi sia anche la corrispondenza verbale (ciò è certo possibile perchè le due traduzioni mirano alla parola più che alla frase), e sia resa così agevole la comparazione. Implicitamente egli ha ricostituito in alcuni punti l'ordine originario delle parole nel testo pahlavico con notevole vantaggio per la sua comprensione. (Le divergenze in ciò dall'edizione dello Spiegel non sono notate dall'U. nell'apparato; non sono notate pure le emendazioni del testo avestico nei confronti dell'edizione del Geldner). Ai tre testi si accompagnano a mezza pagina la traduzione della versione sanscrita e, in calce, l'apparato critico e numerose note esegetiche. Come seconda parte del volume seguono un ampio glossario delle parole sanscrite con riferimento del corrispondente pahlavico ed avestico ed in fine un elenco dei vocaboli pahlavici. Di questa economia del volume, ispirata ad avvantaggiare la lessicografia medio-persiana, chiunque si interessi alla letteratura e alla religione iranica dovrà essere grato all'egregio A.

Nel dettaglio all'opera dell'U. possono farsi numerosi rilievi ed aggiunte. [¶]Limite qui le mie osservazioni alla redazione pahlavica la quale è, come dicevo, quella che più conta ¹.

P. 4 l. 8, p. 26 l. 8, gloss. p. 105: *ták* 'sino a.' Il testo ha effettivamente nd eterogramma di *ták*, ma si tratta evidentemente della sostituzione di cui dà ragione il Bartholomae in *SRb.* 10: da leggere è quindi *énih* (Bartholomae l. c.) o *énish* come ha proposto lo scrivente in *Rivista Indo-Greco-Italica* 8, 3-4, p. 99 (però *ényá* Palk. H 8,5 cfr. Herzfeld *Paik. Gloss.* 132) la cui forma e il cui significato 'altrimenti' corrispondono bene anche alla trad. skr. che ha *anyathá*. Un bell'esempio di tale sostituzione si ha in *Kv.* 181: *hach frazand i mihrak bê man nd has né mand éstét*, dove nd vale certamente *énish*; cfr. *KH.* 6: *bê man énish an pus né bût*. Sulla locuzione *bê...*, *énish...*, *né* cfr. Bartholomae *Mir. M.* 2. 7 no.

A p. 8 no. a è da osservare che nei linguaggi iranici *xvar-* significa originariamente piuttosto 'bere' che 'mangiare'. Av. *hurá-* al *súrâ* 'bevanda inebriante' cfr. Tedesco *Zeitschr. f. Ind. u. Iran.* 2, 44.

P. 11 l. 14 *ahóshishn*: questa lezione è suggerita all'U. da *D&M.* 595. 20, ma non è da accogliere perchè quella offerta dai mss., giudicata a torto 'corrupted' dall'U., è migliore. Infatti in Spiegel la parola è da leggere *a(n)uzáyishn* 'che non finisce, inesauribile'; su *uzáyishn* cfr. Bartholomae *Mir. M.* 2. 33. Quindi: *amark pah u vír anuzáyishn áp u urvar* 'immor-

¹ Per ragioni tipografiche mi scosto nella trascrizione dall'uso scientifico.

tali gli animali e gli uomini, inesauribili l'acqua e le piante'. La stessa parola con erroneo scambio dei segni p ed n è da vedere nel seguente an apzaddan cioè anan⁶, cioè *anu*⁶, letto dall'U. (p. 12 l. 2) *anapzáyishn*. [DkM. 595. 20 ha a p d da dan, da leggere *apézáyishn* con z accorciato come nella grafia di *óhrmazd*].

A p. 20 l. 17 e no. c è da osservare che una parola *kapárih* o simili, crux interpretum, non esiste in mp. Il nostro testo ha k p a r d a che non differisce da k p a r d a eterogramma di *máhih* 'pesce' se non nel particolare grafico di p per n (cioè v) come appare spesso nei testi pahlavici in dialetto settentrionale: v. ad es. *AZ.* 92-93 (e il colofone stesso dell'*AZ.*) e il *DrAs.* su cui Bartholomae *MirM.* 4. 17 no. 2. [Per la stessa ragione m d p n k o m d p k di *FrP.* 4.2 non ha diritto a una propria esistenza come si vede in Junker *FrP.* 115 perchè si tratta di un semplice doppione grafico di m d n k cioè *mévak* 'frutto' che già ricorre in 4.1. S. a ragione l'omette]. Il passo dunque suona: *máhih apar pusht hushk éstát* 'il mostro marino sul dorso era asciutto'.

P. 33 l. 1 *hach*: il testo ha m n, secondo me non eterogramma di *hach*, ma piuttosto *man* 'me' (com'è noto questa forma è usata spesso anche per il caso retto), poichè *rawand* non è *rawand*, ma scrittura imperfetta per *rawandé*, v. nella stessa pagina l. 11. (In questa linea si legga *kóxshishn kushishn*, perchè è il primo che significa 'battaglia', mentre *kushishn* significa 'uccisione': il confondersi della grafia delle due parole è di origine tarda, cfr. *Riv. IGI.* 8, 3-4. 95 no. 2).

A p. 34 l. 20 al posto di *fráhát* è da leggere con i mss. *fráyuxt* che è semplice trascrizione dell'Av. *frá.yuxta-* aggiogato; cfr. *Yt.* 10. 125.

A p. 53 e no. si osservi che m d z n a k (= *méznák*?), piuttosto che 'nuvola' deve significare 'vapore, nebbia'; cfr. *DkM.* 108 l. 16: *áp m z n a d n d t u m d z n a ó áp-burtar awr varlénét* 'fa evaporare l'acqua e trasforma il vapore in nuvola latrice di pioggia'.

P. 67 e no.: si aggiunga che *prabravimi* traduzione di *franámom* riposa su un significato particolare di *franástan* che oltre a 'indirizzare' vale indirizzare (una preghiera), pregare, invocare'. *HN.* 1.3: *franámishn* 'preghiera'. Cfr. Horn *GrNpEt.* 276.

P. 83 l. 1 e no.: l'esistenza di un verbo *róp-* col significato 'maledire' è assai dubbio, giacchè dal significato di 'strappare, trascinare, spazzare' - sin qui il rapporto semasiologico è chiaro - a quello di 'maledire' non si vede come si possa arrivare. Comunque si tenga presente che il testo, oltre a *rp⁰* cioè *raw-*, ha a § 7 proprio l'eterogramma di *raftan* 'andare'. (Forse in origine si ebbe in 11.1 *pa áfringówishnih davénd* (o *zavénd*) e quindi vi seguì la sostituzione della lectio difficilior mediante *rawand* secondo l'analogia di frasi come fra *apar-óshmurishnih ...rawand PY.* 0.76. Questa sostituzione poté poi provocare quella di *davét* nei paragrafi seguenti).

Altri piccoli appunti si possono muovere all'opera dell'U. Ad es. gli scambi far gli eterogrammi di *ka*, *ke*, e *ku* non erano da tenere nel testo pahlavico, perchè il continuarsi di essi nella traduzione sanscrita altro non

può denotare se non chè il testo su cui si fondò Nêryosang già li aveva; a p. 27 no. c da è detto a torto 'a defective orthogr.': l'Unvala legge *chich* col Bartholomae, ma sulla lettura *chish* cfr. *Riv. IGI* vol. c. p. 100 no 1; z n a r a p. 35 l. 2, p. 46 l. 3 etc. è da leggere senz'altro *zôr* (da *zavar*) e non *zôhr*: si tratta di un errore comune agli amanuensi e fondato su una falsa ricostruzione della forma arcaica sul rapporto *puhr*: *pûr* = *zôhr*: *zôr*; p. 74 l. 5 *awdom*, se non *pasom*, è da leggere *apatom*, ove si legga come fa l'U. (p. 77 l. 8) *yazâtân* e non *yazdân*. Si lamenta pure qualche errore di stampa: ad es. p. 1 l. 1 *étou* per *étôn*, p. 15 l. 6 *xhwash* per *xshwash*, p. 82 l. 1 *phrashmim* per *frâshmim* e ib. l. 3 *frâshmim* per *phrasmem*, p. 86 l. 10 *yasâiti* per *yâsâiti*. Ma è bene si avverta che queste piccole mende, in lavori di questo genere del resto assai difficilmente evitabili, non tolgono merito al volume dell'U., che è pregevole per la sua utilità e certo pure per la severa applicazione che il comporlo ha richiesto. È da augurarsi che l'egregio A. voglia continuare l'opera iniziata.

Antonino Pagliaro.

GIUSEPPE RICCIOTTI, *Sant' Efreem Siro. Biografia - Scritti - Teologia*, Torino-Roma, Casa editrice Marietti, 1925, XII e 240 pagg.

Il capitolo dedicato dal Ricciotti all'esposizione delle dottrine teologiche di Efreem Siro (306-373 secondo il nostro autore), che fu non soltanto uno tra i più fecondi scrittori siriaci, anzi quasi certo il più fecondo, ma anche il pensatore e teologo che ha esercitato maggiore influsso sulle chiese cristiane siriane, deve destare la curiosità e l'interesse di tutti gli studiosi della storia della dottrina cristiana in Oriente, anzitutto perchè l'autore siro è per vari motivi, che sarebbe ora fuor di luogo voler qui esporre, assai poco noto anche ai migliori storici del dogma cristiano, e poi perchè molte delle sue dottrine contengono non soltanto *in nuce* lo sviluppo posteriore della dottrina cristiana, ma sono già bene formate, cosicchè Sant' Efreem può esser riguardato come il primo padre della Chiesa che le abbia nettamente formulate. Inoltre a molti potrà recar meraviglia il fatto che per alcuni dogmi della fede cristiana le testimonianze della tradizione cattolica, che si possono trovare nel massimo dottore siro, non si trovano punto, o almeno non così chiare ed esplicite, in nessun altro padre greco o latino, come rileva bene il Ricciotti (pagg. 133-134). Infine va rilevato che la tradizione dottrinale e scolastica rappresentata da Efreem è tradizione nazionale siro, dipendente dalla scuola di Edessa, rispettivamente rappresentante di questa scuola, la quale ebbe però - e questo non si può affatto negare - a risentire l'azione della scuola greca di Antiochia. Il nostro santo rappresenta dunque anzitutto una corrente dottrinale che è *nel suo fondo* libera e immune da influssi greci. Siccome poi S. Efreem riguarda come dottrina ortodossa quella bandita dagli Apostoli, trasmessa integra e pura, scevra da alterazioni ed infiltrazioni eterodosse, non è

chi non veda quanta importanza abbia per lo storico della teologia cristiana la dottrina del nostro santo siro.

Questa importanza è anche indiretta. E questo si deve all'indole della sua *produzione letteraria*: Efrem è anzitutto un *polemista*, un polemista violento qualche volta, cocciuto, perchè animato da una grande fede, instancabile, il quale pur di vincere gli storpiatori e corruttori della vera fede, ricorre agli stessi mezzi che essi adoperano per trarre in inganno i fedeli. Egli è un formidabile avversario dello gnosticismo, un *antiscrutatore* per eccellenza, come colui che combatte quelle correnti di idee, basate in gran parte su presupposti astrologici, che gli eretici affermavano di dedurre dai dogmi stessi cristiani, scrutandoli accuratamente.

Siccome lo gnosticismo era profondamente intinto di sapienza greca, Efrem è *antigreco* per eccellenza. La sapienza dei Greci è veleno, mentre la verità procede dai profeti e dagli apostoli. La formazione culturale di Efrem avvenne nella lontana Nisibi, tanto che egli non sentì il bisogno di apprendere la lingua greca (pag. 137).

La sua dottrina esegetica lo dimostra indipendente dalle grandi scuole teologiche greche, da quella alessandrina non meno che da quella antiochena. Però con quest'ultima egli mostra una certa affinità, che non fu necessariamente dipendenza diretta. La scuola d'Antiochia e quella di Edessa rispecchiano probabilmente quel patrimonio d'idee, specialmente per quanto concerne l'esegesi biblica, che era diffuso tra il clero e i dottori della Siria. Così il Ricciotti spiega l'affinità nel metodo esegetico che riscontriamo tra Efrem e i rappresentanti dell'esegesi antiochena (pag. 138). Comunque sia, il santo siro è rimasto il più illustre rappresentante della *tradizione nazionale siriana*, che egli attinse prima dalla bocca di Giacobbe, vescovo di Nisibi, e poi da quella dei suoi successori. Questa tradizione siriana è rappresentata ancora da un illustre suo contemporaneo, da Afraate il persiano, primo scrittore ecclesiastico dei Siri, che tra gli anni 336 e 345 scrisse parecchie *Dimostrazioni* mentre era vescovo nel monastero di Mâr Mâtay a Mossul. Non si può dire esistere dipendenza letteraria tra gli scritti del Persiano e del santo di Nisibi, ma esistono certamente tra i due scrittori non poche affinità dottrinali significantissime: Afraate è un Efrem in piccolo, che riproduce in sè come in microcosmo il gran mondo dottrinale efremita. Essi presentano alcune particolarità dottrinali che li distaccano da tutti gli altri scrittori siri e greci. Da questo siamo indotti a concludere che Afraate e Efrem attinsero queste particolarità dottrinali alla viva tradizione della Chiesa siriana, come attinsero unicamente da essa - perchè erano indipendenti dai Greci - la sostanza della loro dottrina teologica, la quale tuttavia si accordava perfettamente con quella dei Greci (pag. 141). Una dottrina tipicamente siriana è, a mo' d'esempio, quella della stato delle anime umane staccate dal corpo.

La sua affinità colla scuola antiochena si palesa specialmente nell'esegesi biblica, che si basa sull'interpretazione letterale del testo, che fu

appunto la norma della scuola di Antiochia in contrapposto alla scuola di Alessandria, che, come è noto, si abbandonava ai voli lirici dell'interpretazione mistica. Perciò la sua esposizione del libro del *Genesi* è fra le migliori dell'antichità.

Il Ricciotti dedica capitoli speciali alla trattazione delle dottrine sulla natura di Dio (pagg. 154-157), sulla Trinità (pagg. 157-160), sulla cristologia (pagg. 160-166), sull'uomo e sul peccato originale (pagg. 167-169), sulla mariologia (pagg. 169-176), sui novissimi (pagg. 176-189), sui sacramenti (pagg. 190-218) e a vari punti di dottrina e tradizione (pagg. 218-229).

La sua teodicea Efrem ha avuto occasione di sviluppare nella polemica contro gli Gnostici, e cioè anzitutto contro Marcione, Bardesane e Mani, per la conoscenza delle cui dottrine i suoi scritti sono una fonte preziosa, finora secondo il mio modo di vedere non abbastanza sfruttata. Assai di frequente egli ritorna specialmente sull'imperscrutabilità della natura divina.

Per quanto concerne la dottrina trinitaria Efrem va d'accordo col concilio di Nicea e con quello di Costantinopoli. Egli è decisamente antiariano.

Interessante è la sua posizione nella cristologia. Egli è, direi quasi, del tutto ingenuo rispetto alle future gravissime controversie cristologiche che più tardi scossero la Chiesa fin nelle sue fondamenta e divisero le chiese d'Oriente nelle dottrine del nestorianesimo da un lato e del monofisismo dall'altro. Secondo Efrem la divinità e l'umanità furono unite in Cristo nell'ipostasi (*qnómá*). Cristo è uno senza divisione. Crocefisso fu il Dio-uomo. Egli non va diviso in due. È chiaro che il santo siro tiene la via media tra la natura una, ma divisa del monofisismo e le due nature e due ipostasi del nestorianesimo: l'unità in Cristo è ipostatica (pagg. 162; a pag. 161 *baqnómá* va tradotto con *nell'ipostasi*, e non *nella persona*). Il Ricciotti dimostra molto bene che non meno chiara è la posizione di Efrem contro la futura dottrina di Eutiche, quantunque i monofisiti, poggiandosi sull'uso che egli fa per designare la congiunzione delle nature umana e divina in Cristo dei termini *hlat* e *mzagh*, che significano ambedue mescolare, senza però badare al senso del tutto direi ingenuo che il santo dà evidentemente a questi due verbi, si siano fatti forti appunto di questi termini per sostenere che Efrem insegnò la dottrina della mescolanza della natura divina con quella umana. Il Ricciotti dimostra che i verbi in questione dinotano presso il santo l'unione intima di due esseri, i quali, pur essendo congiunti, non sono affatto confusi, ma distinti (pag. 165).

Nel capitolo sui novissimi il nostro autore parla della dottrina siriana sul sonno delle anime. Secondo lui Efrem non accetta questa dottrina, poichè le dizioni di *sonno*, *dormienti*, *sveglia*, che il santo adopera parlando dei morti, sono semplicemente metaforiche, nè più nè meno come possono trovarsi in alcune lettere paoline o come sono vive ancora nell'odierno linguaggio cristiano. Ma pur non facendola sua la conosceva e

ne ha subito qualche azione. Infatti non v'ha dubbio che egli senti tutta la gravità del problema di come l'anima possa percepire e conoscere mentre è separata dal corpo. Secondo Efrem, come il corpo ha bisogno della anima per vivere, così ha bisogno l'anima del corpo per percepire. Perciò quando una delle due parti manca, l'uomo è imperfetto. Ma allora, non è possibile che l'anima entri da sola nel Paradiso, perchè, dopo staccata dal corpo, è deficiente dei sensi e della cognizione. Nel giorno della risurrezione il corpo con tutti i suoi sensi, quando cioè è compiuto, entrerà (pag. 183). Ma allora dove stanno le anime di Adamo e di tutti i giusti? Il pensiero di Efrem sembra, secondo il nostro autore, essere in proposito il seguente: il ripostiglio, ossia i depositi ove l'anima staccata dal corpo è in attesa della resurrezione di questo, stanno precisamente sulla *siepe* del Paradiso: a resurrezione avvenuta, essendo l'uomo compiuto e non deficiente, potrà entrare nell'interno del Paradiso; frattanto però l'anima staccata, ancorchè trattenuta nel ripostiglio, si delizia nel regno eccelso, poichè abita cogli angeli, è insomma beata. Dunque la siepe è da riguardare già come Paradiso (pag. 184). La siepe ha una continuazione, la quale costituisce la zona bassa del Paradiso, diviso precisamente in tre zone, la bassa, la media e l'eccelsa. Il Paradiso efremita presenta d'altronde affinità notevoli con la concezione dantesca del Paradiso terrestre. In ciascuna delle tre zone vi sono dei gradi, diversi uno dall'altro, probabilmente dieci (pag. 186).

Efrem presuppone che i fedeli possano giovare ancora in vita con vari atti ai fedeli già defunti, mentre l'anima del trapassato si trova ancora in uno stato in cui è possibile la sua purificazione e il suo perfezionamento. Uno di questi atti sono le preghiere. Ora, quale è il luogo che corrisponde a questo stato del defunto? Questo luogo non è la geenna, ma non può essere neppure il Paradiso, perchè il suo primo grado è, come abbiamo già avuto occasione di constatare, la dimora di quelle anime che già godono e vedono Dio, pur attendendo di unirsi al corpo nel giorno della resurrezione. Tra l'Inferno e il Paradiso vi deve essere un luogo intermedio, attorno al Paradiso e subito fuori di esso, secondo le precise indicazioni di Efrem; un luogo in cui vi è un fuoco su cui la misericordia divina stilla con la rugiada del refrigerio. Più chiara è l'allusione al Purgatorio nel seguente passo di un discorso sull'Eden, citato in versione italiana dal Ricciotti a pagg. 226 e 227: . . . *gli incolti e gl'idioti, che peccarono senza scienza, quando saranno stati puniti e avranno scontato le (pene) imposte, avranno una dimora buona nel segreto del Paradiso e si pasceranno in essa del pasto benedetto delle sue briciole. Quel luogo è infimo e vile a quelli del Paradiso: è desiderato e anelato da quei che bruciano nella Geenna, e il loro tormento è accresciuto perchè vedono le sue fontane e (le odono) gorgogliare sonoramente incontro a loro.* In questo passo egli dice bensì che il Purgatorio è nel Paradiso, come osserva il Ricciotti, in pari tempo però egli lo distingue nettamente e con chiarezza che nulla lascia a desiderare tanto dal Paradiso quanto anche dall'Inferno. Il Purgatorio è costituito

da un mare di fuoco, attraverso il quale il defunto deve incamminarsi affinché pervenga al porto che è pieno di vita.

Da questi pochi esempi che ho spogliati dal libro del Ricciotti si può vedere quanto interessante sia lo studio della teologia del grande santo siro e quanti attraenti problemi la meditazione dei suoi scritti ci dia da risolvere.

Giuseppe Furlani

S. LANGDON, *Excavations at Kish. The Herbert Weld (for the University of Oxford) and Field Museum of Natural History (Chicago) Expedition to Mesopotamia*, v. I, Paris 1924, Paul Geuthner, VI e 128 pagine e 50 tavole.

Negli scavi cominciati alcuni anni fa sotto la direzione di S. Langdon nelle rovine della antica città sumera e semitica di Kish nelle vicinanze dell'antica Babele si sono trovati anche i resti dell'antico tempio della città, chiamato con denominazione sumera Harsagkalamma. Col nome del tempio fu chiamata anche, come risulta da quanto espone l'Autore, tutta la parte orientale della città. L'importanza della scoperta è grande, perchè la città di Kish coi suoi celebri santuari fu la sede di antichi re sumeri. Gli scavatori hanno scoperto anzitutto una doppia *ziggurat*, cioè una di quelle grandi torri a diversi piani che si trovavano sempre nei templi babilonesi e che, secondo un'interpretazione corrente, dovevano rappresentare le colline e le montagne, sulle quali i sumeri solevano erigere, prima di scendere dall'altopiano iranico, da loro abitato nella parte meridionale della Valle dei Due Fiumi, i loro santuari. Il più importante tempio di quel complesso di edifici che costituivano Harsagkalamma era Emeteursag, dedicato al dio della guerra Ibaba (pag. 24). Risulta inoltre da un antico inno citato dal Langdon che anche Ninlil (ossia Ishtar) vi aveva un proprio tempio. Tra gli dei minori della città vanno citati Nèrgal, Ishum e Shubula.

La Ishtar di Harsagkalamma il Langdon riguarda come il tipo della dea vergine, distinto da quello della dea Ishtar di Emeteursag, poichè questo ultimo tipo di divinità femminile era la dea guerriera.

Il nome Harsagkalamma significa in sumero « Montagna del mondo » (pag. 27). Il tempio di Ninlil, che era la consorte di Enlil, detto dai semiti Bèl, formava assieme a quello di Innini (Ishtar) un tempio gemello: così si spiega la *ziggurat* doppia, trovata dal Langdon.

Questo complesso di templi costituiva certamente uno dei più grandi centri religiosi di Sumer e Akkad. Tra gli oggetti trovati rileveremo alcuni vasi col manico adornato da immagini della dea-madre (pag. 73), un modello di piccolo carro con un bassorilievo di Ishtar (pl. VII), due statuette di argilla rappresentanti la dea madre, delle quali una nell'atto

di allattare il suo bambino, un bassorilievo in argilla della dea della guerra Ishtar di Emeteursag (pl. XXXVI) ed una bella statua di Papsukkal, che fu il messaggero degli dei babilonesi, statua trovata nella biblioteca (pl. XLV). Scene religiose sono riprodotte sui sigilli, dei quali la maggior parte di fattura antica. Tra questi vi sono alcuni che rappresentano Gilgamesh.

Giuseppe Furlani

W. BECK - *Das Individuum bei den Australiern - Ein Beitrag zum Problem der Differenzierung primitiver Gesellschaftsgruppen im Zusammenhang mit dem psychologischen Problem der Persönlichkeit und ihrer Entwicklung* - (Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig. Institut für Völkerkunde. 1^o Reihe. Ethnographie und Ethnologie. 6^{er} Band) 85 pag. in gr. ottavo. R. Voigtländer, Leipzig 1924.

Il lavoro del Beck non interessa direttamente la Storia delle Religioni; esso è prevalentemente sociologico e psicologico; ma in quanto si occupa dell'individuo primitivo anche nel rispetto della sua religiosità, esso tocca indirettamente un problema — quello della religiosità individuale — la cui importanza si fa sentire sempre più nella nostra scienza.

Il concetto fondamentale del lavoro è che l'individualizzazione è la reazione del singolo al suo ambiente sociale. Ne consegue che individuo e società sono in una continua correlazione e in un continuo processo di scambio. La divisione del libro e la denominazione dei sottocapitoli — quest'ultima, a dir il vero, alquanto strana — sono in rapporto col concetto fondamentale. Nella prima parte l'A. studia l'indigeno australiano nei diversi rapporti col suo gruppo, — dei quali rapporti alcuni (ad esempio amore, pietà) « affermano il tu »; altri, ad es. odio, avarizia, ambizione, desiderio di libertà, « negano il tu ed affermano l'io ». La seconda parte, dedicata ad esaminare l'ambiente e i suoi risultati individualizzanti, è la più originale. Il Beck afferma che l'ambiente ha sull'individuo un'efficacia individualizzante: l'età, il sesso, la famiglia, la posizione sociale sono tutti elementi atti a mettere in rilievo la personalità del singolo; quindi l'individualizzazione è antica quanto la società e non posteriore ad essa.

Così l'A. viene a contrapporsi alle correnti sociologiche secondo cui l'individualizzazione sarebbe un fatto posteriore, dovuto per esempio alla ripartizione del lavoro; anziché un fatto di ordine intellettuale, essa sarebbe piuttosto un fatto emotivo. Il primitivo reagisce subito all'ambiente, e in questa reazione è già l'individualizzazione. Il principio del Beck mi pare giusto. Piuttosto voglio aggiungere qualche osservazione circa gli argomenti da lui portati a sostegno della sua tesi. Essi sono - nel loro insieme - di valore indiretto e non potrebbe essere altrimenti: allo stato attuale non è positivamente attestata per l'Australia l'esistenza di spiccate individualità religiose e politiche, paragonabili in qualche modo a quelle

che si incontrano, ad esempio, presso le popolazioni dell'America del Nord. L'A. ha dovuto forzatamente limitarsi a cogliere - dall'osservazione attenta dei lavori sulle società australiane - quegli elementi atti a comprovare che anche presso le popolazioni in questione il singolo ha una propria personalità.

E certo un esame intrinseco approfondito può avere talora maggior forza di dimostrazione che una quantità di fatti, messi insieme senza un ordine preciso. Non nascondo però che tale metodo presenti i suoi inconvenienti, in quanto che gli argomenti indiretti possono spesso prestarsi ad una diversa ed anche opposta interpretazione. Porto un esempio: l'allontanamento dalla comunità e le sofferenze a cui è soggetto l'iniziando ebbero le più diverse interpretazioni: per alcuni tutto ciò è prova di religiosità individuale (il Beth, ad esempio, vede in queste pratiche i prodromi del misticismo delle Religioni superiori); secondo altri (ad esempio i seguaci della scuola sociologica) si dovrebbe vedere in queste pratiche una dura prova a cui la società sottomette l'individuo prima di ammetterlo nel suo gruppo.

Ma finchè osservatori addestrati ed acuti non si mettano a studiare, - ciò che finora scarsamente si è fatto - anche le manifestazioni della vita (religiosa) del singolo individuo - studio spesso assai più difficile e più delicato che non quello delle manifestazioni della vita collettiva - e non ci diano relazioni particolareggiate in proposito, dobbiamo limitarci all'esame dei documenti di cui disponiamo. Onde credo che il lavoro del Beck, oltre ai suoi pregi di diligenza, accuratezza, sia utile anche per il fatto stesso che, facendo risaltare appunto questa insufficienza delle nostre conoscenze relative ai primitivi, potrà servire di stimolo a ricerche successive condotte secondo le nuove necessità della scienza.

Renato Boccassino

Actes du Congrès international d'histoire des religions, tenu à Paris en octobre 1923. 2 voll. de 520 et de 466 pp. Paris, H. Champion, 1925.

Sono usciti in due volumi gli Atti del Congresso internazionale di Storia delle religioni che ebbe luogo a Parigi dall'8 al 13 ottobre 1923 per iniziativa della « Société Ernest Renan » e in occasione del centenario di Renan.

Sono pubblicate *in extenso* o in riassunto le comunicazioni fatte nelle varie sedute e sessioni.

ADUNANZA PLENARIA:

E. Naville, *L'origine de la civilisation égyptienne.*

Th. Zlilinski, *Les origines de la religion hellénistique.*

R. Pettazzoni, *Le problème du monothéisme.*

SEZIONI I (Metodologia, antropologia, etnografia, demografia, psicologia) e XII (insegnamento della storia delle religioni):

L. Dorison, *L'objet de l'histoire des religions et la méthode des sciences naturelles.*

- P. Teissonnière, *L'animisme dans la poésie et la philosophie contemporaine.*
 A. van Gennep, *Le culte de S. Antoine ermite en Savoie.*
 M. Puglisi, *Il metodo nella storiografia religiosa.*
 F. Sartiaux, *L'origine et l'évolution de la métaphysique et l'histoire des religions.*
 R. Kreglinger, *La mentalité primitive et la signification première des rites.*
 C. Schuwer, *Le réalisme mystique dans l'art religieux.*
 C. H. Bernoulli, *J. J. Bachofen et le symbolisme naturel (Naturesymbol)*
 P. Saintyves, *Le miracle de Josué arrêtant le soleil et la méthode comparative.*
 V. Buglel, *Le Folklore flamand contemporain: les successeurs des féticheurs primitifs.*
 G. Berguer, *Le mysticisme et les Regulae fidei.*
 C. Toussaint, *L'enseignement de l'histoire des religions dans les Facultés de Lettres.*

SEZIONE II (Religioni preistoriche. Religioni dei primitivi):

- A. C. Kruyt, *La momification des morts et la croyance à l'immortalité chez les habitants de Célèbes central.*
 Capitan, *Les figurations des grottes quaternaires.*
 A. van Gennep, *À propos du totémisme préhistorique.*
 S. Czarnowski, *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie.*
 A. van Gennep, *Essai d'un classement des modes de la sépulture.*
 P. Rivet, *Coutumes funéraires des Indiens de l'Equateur.*
 Capitan, *Les objets magiques des tombeaux péruviens anciens.*

SEZIONI III (Religioni dell'Oriente antico) e IV (Giudaismo):

- E. Naville, *La méthode historique dans l'étude de l'Ancien Testament.*
 Ch. Virolleaud, *Les récentes découvertes archéologiques en Syrie au point de vue de l'histoire des religions.*
 G. Poisson, *Les influences ethniques dans la religion égyptienne.*
 G. Contenau, *Les divinités hittites et le panthéon sumérien.*
 A. Lods, *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'Ancien Testament.*
 H. Ingholt, *The Levirate and Palmyra.*
 L. de Saussure, *Le cadre astronomique des visions de l'Apocalypse.*
 S. Reinach, *Le souper chez la sorcière.*
 Mayer Lambert, *Étude sur le premier chapitre de la Genèse.*
 A. Lods, *Quelques remarques sur l'histoire de Samson.*
 R. Dussaud, *Observations en faveur de l'authenticité de la lettre adressée par Sennachérib à Ezéchias et rapportée dans II Rois 19. 10-13.*
 M. Haller, *Deutérozarachie et son point de vue eschatologique.*
 D. Berman, *Esquisse historique d'une doctrine juive.*

- J. Weill, *La place du dogme dans le judaïsme.*
 D. Loisy, *Note sur l'origine du livre de Joël.*
 A. Causse, *L'origine étrangère et la tendance humaniste de la sagesse juive.*
 A. Danon, *Réminiscences mythologiques dans le Talmud.*
 B. Heller, *Tendances et idées juives dans les contes hébreux.*

SEZIONI V (India e Persia) e VI (Estremo Oriente):

- P. Oltramare, *Le Mahâbhârata, témoin du conflit de la tradition et de l'esprit nouveau.*
 P. Masson-Oursel, *La notion de Pramana et la scolastique indienne.*
 L. de Saussure, *La cosmologie religieuse en Chine, dans l'Iran et chez les prophètes hébreux.*
 J. Hackin, *Les influences bouddhiques dans la constitution de l'iconographie des Bon-po du Tibet.*
 H. Akamatsu, *Sur une coutume de l'ancien Japon, dite Utagaki.*

SEZIONI VII (Greci e Romani) e IX (Celti, Germani, Letto-Slavi, e Slavi):

- F. Sartiaux, *Les origines de la philosophie grecque et les religions de salut.*
 Vacher Burch, *Cretan Inscriptions and the foundations of western Culture and Religion.*
 W. Vollgraff, *Le péan delphique à Dionysos.*
 H. J. Rose, *Le culte des héros et les dieux mânes.*
 R. Vallois, *Observations sur le culte des Lares.*
 A. Boulanger, *Sur les origines de l'Orphisme.*
 M. Vassitch, *Aperçu de la religion préhistorique en Serbie.*
 Th. Ziellnski, *L'évolution religieuse d'Euripide.*
 J. Toutain, *Les sacrifices humains et le culte des divinités fluviales.*
 S. Czarnowski, *L'arbre d'Ésus, le Taureau-aux-trois-grues et le culte des voies fluviales en Gaule.*
 P. Oltramare, *La laïcisation progressive de la vie publique à Rome avant Auguste.*
 H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre.*
 J. Carcopino, *A propos de l'interprétation de la Basilique de la Porta Maggiore.*
 M. Leschi, *Sur une inscription de Terracine.*
 A. Bayet, *Les sacrifices humains en Gaule.*
 J. S. Bystron, *Les rites agraires chez les peuples slaves et l'origine du culte agraire.*
 G. Poisson, *Les influences ethniques dans la religion irlandaise.*

SEZIONI VIII (Cristianesimo antico) e IX (Cristianesimo moderno):

- C. A. Bernoulli, *Le Dieu-Fère de Jésus d'après les synoptiques.*

- M. Goguel, *Le Christ ressuscité et la tradition sur la resurrection dans le Christianisme primitif.*
- P. Durville, *Sur une interprétation gnostique de Daniel.*
- D. Siderski, *Les citations de l'Ancien Testament dans les Evangiles.*
- P. L. Couchoud, *L'état actuel du problème synoptique.*
Alfaric, *Christianisme et gnosticisme.*
- E. de Faye, *De l'influence du scepticisme grec sur la pensée chrétienne au 2^e et 3^e siècles.*
- Ch. Guignebert, *Remarques d'exégèse sur Philipp. 2. 6-11.*
- H. Pernot, *De l'importance de la grammaire historique dans la question des Evangiles.*
- A. Loisy, *Le style rythmé de l'instruction sur la Cène dans la Première aux Corinthiens.*
- R. Génestal, *Thomas Becket et la Décrétale At si clerici.*
- G. W. Coopland, *Un ouvrage inédit de Jean de Legnano.*
- P. Alfaric, *La chanson de Sainte Foy.*
- A. Vautier d'Aygalliers, *Un moine néoplatonicien: Ruysbroeck l'Admirable.*
- M. Bloch, *La vie d'outre-tombe du roi Salomon.*
- L. Loukidès, *Les éléments rythmiques et chromatiques de la musique byzantine.*
- P. Alphandéry, *L'ordalie et la prophétie comminatoire.*
- J. B. Pineau, *Erasmus et la divinité de Jésus.*
- J. Jarecki, *L'évolution religieuse de Pascal.*

SEZIONE X (Islamismo):

- Keuprulu Zadé Mehmed Fuad Bey, *Les origines du Bektachisme.*
- L. Massignon, *La méditation coranique et les origines du lexique soufi*
- B. Nikitine, *Les thèmes religieux dans les textes kurdes de la collection B. Nikitine.*
- J. Herber, *Les Hamadcha et les Dghoughiyyin.*
- H. Basset, *Ibn Toumert chef d'état.*
- Keuprulu Zadé Mehmed Fuad Bey, *Une institution magique chez les anciens Turcs: Yal.*
- J. Deny, *La Koulbé en langue turque.*
- G. Ferrand, *La situation actuelle de l'Islam à Madagascar.*

APPENDICE:

- A. Marcou, *Les dieux du pulqué.*

NOTE E NOTIZIE

Il Convegno Nazionale Etrusco

Un « Convegno Nazionale Etrusco » ha avuto luogo in Firenze il giorno 27 aprile e successivi. Il carattere della riunione fu, com'era naturale, prevalentemente archeologico; ma vi parteciparono anche storici, glottologi, filologi e naturalisti. La principale novità fu la modificazione apportata da A. Trombetti alla sua teoria dell'etrusco come rappresentante di un gruppo intermedio fra l'indoeuropeo e il caucasico, nel senso che egli ora riconosce all'etrusco affinità maggiori con l'indoeuropeo anzi che col caucasico.

Il problema delle origini fu naturalmente in prima linea. Eppure converrà presto o tardi — meglio presto che tardi — reagire contro questo 'miraggio' delle origini, e contro l'attrazione del relativo 'mistero', accentuando l'opportunità di studiare la nazione etrusca in quel momento in cui essa ci appare già formata e già in possesso di una cospicua civiltà. In altri termini converrà sostituire o per lo meno associare alla visione antropologico-etnologica — che è necessariamente parziale — del problema etrusco una visione storico-culturale, più integrale e più concreta. L'Italia preromana è infatti un'area culturale geograficamente determinata ed avente una fisionomia sua propria. Come tale, essa può essere studiata secondo quel metodo che si chiama appunto storico naturale. L'importanza eccezionale di questo studio sta nel fatto che fu questo lo sfondo, fu questo il clima culturale in cui si formò la Roma primitiva. Anche nella religione Roma subì l'influenza etrusca. E a sua volta, la religione etrusca presenta degli elementi ai quali difficilmente si può negare la provenienza orientale (p. es. l'aruspicina). L'analisi degli elementi culturali da cui deve risultare la *facies* di una data area culturale va applicata anche agli elementi della religione, ma con l'avvertenza che i fatti religiosi hanno una loro natura tutta speciale che non consente di trattarli alla stessa stregua p. es., dei prodotti industriali.

L'intonazione scientifica dei lavori (le questioni di carattere pratico furono discusse parallelamente in sede diversa) risparmiò, in generale, al Congresso comunicazioni di quel genere diletteristico che suole imperversare ogni volta che si tratta di cose etrusche. Tanto più è da lamentare che alle stravaganze si sia lasciata aperta una valvola proprio in quella materia delicatissima che è la religione. In fatto di lingua una delle solite 'fantasie' divulgata, or non è molto, dalla stampa quotidiana,

fu presto stroncata dalla pronta reazione dei competenti. Conviene che anche nel campo religioso si formi una buona volta una atmosfera così satura di spirito scientifico da riuscire asfittica per tutti i vaneggiamenti di un esoterismo più o meno teosofizzante. R. P.

Il prossimo Congresso degli Americanisti a Roma.

Il XXII° Congresso Internazionale degli Americanisti avrà luogo in Roma dal 23 al 30 settembre di quest'anno.

Le Sezioni del Congresso sono 5: Antropologia (G. Sergi), Archeologia (G. V. Callegari), Etnologia (A. Mochi), Linguistica (A. Trombetti), Storia e Geografia (R. Almagià).

Tra le Comunicazioni annunziate citiamo le seguenti che interessano le stor delle religioni:

W. Bogoras (Leningrado), Myths of the dying animal-god in Northern Asia and America.

M. Gusinde (Vienna), Costumbres mortuarias de los Indios Fueginos. Zella Nuttall (Coyoacán), Fresh light on ancient American civilisations and Calendar systems.

R. Pettazzoni (Roma), La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane.

J. C. Tello (Lima), Sacrificios humanos en el antiguo Perú.

W. Thalbitzer (Birkeröd). The cultic deities of the Inuit (Eskimos).

† VITTORIO PUNTONI

(1859-1926)

Il 21 di marzo di quest'anno è morto in Roma il sen. Vittorio Puntoni, professore di letteratura greca nell'Università di Bologna. Egli nacque a Pisa nel 1859, e a Pisa compì i suoi studi universitari. Indi si applicò per alcuni anni allo studio delle lingue orientali (specialmente dell'egizio e del copto). Giovanissimo entrò nell'insegnamento universitario, e presto conseguì la cattedra nell'Università di Bologna, che poi tenne sino alla fine. A Bologna fu per molti anni Rettore; e in questa carica ebbe modo di spiegare a vantaggio del glorioso Studio la sua mirabile attività, la modernità delle sue vedute e le eccezionali sue qualità di realizzatore.

Filologo geniale e acutissimo, portò negli studi e nell'insegnamento uno spirito originale che gli veniva da una non comune familiarità con orizzonti più vasti come quelli dell'antico Oriente. La storia delle religioni ebbe in lui un fautore convinto: e a lui si deve in gran parte se un primo insegnamento di storia delle religioni poté essere istituito — in forma di incarico — nell'Università di Bologna. Nella sua produzione scientifica illustrò con predilezione testi di contenuto mitologico (Teogonia esiodea, Inni omerici), e problemi attinenti alla mitologia greca. Dallo stu-

dio dei miti greci, anche in rapporto con le mitologie orientali, fu tratto a studiare il mito per sè stesso, e concepì l'idea di un'opera sistematica sul mito, per la quale venne accumulando i materiali, tenendosi al corrente dei nuovi studi ed aggiornando le sue ordinatissime schede sino a pochi giorni prima della fine.

Dei suoi scritti si ricordano qui quelli che hanno più o meno direttamente rapporto con gli studi storico-religiosi: *Alcune favole dello Στεφανίτης καὶ Ἰγνηλάτης*, Torino 1881; *Postille sopra gli aurei versi dei Pitagorici* 1882; *L e rappresentazioni figurate relative al mito di Ippolito*, Pisa 1882; *Gnomologii Acrostici Fragmentum Graece una cum metaphrasi copto-sahidica*, Pisis 1883; *Sulla formazione del mito di Ippolito e Fedra (Studi di Mitologia greca ed italica I)*, Pisa 1884; *De Phaedrae indole et moribus in Euripidis Hippolyto Stephanephoro*, Pisis 1884; *Il Mito e il Canto di Lino specialmente considerato nei suoi rapporti col Mito e col Lamento di Adone*, in «Studi e Documenti di Storia e Diritto» VI, Roma 1885; *Sul primitivo significato della formula proverbiale ἀπὸ θρούς - ἀπὸ πίττης*, ibid. VII, Roma 1886; *Sopra alcune recensioni dello Stephanites kai Ichnelates*. Memorie della R. Accademia dei Lincei, Classe di sc. morali, Roma 1886; *Sul Catalogo delle Nereidi nella Teogonia Esiodea*, Rivista di Filologia, 1886; *Sulla narrazione del Mito di Prometeo nella Teogonia Esiodea*, Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino, Torino 1888; *Στεφανίτης καὶ Ἰγνηλάτης, Quattro recensioni della versione del Kitāb Kalilah wa-Dimnah*, Firenze 1889; *Sull'Inno ad Ecate nella Teogonia Esiodea*, Rivista di Filologia, 1892; *Sulla composizione del proemio della Teogonia Esiodea*, ibid. 1892; *Sulla seconda parte del Catalogo degli Olimpici nella Teogonia Esiodea*, Studi Italiani di Filologia Classica, 1894; *Sull'Inno Omerico IX: εἰς Ἄρτεμιν*, Memorie della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe di sc. morali, 1909; *La favola esopica dell'Aquila e della Testuggine*, ibid. 1912; *Sulle fonti dell'Inno Omerico ad Apollo*, ibid. 1912; *Typhoeus nella Teogonia Esiodea*, ibid. 1913; *Primavera ed amore in un frammento di Ifigeneia*, Rendiconti della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, 1915; *Sull'Inno Omerico X: εἰς Ἀφροδίτην*, ibid. 1915; *Il sonno dei Proci*, ibid. 1916.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

- C. FORMICHI, *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha* (« Storia delle Religioni » a cura di R. Pettazzoni, vol. 5), Bologna, N. Zanichelli 1926. pp. VIII-287 in 16°.
- ROBERT H. LOWIE, *Primitive Religion*, New York, Boni & Liveright. 1924. pp. VI-346 in 8°.
- MARTIN P. NILSSON, *A History of Greek Religion*, transl. from F. J. FIELDEN, with a Preface by Sir James G. FRAZER, Oxford, The Clarendon Press, 1925, pp. 310 in 8°.
- TH. ZIELINSKI, *La Religion de la Grèce antique* (« Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé »), traduct. d'A. FICHELLE. Paris, Société d'édition « Les Belles-Lettres », 1926, pp. VIII-191, in 16°.
- R. PETTAZZONI, *Ahura Mazda, the knowing Lord*. Indo-Iranian Studies, being Commemorative Papers in honour of Shams-ulU-Ilema Dastur Darab Peshotan Sanjana, London-Leipzig 1925, pp. 149-161.
- LOUIS ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (« Les Maîtres de la Pensée antichrétienne ». 1) Paris. Éditions du Siècle, 1926, pp. XXXIII-442 in 16°.
- V. MANZINI, *L'omicidio rituale e i sacrifici umani con particolare riguardo alle accuse contro gli Ebrei* (« Piccola Biblioteca di Scienze moderne, n°. 318). Torino, Bocca, 1926, pp. VII-310 in 16°.
- LUIGI VALLI, *La chiave della Divina Commedia; Sintesi del simbolismo della Croce e dell'Aquila*. Bologna, N. Zanichelli, 1925, pp. XII-220 in 8°.
- E. UNDERHILL, *L'educazione dello spirito: Saggi mistici con uno schizzo storico del Misticismo europeo*, trad. da V. Vezzani, (« Piccola Biblioteca di Scienze Moderne, » n. 324), Torino, Bocca, 1926, pp. 211 in 16°.
- U. PADOVANI, *La storia delle religioni in Italia* (estr. da « La Scuola Cattolica », anno 53, serie VI, vol. VI, pp. 401-420). Milano 1925.

- ANTONIO BANFI, *Lineamenti d'una sistematica degli studi religiosi* (estratto dalla « Rivista di Filosofia », anno XVI pp. 345-360). Città di Castello, Casa Editrice « Il Solco », 1925.
- EDUARD ERKES, *Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen* (extr. de « T'oung Pao », 1925, pp. 32-53).
- CARL CLEMEN, *Der gemeinindogermanische Totenkult* (Sonderabdruck aus den « Neuen Jahrbüchern für Wissenschaft und Jugendbildung », 2, 1926, 19-26).
- ANTONINO PAGLIARO, *Tracce di diritto Sāsānidico nei trattatelli morali Pehlevici* (estratto dalla « Rivista degli Studi Orientali » vol. X pp. 468-477), Roma 1925.
- *Noterelle iraniche* (estratto dalla « Rivista indo-greco-italica », XI, 1925 pp. 84-88).
- LUIGI VALLI, *Il rito della cremazione e lo spiritualismo della razza ariana* (estratto dagli « Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia, Napoli 1924), Napoli, F. Perrella, 1925.
- GIUSEPPE CULTRERA, *Architettura Ippodamea: Contributo alla Storia dell'edilizia nell'antichità*, Memorie della R. Accademia dei Lincei, anno 1923, Roma 1924, pp. 249 in 4^o.
- CHARLES-F. JEAN, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, (Monografie del Collegio Alberoni, 3) Piacenza, Collegio Alberoni; Paris, P. Geuthner, 1925, pp. 176.
- Actes du Congrès International d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923, tt. I^{er} et II^e, Paris, H. Champion 1925, 2 voll. in 8^o di pp. 420 e 466.
- ALFRED LOISY, *Religion et Humanité*, Paris, É. Nourry 1926, p. 266, in 16^o.
- A. W. NIEUWENHUIS, *Der primitive Mensch und seine Umwelt*, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, 1. 1925, 389-400; 2. 1926, 19-35.
- *Die Grundbegriffe der Magie und ihre psychologische Bedeutung*. Actes du XXI^e Congrès International des Américanistes. Session de La Haye (1924). pp. 105-124.
- *The Differences between the conception of Soul (animus) and of Spirit (spiritus) among the American Indians*, *ibid.*, pp. 125-139.
- *Die Anfänge der Medizin unter den niedrigst entwickelten Völkern und ihre psychologische Bedeutung*. Janus 30. 1926, pp. 61-130.
- G. ZUCCANTE, *Uomini e Dottrine* (Biblioteca Paravia « Storia e Pensiero »), Torino, Paravia, 1926, VII 315, in 16^o.
- The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, n^o 7, Bombay 1926.

- Mitteilungen der Ostbuchhandlung und Verlag Georg Neuner. 1^{es} Jahrgang, nr. 1 und 3, Berlin 1926.
- YOSEPH COLOMBO, *Concezioni ebraiche e Teorie moderne*, Ferrara 1926, pp. 38, in 16^o.
- G. VINACCIA, *Le statuette steatopigie. I « bastoni di comando » della civiltà magdaleniana* (estratto dal « Bullettino di Paleontologia italiana » 45, 1925). pp. 12, Roma 1925.
- G. FURLANI, *Un frammento di Pisandro da Camiro*. Studi di Filologia Classica, vol. IV, 1926, pp. 79-81.
- FR. ORESTANO, *La mia filosofia: dal problema del sacrificio ai « Nuovi Principi »*, Rivista d'Italia e d'America, 4, 1926.
- CHAMPAT RAJ JAIN, *Jain Conceptions*, Delhi, 1926, p. 22.
- R. KREGLINGER, *L'évolution religieuse de l'humanité* (« Christianisme: Cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud »). Paris, Rieder, 1926, pp. 192 in 16^o.
- INDO-IRANIAN STUDIES, being Commemorative Papers contributed by European, American and Indian Scholars in honour of Shams-ul-Ulema Dastur Darab Peshotan Sanjana. London, Trübner-Leipzig, Harrassowitz, 1925, pp. VIII-293.
- LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE, begründet von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. Vierte vollständig neubearbeitete Auflage, herausgeg. von A. BERTHOLET und EDV. LEHMANN. 1^{er} Band, VIII-756, II^{er} Bd. VIII-732, in 8^o, gr., Tübingen, Mohr, 1925.
- ALESSANDRO OLIVIERI, *Vittorio Puntoni: Cenno commemorativo*. Napoli 1926, p. 9.

Prof. RAFFAELE PETTAZZONI — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico R. Garroni — Roma, Via Francesco De Sanctis 9.

LA *VETUS LATINA* E LE TRADUZIONI GIUDAICHE MEDIOEVALI DELLA BIBBIA

È poco noto, all'infuori di una ristretta cerchia di studiosi specialisti, che in pressochè tutti i paesi di lingua neolatina gli ebrei composero nel medio evo ampi glossari traducenti in volgare i vocaboli più difficili del testo biblico, e talvolta traduzioni complete della Bibbia. Di questi glossari e di queste traduzioni, e dei loro rapporti con la *Vetus Latina*, ossia col gruppo delle antiche traduzioni latine cristiane anteieronimiane, si è occupato di recente, in una serie di articoli prima, e poi in un volume che questi articoli raccoglie e completa, il Prof. D. S. Blondheim dell'Università John Hopkins di Baltimora ¹.

Il Blondheim ha trattato il suo argomento con un'erudizione incomparabile e con un'ammirevole precisione di metodo. Egli ha la fortuna, o diciamo meglio il merito, di possedere non solo una rara competenza nel campo della glottologia neolatina, di cui è maestro apprezzatissimo a Baltimora, ma di essere anche esperto della lingua e della letteratura ebraica, sì da poter leggere la Bibbia nell'originale e da poter valersi direttamente delle opere esegetiche giudaiche scritte in ebraico. Le sue cognizioni in questi diversi campi sono così sicure, la sua erudizione è così vasta e al tempo stesso così minuta, la sua familiarità con la bibliografia moderna in materia è così piena, che il suo libro costituisce una ricchissima inesauribile raccolta di fatti e di notizie, ordinata e lueggiata magistralmente. E ben a ragione egli è stato testè insignito di un premio per l'opera sua dalla Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

In quello dei suoi articoli che vide la luce per primo, e che

¹ D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina. Etude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Age et les anciennes versions*. Paris, Champion, 1925, CXXXVIII - 247 pp.

nel volume forma la parte seconda ¹ il Blondheim rileva e illustra l'interessante fenomeno dell'unità linguistica degli ebrei parlanti le varie lingue neolatine. Essi ebbero cioè, e in parte hanno ancora, in comune tra loro un caratteristico patrimonio lessicale costituito da vocaboli che non si trovano presso le popolazioni cristiane parlanti le medesime lingue. Il Blondheim ha preso in esame per il suo studio testi giudaici italiani, francesi, provenzali, catalani, spagnuoli, e portoghesi, quasi tutti glossari biblici o traduzioni bibliche, e da essi ha tratto il materiale per questo articolo, consistente sostanzialmente, come dice il suo titolo, in un saggio lessicale di queste diverse parlate giudaiche. Esso comprende 166 vocaboli, o famiglie di vocaboli, più che sufficienti a dimostrare l'assunto dell'autore. La documentazione è sempre ricca e accurata, e presenta una quantità di particolari di grandissimo interesse. In alcuni casi, come ad esempio per *meletare* (n. 92) o per *schola* nel senso di *sinagoga* (n. 133; v. anche appendice C. pp. 177-178), la trattazione del Blondheim diviene una piccola monografia; in tutti i casi comunque, se pur talvolta si può dissentire per qualche particolare ², l'evidenza della di-

¹ *Essai d'un vocabulaire comparatif des parlens romans des Juifs au Moyen Age*, p. 1-135 (nell'Indice, p. 246, designato come *seconde partie*); v. anche *Appendice C: Additions et corrections au Vocabulaire comparatif* etc., p. 171-179. L'*Essai* fu pubblicato primamente in *Romania*, XLIX (1923), p. 1-47, 343-388, 526-569, e le *Additions et corrections* ibid., L (1924), p. 582-590.

² Citerò qui qualche esempio: 1° Nel ritrascrivere i vocaboli italiani dai caratteri ebraici in caratteri latini, il Blondheim suole rendere la lettera *sadi* costantemente con *z*; ma questa trascrizione, esatta in alcuni casi, non è esatta in altri, in cui la *sadi* è adoperata per indicare il *c* palatale che non esiste nè nella fonetica nè nella grafia dell'ebraico. Così a pag. 37: *zirconsidere*. Ma non è affatto da supporre che gli ebrei italiani del medio evo abbiano mal pronunziato *zirconsidere*; la scrittura ebraica doveva semplicemente esser resa *circonsidere*. 2° Le consonanti doppie, che spesso non sono indicate nella trascrizione ebraica, si facevano però certamente sentire nella pronunzia e perciò dovevano esser restituite nella trascrizione (non diplomatica) in caratteri latini. Non è esatto perciò scrivere *dalelo* (p. 39) o *mira* (p. 85), bensì si dovrà scrivere *dattelo* e *mirra*. 3° Per la riduzione di *au* tonico ad *a* in ambiente non giudaico (pag. 55) non c'è bisogno di ricorrere alla Sardegna; essa è frequente anche nell'Italia centrale (v. ad es. Monaci, *Crestomazia italiana dei primi secoli*, Città di Castello, 1912, p. 566b). Ma non voglio fermarmi a lungo sui particolari, e perciò mi limito a questi tre soli rilievi.

mostrazione per ciò che è essenziale è superiore a ogni dubbio.

Si può dunque esser senz'altro d'accordo col Blondheim per quel che riguarda l'unità delle parlate neolatine dei giudei. È questo un risultato che può considerarsi senz'altro acquisito alla scienza, e gli studiosi debbono esser riconoscenti al Blondheim per questo suo merito incontestabile.

Però, non credo che si possa esser d'accordo con lui nelle conclusioni di quella parte del suo volume - assai pregevole anch'essa, comunque, per l'ampia ricchezza del materiale (talvolta fin troppo abbondante, sì da nuocere un po' alla chiarezza), per la precisione della documentazione, e per la severità del metodo scientifico -, nella quale sono studiati i rapporti delle traduzioni giudaiche medioevali con la *Vetus Latina*. È questa la prima parte del volume, designata dall'autore col nome di Introduzione. In questo ampio studio, comprendente 130 pagine ¹, il Blondheim, dopo aver cercato di determinare i rapporti che correavano tra gli ebrei e i cristiani di lingua latina nell'età antica, specialmente a proposito della Bibbia (cap. I), e dopo avere indagato (cap. II) i caratteri tradizionali delle traduzioni giudaiche quali risultano dalle fonti medioevali (poichè traduzioni giudaiche dell'antichità latina non ci sono pervenute), passa poi ad esaminare (cap. III) gli elementi comuni alle traduzioni giudaiche e alla *Vetus Latina*, e conclude che il carattere peculiare per cui la *Vetus Latina* si differenzia da tutta la produzione letteraria romana è probabilmente dovuto all'influsso esercitato sulla Chiesa dai giudei ², ossia, come più nettamente egli formula altrove il suo pensiero, che i primi traduttori cristiani erano forse ebrei convertiti, o discepoli di maestri ebrei ³.

I caratteri comuni dei due gruppi di traduzioni sono rilevati con acume e con esattezza, e in gran parte ciò che dice il Blondheim in proposito è indubitabile, come sono di solito indubitabili le sue asserzioni ogni qual volta si riferiscono a dati di fatto.

¹ *Introduction* (nell'indice, p. 243, designata come *première partie*), p. IX-CXXXVIII. Il terzo capitolo dell'Introduzione era stato precedentemente pubblicato in *Romania*, L (1924), p. 541-581; i primi due capitoli hanno visto la luce per la prima volta nel volume.

² p. CXXXII-CXXXIV e passim.

³ p. X, l. 27-28.

Anche ciò che egli dice intorno all'esistenza di una tradizione giudaica continuativa per la traduzione della Bibbia è, io credo, sicuro. È questo un convincimento che io avevo già in precedenza, prima delle ricerche del Blondheim. Non solo, ma io ritengo sicuro — e mi riservo di darne la dimostrazione altrove ¹ — anche ciò che il Blondheim pensa, con molta esitazione, possibile ², che cioè questa tradizione risalga direttamente all'età antica.

Quando però il Blondheim, per giungere alle conclusioni finali delle sue ricerche sui rapporti tra le traduzioni giudaiche e la *Vetus Latina*, lascia il terreno sicuro dei fatti e si avventura su quello malfido delle congetture, non mi sento più d'esser d'accordo con lui. Vero è che egli stesso oscilla un po' tra opinioni diverse, e che le conclusioni a cui egli giunge a questo proposito sono da lui presentate solo come probabili; ma anche con tutte queste cautele non credo che si possa seguirlo.

Certo è che le traduzioni giudaiche medioevali, rispecchianti i metodi tradizionali giudaici per la traduzione della Bibbia, hanno molto di comune con la *Vetus Latina*. Anzi tutto sono caratteri comuni: 1) una letteralità scrupolosa all'eccesso, che fa apparire la traduzione quasi un calco dell'originale; 2) l'abitudine di tradurre un determinato vocabolo del testo, nonostante le diverse accezioni che esso può presentare volta per volta, sempre con uno stesso vocabolo; 3) la tendenza a valersi, ogni volta che sia possibile, di vocaboli omofoni a quelli del testo. Sono inoltre comuni: 4) alcune determinate peculiarità sintattiche (intorno alle quali si potrebbe fare qualche riserva) e, ciò che più importa, 5) molti elementi caratteristici del patrimonio lessicale. Noi ci troviamo pertanto, come sempre ogni qual volta ci appaiono analogie tra due testi o due gruppi di testi, di fronte a tre possibilità atte a renderci ragione di queste analogie: o vi è un influsso giudaico sui testi cristiani, o vi è un influsso cristiano sui testi giudaici, o questi e quelli hanno subito l'influsso di cause comuni. Il Blondheim nota infatti opportunamente queste tre possibili ipotesi (le

¹ Nel mio libro di prossima pubblicazione su *La più antica traduzione italiana della Bibbia*.

² V. ad esempio p. XXXIX-XLII (conclusione p. XLII l. 18-20), LXXIV l. 1-6, LXXXIII-LXXXIV, LXXXIX-XC, XCI l. 11-14, LXXXIII l. 5-7.

eventuali cause comuni potrebbero essere secondo lui da ricercarsi nel fatto che ebrei e cristiani traducevano contemporaneamente in latino volgare il greco dei LXX o una sua revisione), e aggiunge che non ritiene che si possa affermare con sicurezza quale di esse sia la giusta, e che può anche darsi che due di esse, o magari tutte e tre, racchiudano un nucleo di verità; ma tuttavia finisce col preferire la prima (nella sua enumerazione è la terza), pur con molte cautele, ed anche incertezze, che fanno molto onore alla sua probità scientifica ¹.

Non mi sembra però, come dicevo testè, che questa sia la via giusta per risolvere il problema. Mi pare assai difficile ammettere che i primi traduttori cristiani che voltarono i LXX in latino fossero ebrei convertiti o scolari di ebrei. Che negli ambienti cristiani si solesse ricorrere ad ebrei, anche rimasti nell'antica fede, per risolvere dubbi intorno all'interpretazione della Bibbia, è noto da episodi come quello di Oea, e dagli esempi di quei padri della Chiesa, tra cui il traduttore della Bibbia S. Girolamo, che ricorsero all'insegnamento di maestri ebrei ² ma si tratta sempre di casi in cui si desidera di ricever lume intorno al testo *originale* dell'Antico Testamento o al suo preciso significato. Invece, per compiere una traduzione dal greco, quale è la *Vetus Latina*, non c'era bisogno degli ebrei ³. Quindi gli episodi e gli esempi quali quelli testè ricordati e gli altri analoghi argomenti che in gran copia adduce il Blondheim per sostenere come probabile l'origine giudaica della *Vetus Latina* sembrano avere un'assai scarsa efficacia dimostrativa. D'altra parte quei cristiani d'origine giudaica o discepoli di ebrei a cui il Blondheim propende ad attribuire le antiche traduzioni latine cristiane, se erano esperti della lingua ebraica e dei metodi di traduzione dall'ebraico usati dai

¹ V. ad esempio, per l'ipotesi da lui preferita e per le attenuazioni di essa o le deviazioni da essa, p. X l. 10-12, 29-30, XI l. 11-13, 21-23, XLII l. 18-20, CXIX l. 9-11, 13-15, CXXXII l. 13-15, CXXXIV l. 7-17; *Essai*, p. 2 l. 4-6. Per i precursori del Blondheim in quest'ordine d'idee v. p. XCVIII-C.

² In proposito v. Blondheim, p. XXXV-XXXVI e 70.

³ Altra cosa sono i ritocchi apportati alla *Vetus Latina* per avvicinarla al testo ebraico, dei quali parla il Blondheim a p. XLVI-LVI, XCI-XCIV.

giudei ¹ avrebbero tradotto direttamente dall'ebraico in latino, e non avrebbero preso la traduzione greca per punto di partenza: se invece erano ignari dell'ebraico e dei metodi giudaici di traduzione, è ovvio che questi metodi non potevano per il loro tramite passare dall'ambiente giudaico a quello cristiano. Anche questa considerazione contribuisce pertanto a indurci a non ritenere verisimile l'ipotesi preferita dal Blondheim.

Ancor meno verisimile è l'ipotesi che le analogie tra la *Vetus Latina* e le traduzioni giudaiche siano dovute a influssi cristiani sul giudaismo. Non si può certamente escludere che gli ebrei subissero una qualche influenza cristiana, specialmente dopo che la nuova fede ebbe informato di sé tutto l'ambiente nel quale essi vivevano; ma si potrà trattare tutt'al più di qualche particolare, e non di tutto il complesso dei metodi di traduzione della Bibbia. Se, come abbiamo ricordato più sopra, le antiche testimonianze ci mostrano che i cristiani solevano considerare gli ebrei come loro maestri in questo campo, e al loro consiglio solevano ricorrere per superare le difficoltà che v'incontravano, non potremo certo noi invertire i rapporti e supporre che gli ebrei fossero nella traduzione della Bibbia i discepoli dei cristiani.

Posta così in disparte l'ipotesi di influssi giudaici sulle traduzioni cristiane, e scartata più recisamente l'ipotesi di influssi cristiani sulle traduzioni giudaiche, resta soltanto l'ipotesi che le analogie siano l'effetto di cause comuni. Questa ipotesi ci apparisce la più probabile già per esclusione: guardiamo tuttavia se anche in sé essa mostra caratteri di verisimiglianza. Naturalmente non presumiamo di dare qui la soluzione definitiva e sicura del complesso problema dei rapporti tra le traduzioni giudaiche e quelle cristiane; chè per arrivare a una tale soluzione si richiederebbe un esame ben più vasto e ben più minuzioso di quel che possa farsi nell'ambito d'un articolo quale il presente. Ci contenteremo se potremo adattare, con cautele non dissimili da quelle adottate dal Blondheim, una soluzione che secondo noi possa apparire probabile.

Preliminarmente, osserviamo che è opportuno andar cauti prima di dare alle analogie un peso troppo grande. Bisogna pur porre nell'altro piatto della bilancia le divergenze, che indubita-

¹ Come dirò più avanti, gli ebrei di lingua latina o neolatina traducevano senza dubbio dall'ebraico.

bilmente esistono anch'esse, e che hanno anch'esse il loro peso. Ad esse il Blondheim non rivolge la sua attenzione, ma certamente non si può prescindere quando si voglia esaminare la questione a fondo. Comunque, delle analogie assai rilevanti, se pur temperate da discrepanze, che intercorrono tra le traduzioni giudaiche e quelle cristiane, noi dobbiamo cercare di renderci conto; possibilmente, per i motivi suddetti, col rintracciare cause comuni atte a produrre questi effetti comuni.

Le cause comuni non possono, secondo io penso, esser ricercate in quel procedimento nel quale vorrebbe eventualmente ritrovarle il Blondheim, cioè nell'aver giudei e cristiani tradotto presso a poco contemporaneamente in latino volgare la stessa traduzione greca: i LXX o una delle loro revisioni¹. Non credo che si possa supporre che i giudei parlanti latino traducevano la Bibbia dal greco, e ciò per più ragioni. Anzi tutto la lunga e molteplice storia delle traduzioni giudaiche della Bibbia ci mostra soltanto traduzioni dall'originale ebraico. Gli ebrei non hanno mai considerato le traduzioni della Bibbia come un surrogato definitivo dell'originale, ma solo come un aiuto alla comprensione dell'originale, o tutt'al più, in alcuni tempi e in alcuni luoghi, ma assai di rado, come un mezzo per far conoscere qualcosa della Bibbia a chi era assolutamente ignaro dell'ebraico, ma anche in questi casi senza perder mai di vista il fatto che la conoscenza così acquistata non poteva esser che parziale e approssimativa, e senza mai dimenticare che l'unico testo autentico era l'originale ebraico. Perfino in Egitto, dove la traduzione dei LXX sorse per ovviare ai bisogni della grande maggioranza dei giudei ormai dimentica dell'ebraico, e dove essa acquistò un valore pressochè ufficiale, la lettura pubblica della Bibbia nelle sinagoghe si faceva con ogni probabilità nell'originale all'infuori del caso, verisimilmente eccezionale nelle grandi comunità, che non si trovasse tra i presenti nemmeno uno che sapesse leggere l'ebraico²; e la

¹ p. X l. 6-7. Per la derivazione delle versioni giudaiche latine e neolatine da quelle greche, secondo il Blondheim, v. anche p. IX fine, XI l. 27-28, XLV-XLVI, LXXV-LXXVIII, XC l. 6-8, XCVIII l. 11-12, CXXXV l. 20-23, e l'*Essai*, passim.

² Tôs. Megillâ IV (III), 13: «In una comunità di parlanti lingua non ebraica si comincia a leggere in ebraico e si finisce in ebraico. Se non hanno che uno solo che sappia leggere [scil. in ebraico; normalmente

recitazione dei LXX che si aggiungeva ¹ aveva solo il carattere di volgarizzazione del testo ebraico. Anche nella liturgia, il larghissimo uso del greco invalso presso i giudei egiziani non escludeva che il Decalogo e lo *Shema'* venissero da loro, o almeno da una parte di loro, recitati in ebraico, come vale a mostrarci il papiro Nash ². Perciò è naturale che ogni nuova traduzione

la lezione sabbatica doveva esser divisa tra sette lettori], legge uno solo». La prima norma di questo testo parrebbe a prima vista significare che almeno il principio e la fine della pubblica lettura debbono compiersi sull'originale, se anche si vuol recitare la parte intermedia nella lingua parlata; e così s'intende di solito (v. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2. Aufl., Frankfurt a. M., 1924, p. 170, 543). Però, affinché questa norma non sia in contrasto con la successiva (disponete che se c'è anche un solo che sappia leggere in ebraico, questi deve compiere tutta quanta la lettura), sarebbe forse preferibile intendere che la traduzione, che veniva intercalata al testo (secondo l'uso palestinese verso per verso nel Pentateuco, e ogni tre versi nei Profeti: M. Megillà, IV, 4), deve esservi intercalata in modo tale che la lettura si apra in ebraico e in ebraico si chiuda, cioè che del primo verso (o paragrafo) si deve leggere prima il testo e poi la traduzione, ma dell'ultimo prima la traduzione e poi il testo. Tutto ciò evidentemente mirava a render ben chiaro al pubblico che l'essenziale di quel che veniva letto era il testo ebraico, e che solamente il testo ebraico era autentico: esso è principio e fine della lettura, e la traduzione che vi si intercala non è che un'aggiunta puramente esteriore, intesa unicamente a permettere al popolo di comprendere bene ciò che gli è stato letto. Che a tali norme delle autorità palestinesi fosse conforme anche la prassi della diaspora pare possa essere attestato da quel che ci dice Filone relativamente all'uso egiziano, che cioè di solito uno solo dei sacerdoti o degli anziani leggeva la Bibbia nel sabato (Frammento presso Eusebio, *Praep. evang.*, VIII, 7, 13: τῶν ἱερῶν δὲ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἰς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς), il che sembra corrispondere alla seconda parte del passo della Tòs. Meg. testè citato (così Elbogen, *ibid.*).

¹ Per la recitazione pubblica dei LXX in Egitto v. i testi raccolti da Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3.a ed., III, p. 544, n. 216. Va da sé che nei luoghi e nei casi dove non si trovava nessuno che sapesse leggere in ebraico ci si limitava alla lettura della traduzione greca.

² Ho detto «o da una parte di loro», perchè per converso ci è attestata, almeno come un caso sporadico, la recitazione dello *Shema'* in greco anche in comunità ellenistiche della Palestina (J. Sôtà, VII, 1); del resto la Mishnà (Sôtà, VII, 1) autorizza esplicitamente a leggere lo *Shema'* e la *Tephillà* e la *Birkath ha-Mazôn* in qualsiasi lingua.

fosse sempre fatta direttamente sull'originale e non sopra una traduzione precedente, che non poteva essere considerata ad esso equivalente. A questa regola generale, che ha le sue radici profonde nel caratteristico atteggiamento dell'anima ebraica verso la Bibbia, non può aver fatto eccezione l'ipotetica (ma per me sicuramente esistita, almeno oralmente) antica traduzione giudaica in latino, dalla quale provengono le traduzioni giudaiche medioevali neolatine ¹. Nelle sinagoghe di Roma, centro principalissimo, e forse il più antico, dei giudei parlanti latino, l'uso dell'ebraico non doveva mancare. I primi giudei immigrati a Roma erano di due tipi diversi: gli « ebrei », ossia quelli che parlavano ancora il dialetto aramaico della Palestina, e gli ellenisti, che parlavano greco ². Nelle sinagoghe degli « ebrei » la Bibbia era indubbiamente letta in ebraico e tradotta in aramaico; e con ogni probabilità anche nelle sinagoghe degli ellenisti la Bibbia veniva letta in ebraico (e poi, s'intende, tradotta in greco), perchè non potevano mancare in una riunione sinagogale un po' numerosa persone che possedessero una conoscenza elementare dell'ebraico, sufficiente per compiere questa lettura. Per convincerci di ciò basta tener presente che Roma era già nel secolo I dell'era cristiana sede di un'accademia rabbinica ³, la quale divenne insigne nel secolo II sotto la direzione di Matthia ben Heresh, sì da essere altamente pregiata anche in Palestina ⁴, e attorno alla quale fiorirono molti dottori della legge ⁵, di cui alcuni

¹ S'intende non come traduzioni di quella latina, ma come lenta trasformazione di essa.

² Per gli « ebrei » v. Müller-Bees, *Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1919, p. 22-24 (e le altre pagine indicate s. v. *Hebräerfrage* nell'Indice II, 2, p. 183), e la bibliografia ivi citata; cfr. anche ciò che io scrissi in *Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana*, XXII (1916), p. 197-198. Per la contrapposizione di « ebrei » e di « ellenisti » v. Atti degli Apostoli, 6, 1.

³ Filone, *Legatio ad Caium*, 23 (ed. Cohn-Wendland, VI, p. 184, l. 23): οὔτε ἐκώλυσε συναγῆσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις. Siccome delle proseuche si è già parlato precedentemente, pare, nonostante il συναγῆσθαι, che non si tratti della predicazione nelle sinagoghe, ma piuttosto dell'insegnamento in un'accademia.

⁴ b. Shndr. 32 b.

⁵ Così Teuda, Palation (Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, Berlin, 1896, p. 108-110; per Matthia ben Heresh v. ibid. p.

almeno facevano parte, a quanto pare, appunto dei gruppi di origine ellenistica o almeno erano con essi in stretti rapporti ¹. Ed è ovvio che, se si trovavano in Roma tanti rappresentanti dell'alta cultura ebraica, la conoscenza elementare dell'ebraico doveva esser qualcosa di non troppo raro. Onde, quando a poco a poco l'aramaico e il greco vennero perdendo terreno come lingue parlate dai giudei, e il latino venne prendendone il posto, si da far sentire il bisogno che i testi biblici letti in ebraico nelle sinagoghe fossero dopo la lettura tradotti in latino affinché tutto il popolo potesse comprenderli, questa traduzione latina venne fatta naturalmente sul testo ebraico, e non sopra la traduzione greca, che non aveva ormai alcun valore per il popolo, non avendo essa avuto altro scopo se non quello di facilitare la comprensione della Bibbia e non essendo ormai più atta a far conseguire questo scopo. Nello stesso modo come per l'addietro dopo la lettura del testo biblico si voltava quel medesimo testo in aramaico o in greco, così ora si cominciò a voltarlo direttamente in latino. La versione, orale s'intende, poteva esser fatta da qualunque discepolo dell'accademia rabbinica che avesse acquistato una conoscenza anche modesta della lingua dei padri antichi. Oltre a ciò, questi uomini dotati di una modesta cultura ebraica avevano anche un altro campo d'azione in cui facevano opera di traduttori della Bibbia in latino: quello di maestri elementari. Il fondamento dell'istruzione giudaica era senza dubbio allora, come sempre e dovunque, lo studio della Bibbia, ed è ovvio che quando i giudei romani parlanti latino mandavano i loro figliuoli a scuola perchè imparassero la Bibbia, non li mandavano da un maestro che insegnasse loro a leggere e a tradurre sulla traduzione greca, che per i ragazzi abituati ormai

110-112), Reuben figlio di Aristobolo, etc. (Klein, *Eine Tannaïmfamilie in Rom*, in *Jeschurun*, III (1916), p. 442-445), oltre ai diversi personaggi che nelle iscrizioni romane portano i titoli di ῥαββίνος, di μαθητῆς σοφῶν, e di νομομαθῆς ο διδάσκαλος νομομαθῆς (Vogelstein-Rieger, *op. cit.*, p. 46-47; Müller-Bees, *op. cit.*, p. 116-117).

¹ Penso ai dottori a cui si riferiscono le iscrizioni citate nella nota precedente: sebbene l'essere le iscrizioni in greco, e i nomi greci, e il mancare la denominazione di ἔβραῖος non siano ancora sufficienti a provare che non si tratta di « ebrei », questi argomenti possono però bastare a provare che si tratta di persone per lo meno assai vicine agli ambienti ellenizzati e in rapporti abbastanza stretti con gli ellenisti.

a parlare latino era altrettanto difficile a comprendersi quanto il testo ebraico, senza avere di questo il carattere sacro; bensì li avranno mandati da chi insegnasse loro a leggere e a tradurre dal testo ebraico. Volgarizzamento per il popolo, nella sinagoga, e insegnamento dei maestri ai fanciulli, nella scuola: ecco quelle che debbono esser ritenute le due radici da cui si sviluppò l'antica traduzione giudaica latina, come le altre traduzioni giudaiche antiche. E l'una e l'altra non sono pensabili che dal testo originale.

A ciò si aggiunga ancora che le traduzioni giudaiche medioevali neolatine, che sono pressochè i soli testi ¹ da cui possiamo indirettamente farci un'idea della traduzione latina antica, non presentano nessuna traccia di derivazione da un testo greco. Le analogie che il Blondheim riscontra tra esse e i LXX o Aquila sono di tal natura, come vedremo, da indurci a spiegarle assai più semplicemente in altro modo che non con la esecuzione della traduzione latina su una di quelle greche. Invece, fatto sta che le traduzioni medioevali sono strettissimamente aderenti al testo *ebraico*, e con tale incredibile pedanteria da non poter far pensare a un tardo adattamento che non si risolvesse addirittura nella sostituzione di una nuova traduzione alla vecchia. Le analogie con le traduzioni greche possono classificarsi in tre categorie: a) analogie d'interpretazione; b) analogie lessicali; c) analogie sintattiche. Le prime si spiegano bene con la continuità della tradizione interpretativa; le seconde avranno il loro motivo principale nella reminiscenza ancor viva, nei primi traduttori giudei in latino, del modo con cui la tradizione scolastica insegnava a tradurre in greco avanti che questa lingua cedesse il luogo al latino: e le ultime non sono che un naturale effetto della estrema letteralità che è ricercata tanto dai traduttori greci quanto da quelli latini; gli uni e gli altri traducendo non fanno che un calco sull'ebraico, ed è naturale che i due calchi ci presentino entrambi gli stessi costrutti sintattici dell'originale.

Ciò posto, viene a mancare ogni base all'ipotesi che la traduzione latina dei giudei fosse fatta sul greco, poichè sostanzialmente non sopra altro fonda il Blondheim questa sua ipotesi se

¹ Oltre ad essi vi è solo qualche antica iscrizione antica in latino con espressioni bibliche.

non sulle analogie che intercorrono tra le traduzioni neolatine medioevali e quelle greche antiche ¹.

E allora, tornando al punto di partenza, non pare che si possa considerare causa delle analogie tra la *Vetus latina* e le traduzioni giudaiche la loro origine comune da una stessa traduzione greca. Però, anche all'infuori di questa comunanza di derivazione da una stessa fonte, si può pensare a tutta una serie di cause esercitanti la loro efficacia su entrambi i gruppi di traduzioni, e sufficienti a spiegare le analogie che tra essi intercorrono.

Anzi tutto, il carattere indubbiamente popolare di tutte queste traduzioni. Esse non sono destinate ai dotti, che possono e debbono ricorrere ai testi originali; sono intese invece ad avvicinare il popolo alla conoscenza della Bibbia. Non sono neppure opera di dotti, bensì di uomini semplici, sorti di mezzo al popolo, maestri elementari di religione. E il popolo, quando vuol proprio tradurre e non liberamente rielaborare, traduce con una letteralità servile. Non possiamo quindi, come fa il Blondheim, ² per dimostrare che la eccessiva letteralità è una caratteristica giudaica, porre a confronto la *Vetus Latina* con le traduzioni di Cicerone dal greco. Queste sono opera di un erudito, ed è naturale che abbiano caratteri ben diversi. Si prenda una traduzione di tipo popolare, nella quale siano assolutamente da escludere influenze giudaiche, quale, per scegliere un esempio presso a poco contemporaneo alle più antiche redazioni pervenuteci delle traduzioni giudaiche medioevali della Bibbia, il volgarizzamento dei *Distici di Catone*, specialmente nella forma pubblicata dal

¹ Potrebbe a prima vista fare impressione il fatto che in un'iscrizione latina si leggerebbe *Dormitio tua in bonis*, reminiscenza di Ps. 25 (24), 13, secondo la lezione dei LXX, che hanno ἐν ἀγαθοῖς, mentre il testo masoretico ha il singolare anziché il plurale (Blondheim, p. xxxvii n. 5). Ma ciò non sarebbe ancora sufficiente a provare che i giudei romani traducevano dal greco, poichè essi potevano avere un testo ebraico diverso da quello che fu poi fissato dalla Masora (si pensi al già citato papiro Nash, che ci dà in ebraico alcune lezioni che concordano col LXX contro il testo masoretico); e comunque, ciò che più importa, la lezione *in bonis* è semplicemente una congettura del Garrucci. Nell'iscrizione si legge soltanto *in b[]*, e il Garrucci nel supplire si è lasciato evidentemente guidare dal ricordo della Vulgata, che ha appunto *in bonis*.

² p. CI; cfr. però ciò che dice a p. CIII.

Jobler¹, e vi si ritroveranno gli stessi metodi di traduzione che si riscontrano nelle traduzioni bibliche di cui ci stiamo occupando: letteralità estrema, abitudine di rendere un determinato vocabolo sempre con lo stesso vocabolo, preferenza per le traduzioni omofone. E se si prova a presentare, per esempio, una pagina scritta in francese a un popolano italiano che conosca un po' di francese, e gli si chiede di voltarla in italiano, si può esser sicuri che, più o meno, i suddetti caratteri ritorneranno anche nella sua traduzione².

Un'altra causa della scrupolosa aderenza delle traduzioni bibliche al testo da cui derivano è poi indubbiamente, come pure osserva il Blondheim³, il carattere sacro dei testi: sarebbe sembrato ai traduttori un sacrilegio il distaccarsene anche minimamente sostituendo la parola propria a quella biblica. Ciò vale naturalmente tanto per i traduttori giudei quanto per i traduttori cristiani, senza che ci sia bisogno di pensare a un'influenza degli uni sugli altri.

Questo desiderio, comune a ebrei e a cristiani, di conservarsi nella traduzione fedelissimi al testo, basta poi da solo, a sua volta, a spiegare le analogie sintattiche che si riscontrano tra le traduzioni giudaiche e quelle cristiane. A questo proposito possiamo ripetere la stessa osservazione che abbiamo fatto sopra, a proposito delle analogie sintattiche tra le traduzioni neolatine e quelle greche. Essendo le traduzioni giudaiche calcate sull'ebraico e quelle cristiane calcate sul greco che è calcato sull'ebraico, le une e le altre dovranno necessariamente presentarci una sintassi semitizzante, anzi la stessa sintassi semitizzante.

Quanto poi alle analogie lessicali che troviamo tra la *Vetus Latina* e le traduzioni giudaiche medioevali, anch'esse possono attribuirsi a due cause comuni, concomitanti, di cui l'una particolarmente efficace quando l'analogia consiste soprattutto nell'interpretare un dato vocabolo del testo in un senso anzichè in un altro, e la seconda più specialmente in giuoco quando l'analogia consiste

¹ Berlin 1883 (estr. dalle *Abhandlungen der k. Preussischen Akademie*).

² Ciò che dice il Blondheim p. Ci sgg. non sembra una prova sufficiente in contrario.

³ Ad esempio, p. XI l. 20-21, CVI l. 27-30.

nella scelta di un dato vocabolo anzichè di un suo sinonimo. La prima è la continuità della tradizione interpretativa giudaica, fonte tanto delle traduzioni greche su cui è condotta la *Vetus Latina* quanto della traduzione latina giudaica. La seconda, a cui anche il Blondheim accenna ¹, è l'identità del linguaggio in cui giudei e cristiani traducevano: il latino volgare. Gli uni e gli altri traducevano, come abbiamo già notato, per il popolo, e si valevano quindi di quel linguaggio che il popolo parlava e che al popolo era familiare; d'altra parte l'epoca in cui s'iniziano le due traduzioni è presso a poco la stessa, onde non c'è da pensare a differenze prodotte dall'evoluzione del linguaggio. È quindi naturale che i vocaboli adoperati dai traduttori cristiani siano in gran parte gli stessi che erano adoperati dai traduttori giudei, senza che occorra pensare a un rapporto di dipendenza tra loro. Così, se oggi un cristiano e un ebreo si pongono a tradurre la Bibbia, poniamo, in dialetto romanesco, le loro traduzioni presenteranno indubbiamente un grandissimo numero di vocaboli comuni, senza che l'uno abbia attinto dall'altro.

Così dunque mi sembra che possano spiegarsi sufficientemente con l'influenza esercitata da diverse cause comuni tutte le svariate analogie che troviamo tra la *Vetus Latina* e le traduzioni giudaiche medioevali, le quali, per la saldezza della tradizione scolastica e per il carattere tipicamente conservatore degli ebrei anche in fatto di lingua, hanno conservato, sia come vocaboli dotti o semidotti, sia talvolta anche con una evoluzione fonetica schiettamente popolare, alcuni vocaboli di origine greca (adottati da prima per effetto delle reminiscenze suaccennate) e molti elementi del latino volgare che nella popolazione cristiana non hanno lasciato traccia. Ciò spiega in gran parte la differenza del loro patrimonio lessicale da quello dei contemporanei monumenti delle letterature neolatine cristiane; per l'altra parte le differenze lessicali tra la lingua delle traduzioni giudaiche e quella dei contemporanei scritti cristiani possono essere spiegate da imprestiti, riconoscibili dalla fonetica, fatti da un gruppo ebraico a un altro, imprestiti però, che come sostiene giustamente il Blondheim ², debbono essere meno numerosi di quanto altri ha supposto. Con

¹ p. X l. 6-7, XI l. 13, 21-23.

² p. LXXXVI-LXXXVIII.

la ininterrotta trasmissione, da generazione a generazione, di molti elementi antichi, gli stessi in gran parte presso i vari gruppi giudaici¹, e con gl'imprestiti da gruppo a gruppo, ci spieghiamo la sostanziale unità del vocabolario degli ebrei parlanti lingue neolatine.

Che questo vocabolario presenti anche infiltrazioni arabe notevoli, è sostenuto dal Blondheim², ma io ne dubiterei. Egli si basa sopra tre categorie di parallelismi tra le traduzioni giudaiche neolatine e la traduzione araba di Saadja: I) casi in cui le traduzioni neolatine adoperano per tradurre un dato vocabolo del testo un vocabolo di origine araba, derivato dallo stesso vocabolo arabo che Saadja adopera per rendere il vocabolo del testo di cui si tratta; II) casi in cui l'accordo è soltanto di senso. I casi elencati sotto I) sono poi suddivisi in Ia), vocaboli omofoni a quelli del testo, e Ib) vocaboli non omofoni. Ma per Ia) si noti che quando nella lingua in cui si traduceva esisteva un vocabolo omofono a quello del testo, era naturale che il traduttore, abituato a preferire le traduzioni omofone, si servisse di quello indipendentemente dalla sua origine araba e indipendentemente dall'essere esso stato usato in traduzioni arabe. Così, se in un glossario ebraico spagnolo si adopera *atacran* per rendere l'ebraico *'aqrab*, non è affatto necessario di pensare che il compilatore del glossario si sia servito di questo vocabolo perchè la traduzione di Saadja rende questo vocabolo con l'arabo *'aqrab*. E se un altro glossario, il Maqrè Dardeqè, traduce l'ebraico *rôqem* con l'italiano *ricamatore*, non è necessario di supporre che questa traduzione sia influenzata dall'arabo *râqim*; quale altro vocabolo avrebbe potuto essere usato altrimenti? Nei casi poi elencati sotto Ib) si tratta quasi sempre di nomi di piante o di droghe, nomi quindi internazionali, e il loro ricorrere tanto nei testi neolatini come in quelli

¹ È naturale che le cause che producevano in un dato luogo la conservazione di un determinato vocabolo si facessero sentire spesso anche altrove per lo stesso vocabolo.

² *Appendice A: Influences arabes dans les versions bibliques judéo-romanes*, p. 139-155; cfr. anche p. XI l. 28-29, LXXX l. 21 e le note citate ivi n. 6, LXXXIX-XC, CIX l. 5-6, CXI l. 7, CXVI l. 10-11, CXXV l. 9-11, CXXXVI l. 8-20 (v. qualche riserva nelle linee 21-25). Anche nell'*Essai* si rimanda spesso a vocaboli arabi e si parla di dipendenza; v. i n. 1, 11, 27, 29, 45, 62, 63, 102, 159.

arabi prova soltanto l'identità della tradizione interpretativa nei vari paesi. E finalmente nei casi indicati sotto II sarà certamente da pensare, piuttosto che a una dipendenza letteraria, ancora una volta a questa identità della tradizione ¹.

La continuità, nel tempo e nello spazio, della tradizione giudaica relativa alla traduzione e all'interpretazione della Bibbia, continuità a cui più volte mi sono richiamato, risulta, se io non m'inganno, comprovata dalle ricerche del Blondheim in una misura assai superiore a quella che egli stesso ritiene. Le analogie tra traduzioni diverse sorte in diversi tempi e in diversi paesi vengono spesso da lui spiegate, come abbiamo visto, con l'ipotesi della dipendenza delle une dalle altre; invece mi pare che esse possano assai meglio spiegarsi con l'ipotesi di questa continuità della tradizione, per la quale le sue stesse ricerche forniscono la base più salda. È come una grande e maestosa corrente, che dalle sue sorgenti lontane si avvanza con lunghissimo corso, e in questo corso si divide e si suddivide in molti rami, che attraversano terreni diversi assorbendone sostanze diverse, e ricevono qua e là l'ap-

¹ Un esempio caratteristico della perpetuazione della tradizione si può vedere nelle traduzioni del nome divino *Shaddaj*, basate sull'etimologia rabbinica *sha-daj* (« Colui che ha abbastanza »). Questa etimologia risale certo ad epoca assai più antica dei testi rabbinici in cui la troviamo; e nell'insegnamento tradizionale che l'ha adottata è da vedere l'origine delle traduzioni greche, arabe, e neolatine enumerate dal Blondheim nel suo *Essai*, n. 1, senza che ci sia bisogno di supporre che quelle neolatine derivino dalle greche o dalle arabe. — Osservo per incidenza che sarebbe interessante indagare se l'abitudine giudaica di tradurre determinati vocaboli semitici con determinati vocaboli greci o latini non fosse, almeno in parte, da ricondursi a una più ampia abitudine analoga esistente nell'antichità anche all'infuori della cerchia giudaica. Note, ad esempio, che i Fenici traducevano con $\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ il loro nome divino corrispondente all'ebraico *'Elión*, il quale veniva egualmente reso con $\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ dai giudei o in testi relativi ai giudei (Filone di Byblos, ed. Müller, p. 567: $\text{'E}\lambda\iota\omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$; è vero d'altra parte che si potrebbe anche pensare, col Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I (1900-02), 252 n. 1, che questo culto del « Dio altissimo » fosse presso i Fenici un'importazione giudaica). — Un'altra cosa che meriterebbe di essere indagata è se e fino a qual punto si possano trovare dei paralleli ai metodi giudaici di traduzione in quei libri del Nuovo Testamento che sono probabilmente tradotti dall'ebraico o dall'aramaico. I recenti lavori del Vannutelli (*De evangeliorum origine*, Romae, 1923; un articolo con lo stesso titolo in *Rivista degli Studi*

porto di minori ruscelli che in essi affluiscono con le loro acque svariate, sicchè notevoli diversità appaiono tra l'acqua di uno dei rami e l'acqua degli altri; eppure, nonostante le diversità, nonostante il lungo corso e i molteplici accidenti che in esso sono intervenuti, una sostanziale identità si può ancora riconoscere tra l'acqua di tutti i rami, che altro non è fondamentalmente se non la stessa acqua della sorgente originaria; nè c'è bisogno di supporre, per spiegare questa identità, che i vari rami siano in comunicazione tra loro per mezzo di canali sotterranei, poichè sono sufficienti a spiegarla l'unità della sorgente e la continuità della corrente pur nelle sue numerose suddivisioni.

Nello stesso modo io interpreterei i fatti limpidamente e incontrovertibilmente dimostrati dal Blondheim nell'appendice B¹; cioè le analogie tra i LXX e Aquila da una parte e le traduzioni giudaiche neogreche dall'altra: piuttosto che a una dipendenza letteraria dalle traduzioni antiche mi piacerebbe pensare alla continuità del ramo greco della tradizione.

orientali, X, fasc. II-III (1924), p. 249-264; *Les évangiles synoptiques*, in *Revue Biblique*, XXXIV (1905), p. 32-53, 321-346, 505-523, e XXXV (1926) p. 27-39), sono intesi a mostrare come gli evangeli sinottici tanto nelle loro coincidenze quanto nelle loro divergenze presentino un quadro analogo a quello delle varie traduzioni greche dell'Antico Testamento. Il Vannutelli pensa che l'originale dei sinottici fosse in ebraico (come già era stato sostenuto in Italia dal mio maestro Prof. Chajes, nel suo studio *La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo*, in *Rivista Israelitica*, I (1904), p. 215-225); la ricerca da me suaccennata avrebbe lo stesso valore anche se l'originale fosse stato aramaico, secondo sostengono altri, come il Perles, che in un suo recentissimo articolo nella *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, LII (1926), p. 163-164 (*Zur Erklärung von Mt. 4,6*) presenta la proposta, molto acuta e molto ingegnosa, di risolvere le difficoltà esistenti nel testo greco di Matt. 7,6a (Μὴ θέτε τὸ ἅγιον τοῖς κύνιν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων) supponendo un originale aramaico inesattamente inteso dal traduttore greco (significato esatto: « non appendete anelli ai cani, e non attaccate le vostre perle al grugno dei porci »). [Nel corregger le bozze di stampa posso rinviare anche al successivo studio del Perles in *Revue des études juives*, LXXXII (1926) [= *Mélanges Lévi*], p. 122-123].

¹ *Appendice B: Echos du judéo-hellénisme. Etude sur l'influence de la Septante et d'Aquila sur les versions néo-grecques des Juifs*, p. 157-170 (pubblicata da prima in *Revue des études juives*, LXXXVIII (1924), p. 1-14).

Prima di chiudere queste linee, tengo a rilevare — e penso di assolvere con ciò un gradito dovere — che, se pure son venuto esponendo qualche opinione divergente da quelle del Blondheim, ho potuto farlo soltanto perchè il ricchissimo materiale che con assiduo lavoro e con diligenza somma il Blondheim ha raccolto, e la luce che con la sua sicura erudizione egli ha gettato su questo materiale, mi hanno dato modo di esaminare con relativa facilità il complesso problema dei rapporti fra le traduzioni giudaiche e quelle cristiane; onde mi piace terminare come ho cominciato, tributando la più ampia e sincera lode al Blondheim e al suo magistrale lavoro.

UMBERTO CASSUTO

Firenze, R. Università.

LA CONFESSIONE DEI PECCATI NELLE ANTICHE RELIGIONI AMERICANE

- I. MESSICO - Preliminari. Descrizione. Interpretazione. Etnologia e storia.
II. AMERICA CENTRALE: - 1. Chiapas, 2. Yucatan, 3. Guatemala, 4. Nicaragua.
III. PERÙ - Fonti. Morfologia. Descrizione e interpretazione. Confessione pagana e confessione cattolica.

I. MESSICO

PRELIMINARI. — Tra le numerose divinità dell'antica religione messicana ci fu una dea chiamata *Tlaçolteotl*. *teotl* significa « divinità » e *tlaçolli* vuol dire « sudiciume, immondezza, escremento »: *Tlaçolteotl* era dunque la « dea delle sozzure », *diosa de la vasura o desverguenças*¹. Come « sozzure » ed « escrementi » sono da intendere qui i trascorsi libidinosi, gli atti sessuali nel loro aspetto meno legittimo e meno normale, e, comunque, peccaminoso. Questa assimilazione del peccato carnale all'escremento, che sarà stata suggerita da ovvie ragioni fisiologiche², è documentata anche dalle pittografie dei cosiddetti *Codici* messicani, dove il segno del *cuitlatl*, cioè « escremento » (Codex Borgia 64), sta a rappresentare appunto il peccato carnale. In fatti il peccatore *in venereis*, usualmente rappresentato da una figura ignuda con vicino un serpente (Cod. Borgia 2, ecc.), è più specialmente caratterizzato come tale dal *cuitlatl* ch'egli tiene in mano (Cod. Vatic. B 87, cfr. 91 e Cod. Telleriano-Remensis 21) o porta alla bocca (Cod.

* Un sunto di questa trattazione fu comunicato al XXII^o Congresso Internazionale degli Americanisti (Roma 1926), e comparirà negli Atti del Congresso.

¹ Interpret. del Codex Telleriano-Remensis, 17.

² Cfr. presso i Kágaba: SMSR 2, 1926, 70.

Borgia 10; cfr. Cod. Vatic. B 29), mentre è in atto di evacuare, quasi a far intendere ch'egli si nutre del proprio sterco, come quegli la cui vita si svolge fra le immondezze. La nudità e la compagnia del serpente sono proprie anche delle rappresentazioni della dea Tlaçolteotl (Cod. Borgia 14; Vatic. B. 22)¹. Inoltre essa è anche designata (Sahagun I. 12) col nome di *Tlaelquani*, che vuol dire precisamente « mangiatrice di sterco »². Sotto un altro aspetto la natura eminentemente sessuale della dea Tlaçolteotl si esprime nella sua maternità, essendo essa rappresentata in atto di partorire (Cod. Borbon. 13; Vatic. B 41, 74) o di allattare (Cod. Borgia 16).

A Tlaçolteotl era sacro il 14° giorno di ogni « mese », intendendo per mese il periodo di 20 giorni che costituiva la 18ª parte dell'anno messicano (360 giorni + 5). Avendo ciascun giorno anche un suo segno speciale, il giorno di Tlaçolteotl era sotto il segno del giaguaro (*ocelotl*). Per gli scopi augurali cui serviva — in ispecie per trarre oroscopi — il « libro » dei giorni buoni e cattivi (*tonalamatl*), i giorni dell'anno erano ripartiti anche in altri modi diversi. La ripartizione più usuale era quella di 260 giorni in 20 « settimane » di 13 giorni ciascuna. Anche queste 20 « settimane » avevano ciascuna una divinità reggente (nonchè un proprio segno influenzante). Per la corrispondenza esistente fra le divinità delle 20 « settimane » e quella dei 20 giorni del mese, Tlaçolteotl era la reggente della 13ª settimana, o, per meglio dire, della 13ª sezione del *tonalamatl*³. Inoltre Tlaçolteotl presiedeva alla 5ª delle 13 ore in cui si divideva il giorno (in corrispondenza con i 13 cieli), — nonchè alla 7ª delle 9 ore della notte⁴. In un frammento di una *Histoyre du Mechique* utilizzata del Thévet (1502-1592) per

¹ Forse anche qualcuna delle suddette figure col *cuitlatl* è da intendere come rappresentativa della dea stessa: Seler, *Codex Borgia* I 94, 145; cfr. *Gesammelte Abhandlungen* I 421.

² *dios* (sic) *del estiercol*: Torquemada, *Monarquia Indiana* II, Sevilla 1615, VI 32, p. 65. — Anche quella zona obliqua intorno alla bocca — dalla punta del naso alla punta del mento — di color bruno (mentre il resto della faccia è in bianco e giallo) che ricorre in parecchie figure della dea (Cod. Borgia 16, 60, ecc.) potrebbe alludere allo stesso fatto: cfr. Seler, *Codex Borgia*, II, 81.

³ Seler, *Codex Borgia* I 213 sgg., II 208 sgg.

⁴ Seler, *Codex Borgia* II 289 sgg.

la sua *Cosmographie Universelle* (1575) ¹ frammento in cui sono registrate le divinità presiedenti a ciascuno dei 13 cieli diurni, si trovano assegnati « *au cinquiesme* (cioè dunque al cielo di Tlaçolteotl) *cing dieux chascung de diverse couleur* ». La cosa si spiega col fatto che Tlaçolteotl era concepita anche in forma plurima (cfr. il dio *Tlaloc* e i *Tlaloque*, ecc.), e precisamente quadrupla, come l'insieme delle quattro *Ixcuiname* ², cinque (Cod. Borgia 47, 48) con la stessa Tlaçolteotl che le rappresentava, e che, in quanto appunto le rappresentava, si chiamava anche *Ixcuina* (Sahagun I. 12; Interpr. del Codex Telleriano-Remensis 17) ³.

In base specialmente alle rappresentazioni pittografiche si può stabilire ⁴ — tanti sono gli elementi comuni dell'abbigliamento, dell'acconciatura, dei distintivi — che Tlaçolteotl era sostanzialmente tutt'una con un'altra dea, la quale è designata nelle fonti (Sahagun I, 8, ecc.), ⁵ coi nomi di *Toci* « ava nostra », *Teteo innan* « madre degli dei », *Tlalli iyollo* « cuore della terra ». Già in questo ultimo nome, che sembra contenere una allusione al terremoto ⁶, appare manifesto il carattere ttonico della dea. Ad esso accennano anche i nomi « ava nostra » e « madre degli dei », se sono da intendere in rapporto alle generazioni degli uomini usciti dalla terra e nel suo grembo rientranti (come *teteo* « iddii ») dopo la morte nell'atto del seppellimento. Come la $\mu\eta\tau\eta\rho\ \tau\omega\nu\ \theta\epsilon\omega\nu$ (cfr. $\Delta\eta\text{-}\mu\eta\tau\eta\rho$) dell'antico mondo mediterraneo, così la messicana *Teteo innan* = « madre degli dei » ⁷ era una dea-madre per ec-

¹ Ed. de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, N. S., 2. 1905, 1 sgg.; cfr. *Verhandl. d. XIV Amerikanisten-Kongress* (Stuttgart 1904), I 223 sgg.

² Quattro sorelle, secondo Sahagun I 12: *Tiacapan* 'la maggiore', *Teicu* 'la seconda', *Tlaco* 'la mezzana', *Xoyocotzin* 'la minore'.

³ Cfr. Hamy, *Sur une statuette mexicaine de la déesse Ixcuina*, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 3. 1906, 1 sgg.

⁴ Seler, *Zeitschrift für Ethnologie* 20, 1888, 28 = *Gesammelte Abhandlungen* I 435; cfr. *Das Tonalamall der Aubin'sche Sammlung*, Berlin 1900, 93 sgg. — *Toci* nel Cod. Teller.-Rem. 3^a ha dintorno alla bocca la zona nera caratteristica di Tlaçolteotl.

⁵ Testo *nahuatl* in Seler, *Fray B. de Sahagun*, Stuttgart 1926, 5 sg.

⁶ *Por ser corazon de la tierra la hacía estremecer y temblar*: Duran II 292.

⁷ Duran II 191: *la madre de los dioses y coraçon de la tierra, la qual fiesta los Romanos tenian y celebravan á la madre de sus dioses Berecinta Çibila*.

cellenza, era la terra non solo come madre degli uomini, ma anche come generatrice della vita vegetale. La sua festa, ch'era l'11^a dell'anno e cadeva nel settembre, era infatti una festa eminentemente agraria connessa con la maturazione e il raccolto del maiz. In tale ricorrenza *sacrificavan á las plantas y despues de adoradas las llevaban á sus templos* (Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis, 3^r). I riti¹ non erano meno sanguinari degli altri del culto messicano, ma si distinguevano per talune singolarità. C'era una cerimonia preliminare che consisteva in una pulizia generale fatta con le scope: si spazzavano tutte le case in ogni angolo e adiacenza, tutte le strade, tutti i bagni, fossati, fonti e corsi d'acqua.

Perciò la festa si chiamava *ochpaniztli*, cioè *alimpiamento*. *fiesta barrendera*, *dia de barrer*, festa della spazzatura, dello scopare (*barrer camino*). La scopa (*izquiztli*) era infatti l'insegna della dea², che nei Codici è rappresentata in atto di impugnarla³. Anche taluni dei seguaci della dea sono rappresentati pittograficamente (Cod. Borbon. 30) con la scopa in mano, mentre con l'altra mano impugnano il loro enorme itifallo. Nella prima parte della celebrazione la dea era rappresentata da una donna vestita ed acconciata esattamente come la dea stessa (cioè come il suo idolo che si venerava in una cappella fuori della città). Questa donna era affidata alle cure di 7 vecchie che avevano l'incarico di farla stare allegra. Giunto il giorno della festa, essa era sgozzata, decapitata e scorticata dalle coscie in su; da questo momento e per tutto il resto della cerimonia subentrava a rappresentare la dea un sacerdote che indossava la pelle della vittima (la terra che si riveste di vegetazione?⁴). Dopo una finta battaglia fra i devoti armati di scopa e altri in arnese di guerrieri, tutti si trasferivano al tempio di Huitzilopochtli, dove si svolgeva il rito culminante, che simulava il parto di Toci (la terra fecondata dal Sole-Huitzilopochtli) e la nascita di *Cinteotl*, il dio del maiz. Indi il corteo si recava al santuario subur-

¹ La descrizione è data da Sahagun II 30 (il testo *nahuatl* in Seler, *Fray B. de Sahagun*, Stuttgart 1926, 171 sgg.); cfr. Fr. Diego Duran, *Historia des las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, ed. J. Ramirez, México 1880, II 185 sgg., 292 sgg.

² Duran II 292: *las insignias de la diosa que era la escoba, etc.*; cfr. Seler, *Fr. B. de Sahagun*, Stuttgart, 1926, p. 6, p. 41.

³ Cod. Borbonicus 30, Telleriano-Remensis 3^r, Fejérváry-Mayer 4.

⁴ Cf. Seler, *Codex Borgia* I 154.

bano della dea (*toctitlan*), e di là, in una corsa finale, si spingeva sino ad un certo confine, al di là del quale erano deposte le scope.

O che fosse originariamente identica a Toci o che con Toci sia stata quandochessia identificata, *Tlaçolteotl* era dunque essenzialmente una dea della terra e della vegetazione, una dea della fecondazione, fecondata essa stessa e partoriente (p. 164), e quindi naturalmente associata con la vita sessuale. Di qui appunto si svolse il suo aspetto venero di dea degli amori, della lussuria, dei piaceri carnali peccaminosi concepiti come escremento e sozzura ¹: aspetto che si esprime appunto nei suoi nomi di *Tlaçolteotl* e *Tlael-quani* (p. 164).

DESCRIZIONE. — Tutto ciò che abbiamo detto fin qui interessa da vicino la confessione dei peccati, perchè: 1.) appunto con la dea *Tlaçolteotl* è associata la confessione messicana; 2.) i peccati di cui gli antichi Messicani si confessavano erano principalmente, se non esclusivamente, i peccati carnali.

Della confessione nell'antico Messico ci dà notizia il francescano Bernardino di Sahagun (nativo di Sahagun en Campos nel reame di León), il quale andò al Messico circa il 1529, ed avendo appreso il *nahuatl*, raccolse una quantità di informazioni preziose fornitegli da indigeni e redatte in *nahuatl*, componendo così una vasta opera di cui poi diede egli stesso una traduzione, o piuttosto una parafrasi in lingua castigliana ². In essa, e precisamente al

¹ *la muger que pecó*: Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis 17^v.

² L'opera, intitolata *Historia de la Nueva España*, fu ritirata dalla circolazione nell'interesse della religione per editto speciale del re di Spagna nel 1577. Rinvenuta alla fine del sec. XVIII, la traduzione spagnuola fu pubblicata nel 1829 da D. Carlos Maria de Bustamante, México, 3 voll. Nel 1880 fu pubblicata (a Parigi) in traduzione francese per opera di D. Jourdanet e R. Siméon. L'edizione in fac-simile dei manoscritti azteki è stata intrapresa dal Sig. del Paso y Troncoso. Una traduzione parziale del testo *nahuatl* in tedesco fatta dal Seler è ora pubblicata per cura della Signora Seler e di W. Lehmann: *Fray Bernardino de Sahagun, Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk, wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen von Ed. Seler*, Stuttgart 1926. Cfr. Seler, *Gesamm. Abhandl.* II 420 = *Journal de la Soc. des Améric. de Paris* 5, 1908, 163 sgg.; 6, 1909, 101 sgg.

capitolo 12 del Libro I e al capitolo 7 del Libro VI, troviamo i seguenti dati relativi alla confessione.

Ai sacerdoti di Tlaçolteotl, ch'erano anche indovini, facitori di oroscopi, predizioni e simili ¹, ricorrevano coloro che desideravano confessarsi. Previa consultazione del *tonalamatl* destinata ad ottenere l'indicazione di un giorno propizio, nel giorno così indicato il penitente si recava di nuovo dal sacerdote (se era persona di riguardo, il sacerdote andava da lui) portando con sè delle legna per il fuoco, del *copalli* (incenso fatto con una specie di resina) da gettare sul fuoco, ed un *petlatl* nuovo (specie di stuoia o coperta), da stendere in un luogo accuratamente scopato. Terminati i preparativi, il sacerdote si sedeva sul *petlatl*, ed esortava il penitente a dire tutti i suoi peccati senza nasconderne alcuno, dal momento che egli si trovava alla presenza invisibile, ma reale, del grande iddio *Tezcatlipoca*, onniveggente e conoscitore di ogni segreto (Sahagun I. 12; VI, 7). Il penitente giurava di dire tutto; indi, sedutosi di fronte al sacerdote, « cominciava ad esporre i suoi peccati nell'ordine in cui li aveva commessi, con chiarezza e senza fretta, come se recitasse lentamente una litania, scandendo bene le parole..... » (Sahagun I. 12).

Terminata la confessione, il sacerdote, che sulle cose udite era tenuto al segreto più assoluto (Sah. I. 12), imponeva la penitenza. Questa doveva esser eseguita in occasione della festa delle *Ixcuinanme* (I. 12), che è come dire (p. 165) di Tlaçolteotl. Nei quattro giorni prima della festa il penitente doveva osservare il digiuno; il giorno della festa doveva eseguire la vera e propria penitenza. Ecco in che cosa essa consisteva. Con una spina acuminata di agave (*maguey*) il penitente si perforava la lingua da parte a parte; indi — per impedire che la ferita si rimarginasse subito, e dunque per far sì che il sangue seguitasse ad uscire — doveva, pel foro così praticato far passare, l'uno dopo l'altro, tanti piccoli fuscilli ricavati da una pianta apposita detta *teocalçacatl* (« giunco del tempio »). Dopo passati attraverso la lingua, i fuscilli erano buttati via, gettandoseli il penitente dietro le spalle. Egli poteva anche congiungere preventivamente i fuscilli l'uno con l'altro per le estremi-

¹ Indovini, medici, chirurghi, donne che procuravano aborti sono anche citati da Sahagun I. 8 tra gli adoratori di Toci (testo *nahuatl* in Seler, *op. cit.*, p. 5 sg.).

tà, e poi passarli così tutti di seguito attraverso la lingua, ripetendo eventualmente più volte l'operazione. Altrimenti egli poteva eseguire l'operazione stessa sulle orecchie, praticando un foro attraverso il padiglione auricolare e facendovi passare altri fuscilli (Sah. I. 12). Per maggior devozione e per completare la penitenza si consigliava al peccatore di dedicarsi per un anno al servizio divino ritirandosi presso qualche santuario: in questo periodo egli doveva ancora praticare l'estrazione del sangue ripetendo l'operazione due volte al giorno alternativamente sulle orecchie e sulla lingua (Sah. VI. 7). Così i peccati gravi erano perdonati. Quelli più leggeri si scontavano con penitenze minori, come digiuni ed offerte votive (consistenti, p. es., in pezzi di carta), accompagnate da atti di adorazione dinnanzi alle immagini divine (Sah. I. 12).

Altrimenti — dice ancora Sahagun (I. 12) — la penitenza dei peccati confessati poteva farsi « quando le dee chiamate *Ciuapiltin* (« dame, matrone ») scendono sulla terra ». Queste *Ciuapiltin*, chiamate anche *Cuatetec* « dee », erano le anime delle donne morte di parto eroizzate (Sahagun VI, 29) ¹: dimorando in occidente, esse accompagnavano giornalmente il sole dal meriggio al tramonto ², e sull'imbrunire scendevano sulla terra frequentando i crocicchi e insidiando specialmente i bambini (per inocular loro malattie, specie l'epilessia); ma sulla terra si aggiravano anche in certi giorni speciali cinque volte all'anno (in tali giorni i bambini non dovevano uscir di casa), sempre cagionando guai e sventure, fra l'altro eccitando gli uomini ad atti libidinosi e scandalosi (Sah. IV. 27), — ch'è dunque un aspetto della loro figura affine a quello della stessa *Tlaçolteotl*: Anche nella festa delle *Ciuapiltin* come in quella di *Tlaçolteotl*, aveva luogo una estrazione di sangue: il sangue, che si estraeva dalla mammella sinistra o dagli occhi era assorbito da piccole strisce di carta, che poi si racco-

¹ Cfr. il testo *nahuatl* in Seler, op. cit., p. 7 sgg. — Una concezione analoga nelle credenze degli isolani dell'Arcipelago Malese: Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II²⁻³, Stuttgart 1923, 909.

² Esse facevano *pendant* alle anime dei guerrieri morti in battaglia, le quali, dimorando in oriente, accompagnavano il sole dall'alba al meriggio, scendendo poi anch'esse su la terra, ma solo per sollazzarsi, senza fare alcun male: Seler, *Codex Borgia* II. 86 sgg.

gliavano e si bruciavano davanti alle immagini delle dee ¹. Le meretrici e le adultere andavano ignude di notte ² ai crocicchi — dove appunto solevano aggirarsi le Ciuapiltin — per far penitenza dei loro peccati.

Infatti nell'Antico Messico come presso parecchie popolazioni primitive dell'America e dell'Africa ³ i peccati che si confessavano erano in primo luogo i peccati sessuali. Questi ha in mente Sahagun quando parla, nei passi relativi alla confessione, di « fetori e sudicerie » (I. 12 due volte), di « sporcizie » (ibid.), di « peccati gravi, enormi, sudici e nauseabondi... che mandano un odore infetto » (VI. 7): termini che manifestamente alludono agli escrementi (*cuiltatl*), con cui, come già dicemmo (p. 163), i peccati carnali erano assimilati.

Uno dei peccati carnali, l'adulterio ⁴, era anche delitto, e come tale era colpito da una grave sanzione penale. Infatti secondo la legge azteca, come secondo la mosaica (Ez. 16, 40; 23, 27; cfr. Joh. 8, 5 sgg.), gli adulteri — per lo meno quelli sorpresi in flagrante — erano lapidati ⁵. Il rigore di questa sanzione era mitigato dalla religione. Infatti coloro che andavano a confessarsi ai sacerdoti di Tlaçolteotl ottenevano l'immunità di fronte alla legge. La remissione della pena era accordata per tutti i peccati commessi, ma per una volta tanto (Sah. I. 12): non che — così credo si debba intendere la notizia di Sahagun — fosse vietato al recidivo di tornare a confessarsi, ma solo una volta la confessione liberava dalla pena giudiziaria: ciò che in pratica avrà poi indotto

¹ J. de la Serna, *Manual de ministros de los Indios* (1656), Colección de documentos inéditos para la Historia de España, t. 104, Madrid 1892, p. 117.

² Interpr. del Cod. Telleriano-Remensis, 18^v: *las que eran malas mugeres y adúlteras, quando querian apartarse del pecado, yvan de noche asolas y desnudas en pelo a las cruzijadas de los caminos... y allí se sacrificavan de las efuagvas y dando sus navas y ropa que llevavan dexavanla allí y esto era señal que dexava el pecado.*

³ SMSR 2. 1926, 44 sgg. 77 sgg.

⁴ « adulteri e altre sozzure » Sahagun VI. 7. — Per gli scapoli era ammesso il concubinato: Sahagun III Apend. VI, 6.

⁵ Tonalamatl Aubin 12 (Seler p. 90); Cod. Telleriano-Remensis 17^r. Cfr. Sahagun VI. 19; Codice Ramirez (Mexico 1878) 103; B. de las Casas. *Apologética Historia* (Madrid 1909) 213 p. 557, 215 p. 263; Duran, *Historia* II 81 p. 97. Cfr. J. Kohler, *Das Recht der Azteken*, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 11. 1895, 89, 109. — La stessa pena nel Yucatan (Diego de Landa).

i più a confessarsi appunto una volta sola, e quindi — come sotto-linea lo stesso Sahagun --- preferibilmente in età avanzata ¹.

Altri peccati gravi, oltre quelli della carne, non risulta dalle notizie di Sahagun ² che fossero oggetto di confessione presso i Messicani, tranne uno solo: l'ubriachezza. Gli antichi Messicani avevano una bevanda inebriante, il *pulque*, che si otteneva (cfr. l'*hikuli* degli Huichol: SMSR 2. 64) lasciando fermentare la linfa estratta dal fusto (*mezontli*) del *maguey*, ossia dell'agave (*metl*) ³ ma non da ogni specie di agave, anzi quasi esclusivamente da una determinata specie dalle foglie carnose (*Agave atrovirens* o *salmiana*), detta appunto *teometl* « agave divina » ⁴. L'uso del *pulque* non era consentito (tranne, moderatamente, ai vecchi) se non in circostanze straordinarie, cioè in occasione di certe solennità religiose, come la festa dei *Tlaloque*, iddii della pioggia (Sah. I.

¹ In un'altra occasione si concedeva il perdono dei peccati di ogni genere (« *los ladrones, fornicarios, homicidas ó cualquiera género de delinquentes*: Codice Ramirez 105), e cioè nel 'giubileo' ricorrente di 4 in 4 anni in coincidenza con la grande festa (annuale) di Tezcatlipoca detta *toxcall* (= 'cosa secca', dunque una festa per ottenere la pioggia); che aveva luogo il 19 maggio (Codice Ramirez, ed. Vigil, México 1878, 103 sgg.; Duran, *Historia*, ed. Ramirez, México 1880, II 82 p. 98 sgg.; Acosta, *Historia natural y moral*, Sevilla 1590, V. 29, p. 382 = Hakluyt Society, vol. 61 p. 378 sg.). L'associazione di Tezcatlipoca alla confessione (anche a quella che si faceva ai sacerdoti di Tlaçolteotl, v. sopra a p. 168) dipende dal fatto che Tezcatlipoca è onnisciente, come iddio cui nulla sfugge e che conosce ogni segreto (Sahagun VI. 4, 6, 14). Per ciò nel giubileo i peccatori implorano da lui soprattutto di non essere scoperti (Cod. Ramirez 105). Chi sa se questo 'giubileo' non era la celebrazione religiosa dell'epoca in cui ogni 4 anni cadevano in prescrizione i delitti rimasti impuniti durante il quadriennio?

² Se vi è detto (VI. 7) che la penitenza dev'esser fatta anche in espiazione di Ingiurie pronunciate contro qualcuno, sarà questa una di quelle colpe leggere di cui altrove (I. 12) si dice che possono essere scontate con digiuni e astinenze, come anche è detto (VI. 7) che la poca gratitudine verso la divinità per i favori da essa elargiti e lo scarso amore del prossimo si scontano con opere di carità.

³ *maguey* (come anche *maiz*) non è parola *nahuatl*, bensì del linguaggio degli Indigeni delle Antille, da cui la presero gli Spagnuoli applicandola poi alla stessa pianta nel Messico. — Di *pulque* è incerta l'etimologia: il termine generico *nahuatl* per dire 'vino' (qualunque fosse la pianta da cui era ottenuto) era *octli*.

⁴ Da questa, come dalle altre specie di agave, si ricava anche il

12) e quella di *Xiuhtecutli*, dio del fuoco (Sah. I. 13). Poichè essendo ubriaco l'uomo poteva commettere ogni sorta di delitti, anche l'ubriachezza cadeva sotto la sanzione penale: chi era colto in istato di ubriachezza era messo a morte (Sahag. III Apen. VI, 6) ¹. Anche in questo caso la pena poteva essere condonata in nome della religione; e il condono si otteneva precisamente mercè la confessione, la quale, mentre assolveva il peccatore, accordava l'impunità al delinquente, imponendogli, se mai, soltanto una pena religiosa, che era la penitenza. La confessione era fatta, anche in questo caso, ai sacerdoti di *Tlaçolteotl*. La penitenza, invece, doveva farsi (Sah. I. 12) agli iddii del *pulque*, cioè ai *Totochtin* (« conigli »). Come le aduletere e le meretrici si denudavano nel far penitenza di notte alle *Civateteo* (p. 169 sg.), così il colpevole di ubriachezza doveva andare ignudo di notte a fare atto di adorazione dinnanzi agli idoli dei *Totochtin*, avendo soltanto un pezzo di carta sul davanti ed uno sul di dietro della persona, e, terminata la preghiera, doveva liberarsi anche di questi pezzi di carta gettandoli ai piedi delle immagini divine (Sah. I. 12).

INTERPRETAZIONE. — L'estrazione del sangue da questa o quella parte del corpo — la lingua, le orecchie, il membro virile, il petto, le gambe, le braccia, le dita, le palpebre, le narici — era praticata dagli antichi Messicani in molte circostanze diverse, sia nelle feste e celebrazioni culturali in onore di questa o quella divinità — *Tezcatlipoca* ², *Huitzilopochtli* ³, *Xochipilli* ⁴, *Yacatecutli* ⁵,

mezcal (*mezcalli*, nahuatl), che è un alcool ottenuto mercè un processo più complicato di torrefazione, fermentazione e distillazione: L. Diguët, *Le maïs et le maguey chez les anciennes populations du Mexique*, Journ. de la Soc. des Améric. de Paris. 7. 1910, 1 sgg.

¹ Cfr. Bart. de Las Casas, *Apologet., Hist.* (Madrid 1909), 113 p. 559. — I due peccatori lapidati nel Tonalamatl della Collezione Aubin, fo. 12 (Seler p. 90) ciascuno con un bicchiere in mano, potrebbero ben essere del bevitori di *pulque* puniti del peccato di ubriachezza.

² *Código Ramirez*, México 1878, II 113; Duran, *Historia* II 83 p. 112 sgg.; Acosta, *Historia nat. y moral*, V. 17, p. 343 sgg. (Hakluyt Soc. v. 61, p. 338 sg.).

³ *Código Ramirez* II 97 sg.; Duran, II 80, 87 sgg.; Herrera, *Historia General* III. 2, 15 p. 88.

⁴ Sahagun I. 14.

⁵ Sahagun I 19.

ecc. — da parte dei suoi sacerdoti e devoti, sia occasionalmente sui fanciulli ¹ e neonati ², o sul re nuovamente eletto ³, o sui partecipanti ad una partita di caccia per assicurarne il successo ⁴ (cfr. Baganda, Malgasci, Eskimesi), o sui rappresentanti di una tribù conquistata che venivano per la prima volta a presentarsi al sovrano ⁵ (cfr. Bashilange: p. 45), o sui novelli sposi ⁶ o su coloro che, essendo senza prole, desideravano aver figli ⁷, oppure in occasione di una eclissi (specialmente di sole) ⁸, e nella inaugurazione di un nuovo edificio ⁹.

Questa pratica, che è documentata anche da rappresentazioni pittografiche e monumentali ¹⁰, aveva indubbiamente un carattere ed un fine eliminatorio. Insieme col sangue si voleva far uscire dall'organismo qualche cosa che nel sangue era contenuto e di cui il sangue era dunque il veicolo. Perciò il sangue che si estraeva dalle orecchie all'inaugurazione di un nuovo edificio era raccolto sull'unghia dell'indice o del medio, e poi lanciato nel fuoco oppure verso il sole, per farlo consumare, ciò che si chiamava *tlāzcattlitzli* (Sahagun II, Apend.). Per ciò nel culto di Tezcatlipoca, quando i sacerdoti a mezzanotte, terminate le quotidiane adorazioni, si adunavano in apposito locale ed ivi procedevano all'estrazione del sangue (dalle gambe), dopo essersene spalmate le tempie si recavano ad un piccolo laghetto, chiamato *ezapan* (« acqua di sangue »),

¹ Orecchie, lingua e polpacchi: Duran II 116, 273, 275 (con riferimento alla circoncisione); Torquemada, *Monarquía Indiana* (Sevilla 1615), VI, 48, p. 88 (Totonaki).

² Prepuzio e orecchie: le stesse fonti della nota precedente.

³ Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, México 1878, 573, 577, 584 (Motezuma: orecchie, braccia, polpacchi e stinchi, con un osso acuminato di tigre e uno di leone); cfr. B. de las Casas, *Apologética Historia* (Madrid 1909) 217 p. 568.

⁴ Orecchie: Sahagun II, 33 (questo rito si chiamava *momaçaiço*, da *maçall* 'cervo' e *ico* 'forare').

⁵ Orecchie, braccia, gambe: Tezozomoc, *Crónica* 639.

⁶ Las Casas, *Apol. Hist.* (Madrid 1909) 218 p. 570.

⁷ Genitali: Nuttall, *A penitential rite*, 449.

⁸ Lopez de Gómara, *Historia general de las Indias* (Madrid 1877) II 446; Las Casas, op. cit. 174 p. 459.

⁹ Orecchie: Sahagun II Apend. p. 188 (trad. franc.).

¹⁰ Esse sono state raccolte e studiate dalla sig.^{ra} Zelia Nuttall, *A penitential rite of the Ancient Mexicans*, Archaeological and ethnological Papers of the Peabody Museum, I, Cambridge, Mass. 1904, 439-462.

per disperdere nell'acqua il sangue sgorgato ¹. Per ciò, anche le spine di agave e le lame di obsidiana o d'altro che avevano servito all'estrazione del sangue non potevano adoperarsi più di una volta, e dopo essere rimaste esposte per un certo tempo sui merli del muro di cinta dell'abitazione sacerdotale, confitte in appositi cuscini d'erba, erano poi raccolte e custodite in luogo appartato ². Ciò che si voleva così allontanare, eliminare e distruggere, era qualche cosa che poteva far male, qualche cosa d'impuro, cioè di « sacro » secondo la concezione obiettiva della sacralità ³. Così si spiega come la estrazione del sangue si praticasse appunto nell'imminenza di un pericolo, in presenza dell'ignoto, nell'aspettazione di un evento desiderato o temuto, al cominciare di una vita nuova, di un periodo nuovo pieno d'incognite, ossia dunque in tutte quelle circostanze in cui conveniva trovarsi in istato di purità, ciò che si otteneva appunto eliminando, col sangue, l'impurità che vi era contenuta.

Già vedemmo (SMSR II 61) nell'America settentrionale praticata l'estrazione del sangue presso i Yuchi in occasione di una festa della maturazione del grano ⁴. Una festa della maturazione del mais era del pari, nell'antico Messico, l'*ochpaniztli*, la festa della dea Toci o Teteo-innan (p. 166 sg.). L'*ochpaniztli*, la « festa delle scope », che cominciava appunto con una spazzatura generale delle case, strade, corsi d'acqua ecc., e terminava con una corsa al di là del confine dove erano deposte le scope, restando così allontanata l'impurità da esse raccolta ⁵, era almeno in parte, una « festa » di espulsione dei malanni, cioè una di quelle celebrazioni eliminatorie che sono naturalmente associate alle feste di rinnovamento perchè è appunto cacciando l'antico che si prepara la via al nuo-

¹ Herrera III. 6, 15 p. 207.

² v. le fonti citate a p. 11 n. 1.

³ cfr. R. Pettazzoni SMSR I. 1925, 1 sg.

⁴ cfr. la festa dell'anno nuovo presso gli Onondaga, col rito finale di espulsione dei malanni (SMSR 2. 57).

⁵ Fuori del confine si seppelliva anche il *mexxayacatl*, cioè la maschera che nel corso della celebrazione era stata portata dal rappresentante di *Cinteotl*, il dio del maiz, e che era fatta con la pelle della coscia della vittima che nella prima parte della celebrazione aveva rappresentato la dea Toci: forse questa maschera portava dunque concentrata in sé la natura peccaminosa della dea stessa (Seler, *Codex Borgia* I. 161).

vo¹. È notevole che nel corso della celebrazione dell'*ochpaniztli* si svolgevano delle finte battaglie fra i partecipanti, e precisamente fra quelli che impugnavano le scope ed altri in assetto di guerrieri, e quindi forniti di vere e proprie armi: queste scaramucce, in quanto, pur essendo simboliche, riuscivano tuttavia cruente, avevano anch'esse uno scopo eliminatorio identico a quello della estrazione del sangue, perchè raggiunto con lo stesso mezzo, cioè con una effusione di sangue: « *la cual ceremonia... era como sacrificio que en si mesmos hacian en lugar de sajar la lengua ó las orejas como en otras fiestas se usava* » (Duran, *Historia* II 191).

Noi conosciamo già una di queste « altre » feste in cui si praticava l'estrazione del sangue dalla lingua e dalle orecchie: era (p. 168) la festa della dea Tlaçolteotl, l'equivalente di Toci, la dea dei peccati carnali, ai cui sacerdoti i penitenti andavano a confessarsi. Ora comprendiamo nel suo vero valore questa « penitenza » che i sacerdoti imponevano ai peccatori: essa non è che un caso speciale del suddetto costume messicano della estrazione del sangue. Essa è dunque una delle tante operazioni eliminatorie con cui suole andare associata la confessione, e che già ci forniscono la chiave per la interpretazione della confessione stessa presso le popolazioni primitive. Tale interpretazione si applica esattamente anche alla confessione messicana, nella quale infatti abbondano gli atti e i gesti di carattere eliminatorio. « Ecco » — dice il penitente nel preambolo che Sahagun gli fa pronunziare (I. 12) prima della confessione — « ecco che io *espello fuori* tutte le cose vergognose che ho commesso ». Quando il sacerdote aveva confessato il peccatore e gli aveva imposto la penitenza, gli consigliava certe devozioni accessorie, tra cui quella, di cui ora comprendiamo il significato simbolico, di « scopare, pulire e metter in ordine la casa..., scopare e portar via dalla casa le immondezze e il sudiciume... » (Sahagun VI. 7). Il gettito dei fuscilli intrisi di sangue che il penitente si butta dietro le spalle, dopo averli passati pel foro

¹ Anche nella festa di rinnovamento che si celebrava (SMSR 2. 71 sgg.) di quattro in quattro anni (cfr. il 'giubileo' quadriennale di Tezcatlipoca: p. 171 n. 1) presso popolazioni indigene del Brasile si praticava un rito preliminare di purificazione, ossia di eliminazione, consistente precisamente in una spazzatura delle strade.

della lingua o delle orecchie in penitenza dei peccati confessati, corrisponde esattamente al gettito delle schegge di legno e paglia sminuzzata che presso gli indigeni di Mkulwe il capo-famiglia disperde verso occidente dopo averle agitate nel ventilabro durante la recitazione dei peccati (SMSR II 48), nonchè — in ambiente messicano « moderno » — all'atto con cui il sacerdote degli Huichol getta nel fuoco il cordone su cui la donna ha fatto, a mo' di confessione, tanti nodi quanti furono i suoi amanti (SMSR II 65). I fuscilli buttati erano ammuccchiati e poi periodicamente — di quattro in quattro anni — bruciati, conservandosi poi le ceneri in luogo apposito ¹. Anche lo svestirsi, il denudarsi è un gesto di ovvio carattere eliminatorio, che già trovammo associato con la confessione presso i Bashilange (SMSR II. 45). Nell'antico Messico le peccatrici (adultere, meretrici) che andavano di notte a far penitenza nei crocicchi frequentati dalle Ciuapipiltin (Ciutateteo) erano *desnudas en pelo*: ivi esse *se sacrificavan de las enaguas y dando sus navas y ropa que llevavan dexavanla alli y esto era señal que dexava el pecado* (Interpret. del Cod. Telleriano-Remensis, 18^v). Anche i peccatori dediti all'ubriachezza, dopo essersi confessati ai sacerdoti di Tlaçolteotl, andando a far penitenza di notte presso le immagini dei Totochtin (p. 172), si spogliavano tenendo indosso soltanto due pezzi di carta, che poi gettavano anch'essi ai piedi degli idoli, restando dunque completamente ignudi.

Un tratto caratteristico della confessione messicana è la sua quasi esclusiva limitazione ai peccati sessuali. La cosa è a prima vista sorprendente, e certo non è casuale. Essa trova riscontro nella confessione di popolazioni primitive d'America (nel Messico stesso presso gli Huichol) e d'Africa (SMSR II 77), e va spiegata appunto in base a quelle concezioni elementari cui la prassi penitenziale — e con essa la confessione — primitivamente s'ispira. Secondo queste concezioni la penitenza è, come vedemmo, una operazione destinata ad eliminare il male che si genera dal peccato. Quando la penitenza consiste, come nell'antico Messico, in una estrazione di sangue, il male che essa intende eliminare è prima di tutto il male fisico. E il male fisico, lo stato patologico dell'organismo, si genera prima di tutto da quel peccato che si compie

¹ Mendieta, *Historia ecclesiastica Indiana* (ed. Icazbalceta, México 1870) 18, citato da Z. Nuttall, l. cit., 441. Cfr. Duran, *Historia* II, 195.

con l'esercizio di una funzione fisiologica, qual è appunto il peccato sessuale. E' questa sua natura fisiologica che fa del peccato carnale il peccato per eccellenza in ambienti di civiltà primitiva. In ambiente più progredito, come l'antico Messico, la prevalenza quasi esclusiva di questo peccato conferisce alla prassi penitenziale uno speciale carattere arcaico. Che il peccato sessuale sia causa di malattie a chi lo commette fu credenza diffusa presso gli antichi Messicani. In primo luogo vengono naturalmente le malattie veneree. « *Si alguna — dice il Motolinia — cometa pecado de la carne estando en el templo, aunque mas secretamente fuese, creia que sus carnes se habian de podreecer.....* ». ¹ Nella ricorrenza della « festa dei fiori » (*xochilhuitl*), che si celebrava annualmente in onore del dio *Xochipilli*, i devoti erano tenuti ad osservare scrupolosamente, oltre il digiuno, la continenza sessuale nei quattro giorni prima della festa; chi violava tale precetto doveva aspettarsi di essere terribilmente punito dal dio con ulceri, bubboni ad altre malattie veneree, nonchè emorroidi (Sahagun I. 14). Anche altre malattie si credeva procedessero dai peccati della carne. In un *Tratado de las Supersticiones y Costumbres gentilizas que viven entre los Indios naturales desta Nueva España escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón año de 1629*, ² c'è un capitolo che tratta *De los males y enfermedades que proceden de amores ilícitos*, dove sono specialmente considerate come prodotte da trascorsi sessuali talune malattie incurabili, tanto dei bambini (epilessia: cfr. sopra a p. 169) quanto degli adulti (consunzione), sia poi che il peccato — cioè il male-peccato — abbia agito per via diretta (*tlaçolmiquiztli*, « daño causado de amor y deseo »: cf. *Tlaçol-teotl*), restando colpiti dal morbo quelli stessi che l'avevano commesso (o i loro figliuoli), oppure per via indiretta (*netepalhuitzli*, « (daño) por dependencia de otro »), cioè per incontro o compagnia o commercio avuto con peccatori carnali (o per essere questi stati presenti alla nascita di un bambino, ecc.) ³.

¹ Motolinia, *Historia de los Indios*, ed. Icazbalceta, México 1858, I, 9 p. 54; cfr. Bart. de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias* (Madrid 1909), 140, p. 371.

² *Anales del Museo Nacional de México* VI 1892, 125 sgg. (il cap. III a p. 182 sgg.).

³ *a todas estas enfermedades aplican un mismo remedio, que es el que llaman tetlaçolaltiloni, como si dijésemos: baño para enfermedad causada por amores ó por afición: ibid.*

Anche la sterilità della donna fu considerata — patologicamente — come conseguenza di qualche suo peccato ¹, certamente — come presso gli Ewe (SMSR II 44) — di un peccato sessuale, tanto è vero che come rimedio era usata l'estrazione del sangue dai genitali ², quasi ad eliminare l'ostacolo od impedimento locale alla concezione. Per le regioni di Tehuacan, Teutitlan e Cozcatlan si ha notizia che i giovani in età da prender moglie usavano « per devozione » perforarsi il membro *entre cuero y carne* e attraverso il foro così praticato passavano una corda grossa un dito e lunga fino a venti braccia; e se uno di essi non reggeva al tormento e sveniva, dicevano che ciò gli accadeva per aver egli già avvicinato qualche donna: ³ segno che lo scopo era appunto di eliminare col sangue, in vista del matrimonio, le impurità contratte in rapporti sessuali anteriori. Questo è anche il senso della « penitenza » dei peccati carnali dichiarati in confessione. Se in essa si praticava l'estrazione del sangue dalla lingua e dalle orecchie (così anche nella festa *xochilhuittl*: p. 177), anzi che dai genitali, ⁴ può darsi che sia stata questa una modificazione posteriore, se pure non si tratta di varietà di costumi locali ⁵.

¹ *por algun pecado suyo los dioses no le habían dado hijos*: B. de Las Casas, *Apol. Hist.* 179.

² Z. Nuttall, *op. cit.* 449.

³ Motolinia *Memoriales* 25 (cfr. *Historia* I. 9: sui rapporti fra i *Memoriales* e la *Historia* cfr. L. Léjeal, XIV Amerikanisten-Kongress (Stuttgart 1904), I. Stuttgart 1906, 193 sgg.). — Cfr. anche Lopez de Gómara, *Historia de México*, Anvers 1554, 336.

⁴ Accenni ad una legge del contrappasso per cui l'estrazione del sangue sarebbe stata praticata (come sui genitali, così in generale) su gli organi con cui il peccato era stato commesso non mancano nelle fonti, p. es. Duran, *Historia* II 83 p. 113: « *sacavanla (scil. la sangre) de la lengua y de los párpalos de los ojos por aver hablado y mirado, de los braços por aver pecado en floxedad, de los muslos, piernas, orejas y narizes segun las culpas en que avian errado.* »

⁵ Lopez de Gómara II p. 446 (*Historiadores primitivos de Indias* I, Madrid 1877): «... *tambien iban aquellas sangrias segun usanza de cada villa*»; B. de Las Casas, *Apol. Hist.* (Madrid 1909) 170 p. 452: « *en cada provincia tenían diferente costumbre* », tanto che a seconda dell'organo da cui uno si estraeva sangue si capiva di che provincia egli era (cfr. Motolinia, *Historia de los Indios* I. 6 p. 39 sg.). — Anche le tendenze individuali saranno da tener presenti: « *dedonde mas devoción tenían* » Herrera III. 4, 7 p. 154.

Secondo il *Tratado* sopra menzionato anche ogni altro genere di disgrazie — la disdetta, la povertà, il cattivo raccolto, lo smarrirsi del bestiame, il non trovar da vendere le merci, il non avvantaggiarsi nei contratti, persino la difficile cottura degli alimenti — era considerato come conseguenza dei peccati della carne. Alla base di questa superstizione, che vigeva dunque nel Messico ancora al sec. XVII, sta sempre la fondamentale esperienza patologica di quello stato di depressione che suol tener dietro agli eccessi ed abusi sessuali, fiaccando le energie e rendendo l'uomo inetto alle imprese. L'idea che il commercio sessuale è controindicato ai fini del successo — idea che già trovammo attestata per gli indigeni della Luisiana (SMSR II 66) — è documentata anche per l'antico Messico: « *sino cativáredes ó matáredes los enemigos* » — dice un capo ai suoi uomini — *no será sino por el olvido que tuvistes con las mujeres en vuestros pueblos por los pecados que hecistes con ellas...* »¹. Forse anche la pena di morte che incombeva agli adulteri fu concepita come uno dei tanti mali che l'uomo si tirava addosso commettendo il peccato della carne,² come infatti per stornare questa sciagura di origine sociale valse, per ovvia estensione, lo stesso mezzo — confessione e penitenza — originariamente destinato a stornare le malattie.

Anche l'ubriachezza, oltre la lussuria, era, secondo Sahagun, oggetto di confessione presso gli antichi Messicani (p. 171). Vero è che l'ubriaco non era ritenuto responsabile del male che commetteva (Sahagun I 22), quasi non fosse lui ad agire durante l'ubriachezza, bensì — in lui — il *pulque* o, altrimenti detto il dio, rispettivam. gli dei, del *pulque*. Ma noi abbiamo già imparato a conoscere (SMSR II 80 sgg.) un mondo pel quale il peccato esiste anche se manca la consapevolezza e la volontà — cioè dunque la responsabilità — di peccare. Quando Sahagun argomenta (I 22) che il male commesso dagli ubriachi non doveva essere peccato agli occhi dei Messicani, egli sostituisce la sua idea —

¹ *Relación de la ceremonias y ritos, población y gobierno de los Indios de la Provincia de Mechuacan*, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, t. 53 (Madrid 1869), 34.

² Cfr. K. Th. Preuss, *Die Sünde in der mexikanischen Religion*. Globus 83 (1903, I), 253 sgg., 268 sgg.

l'idea cristiana — del peccato a quella concezione arcaica che noi già conosciamo e che era ancor viva presso i Messicani del suo tempo: ¹ la concezione per la quale il peccato non è consapevolezza, responsabilità, soggettività, anzi è qualche cosa di oggettivo, nel caso specifico qualche cosa di inerente al *pulque*, che inevitabilmente investe l'organismo quando si beve il *pulque* (come inevitabilmente lo investe il peccato-sozzura quando si compie la funzione sessuale), e che dall'organismo si elimina mercè la confessione e la relativa penitenza, qui consistente in quel denudamento e in quel gettito di pezzi di caria, prima tenuti sul corpo ignudo, che sono altrettanti gesti di carattere indubbiamente eliminatorio, e come tali idealmente equivalenti alla estrazione del sangue. Ecco perchè l'ubriaco è, in un certo senso, inviolabile (Sahagun dice che non può essere offeso): è inviolabile perchè è « sacro », ed è « sacro » proprio perchè è peccatore, cioè investito di fluido peccaminoso, sempre secondo quella concezione obiettiva del peccato in virtù della quale il peccato non appartiene all'ordine morale, bensì all'ordine sacrale, e perciò appartiene alla religione. Sarà col prevalere della moralità su la sacralità, della religiosità morale sulla religiosità sacrale che si allargherà anche il dominio della confessione estendendosi ad ogni genere di peccati. In questa direzione non pare che si sia svolta l'antica confessione messicana, essendo essa rimasta limitata ai peccati d'ordine fisiologico che sono naturalmente i più vicini alla concezione obiettiva del peccato (pag. 177). Infatti, oltre la lussuria e l'ubriachezza, non si sa di altri peccati gravi che fossero confessati dai Messicani. E, al pari della lussuria, anche l'ubriachezza è condizionata dall'esercizio di una funzione fisiologica: il bere. L'« eccezione » conferma dunque la regola. È notevole che quest'associazione di lussuria ed ubriachezza è anche specificatamente attestata presso gli Otomi, i quali ne facevano penitenza con astinenze, abluzioni in locali appositi ed estrazione di sangue dalle orecchie e dalle braccia: « *los que permanecian en el matrimonio hazian penitencia por sus pecados, que eran el aver llegado á la mugeres y el emborracharse; absteneíanse dello veynte dias y un mes, purificávanse bañándose á media noche en casas dedicadas para ello, sacávanse sangre de las orejas* »

Per quanto rettificata in senso teistico.

y braços; y las mugeres hazian esta misma penitencia en sus casas » (Herrera, *Hist. general*, Madrid 1601, II 10, 21 p. 366).

ETNOLOGIA E STORIA. — Lussuria ed ubriachezza erano i soli peccati gravi di cui si confessavano i Messicani ai sacerdoti di Tlaçolteotl. A Tlaçolteotl si faceva la penitenza dei peccati carnali; agli dei del *pulque*, ai *Totochtin*, si faceva la penitenza dei peccati di ubriachezza (p. 171). Fra Tlaçolteotl e gli dei del *pulque* esisteva in fatti un'affinità che si esprimeva anche nelle rappresentazioni pittografiche (gli stessi colori del viso, rosso e nero; la comunanza del *yacameztli*, il caratteristico ornamento metallico in forma di mezzaluna pendente dal setto nasale ¹). La ragione di tale affinità è che tanto gli dei del *pulque* quanto *Tlaçolteotl* o la sua corrispondente *Toci* (*Toci* è, fra l'altro, madre di *Cinteotl*, il dio del maiz) sono divinità di carattere agrario, tra le quali corre a un dipresso il medesimo rapporto che fra *Dionysos* coi demoni suoi seguaci da un lato e dall'altro *Demeter* o rispettivamente $\lambda\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\eta\rho\ \tau\omega\nu\ \theta\epsilon\omega\nu$ (p. 165). In questo comune fondo elementare di religiosità agraria trovano infatti spiegazione certe sorprendenti analogie che sono state constatate fra la religione messicana e talune religioni del mondo antico ².

Questi elementi religiosi di spiccato carattere agrario non sono indigeni dell'area culturale strettamente messicana. Il santuario della dea *Toci*, in cui era custodito il suo idolo (pag. 166-7) era situato a México, alquanto fuori della città: in città la dea non aveva santuario proprio, essendo ivi adorata *en comun* ³ con altre divinità, e svolgendosi la parte principale della sua festa *ochpaniztli* nel gran tempio del dio *Huitzilopochtli* (p. 166). Nella già citata (p. 166) descrizione dell'*ochpaniztli* (Cod. Borbonicus 30)

¹ Codex Borgia 13, 16, 60; Cod. Vatic. B. 31; Cod. Fejérváry-Mayer, 17; Seler, *Bernardino de Sahagun* (Stuttgart 1926), 35.

² K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie, N. . . , 1903, 129-188; *Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas*, Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum, 1906, 161 sgg.; J. Loewentha, *Das altmexikanische Ritual tlacacaliliztli und seine Parallelen in den Vegetationskulten der Alten Welt*. Mitteilungen der anthropolog. Ges. in Wien, 52. 1922, 1 sgg.

³ Duran, *Historia* II 93. p. 185 sgg.

quei partecipanti che mentre impugnano con una mano il loro itifallo (cf. i seguaci itifallici di Dionysos), reggono con l'altra una scopa, e con ciò si rivelano più intimamente prossimi alla dea, perchè la scopa è l'insegna della dea stessa (p. 166), portano in testa un tipico berretto a punta, il *cuextecatl*, che li caratterizza come Huaxteki (*icuexuan*¹ = 'i suoi Huaxteki'), cioè come originari della regione chiamata appunto *Cuexteca*. D'altro lato, negli *Anales de Quauhtitlan*² si legge che del paese degli Huaxteki erano originarie le 4 *Ixcuinanm* (p. 165): « nello stesso anno..... vennero (a Tollan) i demoni femminili chiamati *Ixcuinanme*, e, secondo quel che raccontano i vecchi, vennero dall'Huaxteca ». Me le *Ixcuinanme* sono, come già sappiamo (p. 165), in forma allomorfa plurima, la stessa *Tlaçolteotl*, la dea che altrimenti appare tutt'una con *Toci-Teteoinnan*. Questa *Toci-Tlaçolteotl*, questa dea tellurica ed agraria, questa dea della fecondazione ch'era anche la dea degli amori e della lussuria, e per ciò anche dei peccati carnali (p. 164), non era dunque una dea indigena, anzi *peregrina*³. Se, come appare da certi indizi, anche gli iddii del *putque* presentano delle connessioni originarie col paese degli Huaxteki⁴ noi vediamo qui delinearsi una complessa corrente di religiosità agraria la cui penetrazione nel Messico propriamente detto (forse in seguito alla conquista unificatrice degli Azteki?) dovette avere una grande importanza per la storia della religione messicana. A tener vivo il ricordo di queste origini straniere contribuì — insieme con l'ubicazione *extra moenia* del *Tocititlan* (p. 197) — la partecipazione all'*ochpanitzli* di devoti indossanti il tipico costume provinciale degli Huaxteki (anche l'itifallo avrà fatto parte del travestimento).

Il paese degli Huaxteki era situato in quella regione che digradando da monte a mare costeggia l'Atlantico sino a Vera Cruz. Che questa fertile regione costiera fosse effettivamente il centro

¹ Testo *nahuatl* di Sahagun: Seler, *Bernardino de Sahagun* (Stuttgart 1926), p. 6, p. 174 sg.

² *Anales del Museo Nacional de México* 3. 1885. Cfr. W. Lehmann, *Zeitschrift für Ethnologie*, 38. 1906, 752 sgg.

³ Cfr. Seler, *Codex Borgia* I 161.

⁴ Seler, *Codex Vaticanus 3773* (*Codex Vaticanus B*), Berlin 1902 173: cfr. *Gesammelte Abhandlungen* III, 247 sg.

della religione di Tlaçolteotl è attestato esplicitamente da Sahagun (IV 7). Tlaçolteotl, egli dice, non era adorata dai Chichimeki (genti pre-azteke di lingua *nahua* stanziate a nord di México). Altrettanto sconosciuta doveva essere nelle regioni occidentali (verso il Pacifico), se nel Michoacan i vecchi non erano in grado di affermare che il suo culto fosse ivi esistito. Esso esisteva invece — dice ancora Sahagun — presso gli Huaxteki, gli Olmeki e i Mixteki. Questi Mixteki non sono, secondo il Seler ¹, gli abitanti della vera e propria Mixteka (a sud di México, fra Guerrero ed Oajaca), bensì quelli di una regione chiamata anche oggi *Mistequilla*, cioè 'piccola Mixteka' situata più ad oriente verso l'Atlantico a sud di Vera Cruz, quasi in prolungamento del territorio costiero abitato dagli Huaxteki.

I Mixteki praticavano anche, sempre secondo Sahagun (VI 7), la confessione dei peccati, e precisamente in caso di malattia: quando erano ammalati, essi usavano confessarsi ad un sacerdote, il quale prescriveva loro, a titolo di riparazione, il pagamento dei debiti e la restituzione di quanto essi si fossero indebitamente appropriati col furto, con l'usura e con la frode; il confessore « fosse egli medico o indovino o astrologo (queste erano anche le funzioni e prerogative dei sacerdoti di Tlaçolteotl in México: p. 168), obbligava il penitente a restituire il bene altrui da lui detenuto ».

Quanto agli Huaxteki, Sahagun si esprime testualmente così: « gli Huaxteki adoravano ed onoravano Tlaçolteotl », ma « ad essa non si accusavano (cioè: non si confessavano) della lussuria, perchè non credevano che questa fosse peccato ». Se si confessassero di altri peccati (p. es. di furto, frode e simili, come facevano i Mixteki) non è detto, ma non è escluso. E quanto alla non confessione dei peccati carnali (proprio l'opposto di quel che si faceva in México) credo che la testimonianza di Sahagun non sia da intendere alla lettera. E' noto ² che i culti agrari sogliono essere *ab antiquo* fortemente impregnati di elementi sessuali. La ragione di questo fatto sta in un rapporto che un pensiero rudimentale stabilisce fra la vita umana e la vita della natura. A

¹ *Codex Borgia* I 161.

² Cfr. R. Pettazzoni, *I Misteri* (« Storia delle religioni », vol. VII), Bologna 1924, 283 sg.

questo rapporto ideale corrisponde una prassi intesa ad influire magicamente sulla vita vegetale mercè atti simpatici della vita umana. Così il coito è praticato come rito di fecondazione, cioè come operazione atta a promuovere simpaticamente le energie e capacità generatrici della terra-madre. Che anche i culti agrari che si celebravano nell'antico Messico fossero impregnati di elementi sessuali si rileva dalla descrizione dell'*ochpaniztli* (p. 166). Questo sessualismo è, anzi, una caratteristica che li distingue dagli altri culti messicani; ciò che può servire, indirettamente, a confermare la loro diversità di origine. Infatti quei devoti della dea Toci che nella celebrazione dell'*ochpaniztli* compaiono in atteggiamento itifallico sono precisamente degli Huasteki¹.

E che nella religione degli Huasteki avesse gran parte l'elemento sessuale si rileva da un passo della *Relatione* del cosiddetto *Conquistador Anónimo*:² «.....in altre provincie et particolarmente in quella di Panuco (= Panutla, in pieno ambiente huasteko) adorano il membro..... et lo tengono nella meschita et posto similmente sopra la piazza insieme con le imagini di rilievo di tutti i modi di piaceri che possono essere fra l'huomo et la donna... ». Ciò non impediva che le genti di Pánuco apparissero al *Conquistador Anónimo* « le più devote genti et osservatrici della religione loro di quante nationi habbia create Iddio » (ibid). Appunto in questa consacrazione e quasi santificazione del sesso come simbolo di una religione della natura fecondata e feconda non c'era posto per una concezione peccaminosa della funzione sessuale: non poteva essere peccato — e dunque non doveva essere confessato — ciò ch'era fatto in nome e in servizio della religione. Che all'infuori del rito e delle sue celebrazioni orgiastiche i rapporti ses-

¹ Gli Huasteki sono dei Maya, come sarà detto in seguito (p. 190). È assai interessante, a questo proposito, il fatto che il coito a scopo magico per promuovere la fertilità dei campi si pratica ancor oggi da popolazioni (*maya*) dell'America Centrale (Guatemala): E. P. Dieseldorff, *Zeitschrift für Ethnologie*, 57. 1925, 20.

² *Relatione di alcune cose della Nuova Spagna..... fatta per uno Gentil'huomo del Signor Fernando Cortese*, in *Colección de Documentos para la Historia de México*, ed. Icazbalceta I. México 1858, 386. — Cfr. Bernal Diaz del Castillo, *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista*, in *Historiadores primitivos de Indias II* (Biblioteca de Autores Españoles XXVI), Madrid 1882, cap. 208, p. 309.

suali, specie nelle loro forme anormali ed abusive (« *in questa provincia di Panuco sono gran sodomiti gli uomini e gran poltroni et briachi* »: *ibid.*), siano apparsi agli stessi Huasteki anche nel loro aspetto peccaminoso, e come tali siano stati oggetto di confessione è — nonostante Sahagun — per lo meno possibile. Certo è che dalle genti di Panuco si praticava l'auto-estrazione del sangue da varie parti del corpo, anche dalle orecchie e dalla lingua, ch'era la forma di penitenza usata, come sappiamo, in México precisamente per i peccati della carne: « *si cavavano essi stessi il sangue dalle lingue et dalle orecchie, et dalle coscie et dalle braccia per sacrificarlo et offerirlo a gli Idoli loro. Hanno di fuora et per cammini molti heremitorii, dove i viandanti vanno a sparger il loro sangue et offerirlo a gli Idoli, et ne hanno ancora su le montagne.....* » (*ibid.*).

Una specie di confessione è attestata anche presso i Totonaki, stanziati anch'essi nella regione costiera¹, come gli Huasteki. Ne dà notizia Bartolomé de Las Casas, nella sua *Apologética Historia de las Indias* cap. 176²: « *tenian una notable cerimonia y obra ó acto de religion, en que parecian y mostraban la fé ó opinion que tenian del Dios [y] grande y de los otros dioses, y esta era una vocal confesion; hacianla desta manera: cada uno se apartaba en un rincon de su casa y ponía las manos á manera de quien mucho se acueíta, á veces torciéndolas, otras encasando los dedos unos con otros, llorando, y los que no podían derramar lágrimas, gimiendo y acueitándose; otros se iban á los montes, otros á las fuentes, otros á los ríos, otros á los templos, donde cada uno por sí confesaba sus culpas, yerros y pecados á sus dioses con tanta compuncion y arrepentimiento que verlos era cosa bien digna de consideracion* ». Anche Torquemada, *Monarquía Indiana*, Sevilla 1615, II. 6, 48 p. 88 insiste sul fatto che la confessione si faceva dai Totonaki davanti agli idoli:

¹ Bart. de Las Casas, *Apol. Hist.* 121, p. 325: « *los Totonacos ó Totonacas que ... eran las gentes que estaban más propinacas á la costa de la mar ó ribera del Norte, viniendo de Castilla á la Nueva España* ».

² Pag. 464 sg. dell'edizione di M. Serrano y Sanz, in *Historiadores primitivos de Indias I* (Nueva Biblioteca de Autores Españoles XIII), Madrid 1909. — La notizia è riprodotta, come al solito, letteralmente da Fray Hierónimo Román, *República de los Indios Occidentales (Repúblicas del Mundo II)*, Medina del Campo 1575, I, 16.

« *Tambien dezian sus pecados delante de sus idolos.... hazian este género de reconocimiento ante sus idolos, porque no estuviessen enojados. ni en este mundo los maltratassen, ó privassen del temporal, y porque no les descubriessen sus pecados* ». In queste notizie non si fa parola di un confessore: forse la confessione era fatta direttamente agli idoli senza intermediario alcuno (cfr. Perù: p. 220).

Se dunque la confessione era in uso presso Mixteki, Huaxteki, Totonaki, cioè presso popolazioni di quella zona orientale donde penetrò in México una corrente di religiosità agraria rappresentata specialmente dal culto di Tlaçolteotl, è ovvio che per questa via sarà pervenuta in Mexico anche quella confessione che ivi si praticò appunto presso i sacerdoti di Tlaçolteotl. Se siano queste le sole origini della confessione messicana, o se invece la confessione di provenienza orientale — e, a sua volta, come vedremo, meridionale (America Centrale) — si sia in México incontrata con qualche costume analogo di antica origine settentrionale (si pensi alla confessione nord-americana in genere [SMSR, II 54 sgg.], e specialmente alla confessione dei peccati d'adulterio presso gli Hui-chol, a meno che questa non sia, invece, una derivazione diretta dell'antica confessione messicana), è questione che io credo di dovere pel momento lasciare in sospenso. Basti richiamare quelle tracce di una prassi penitenziale indipendente da Tlaçolteotl che noi già troviamo in México connesse — e la connessione ci parve ovvia — con l'onnivagante dio Tezcatlipoca (periodica remissione dei peccati nel quadriennale « giubileo »). Certo è che la confessione quale ci appare in Mexico non è esattamente la stessa degli ambienti agricoli provinciali (di una confessione in casi di malattia quale fu in uso presso i Mixteki (p. 183) non si sa nulla nel Messico propriamente detto). Mentre da un lato essa conserva una impronta arcaica — specie nella sua limitazione ai peccati sessuali (p. 176, 180) —, dall'altro si presenta in una forma meno primitiva perchè più organizzata. Soprattutto la sua organizzazione in senso istituzionale, voglio dire la sua interferenza con la legge penale, che accordava per una volta tanto il condono della pena capitale agli adulteri, se essi si fossero confessati ai sacerdoti di Tlaçolteotl (p. 170), testimonia di una più intima inserzione del costume esotico nella vita sociale e civile, che sembra portare il

segno dello spirito incorporatore ed unificatore dello stato azteco.

Di grande interesse per la storia religiosa è l'incontro di due pratiche così simili e insieme così diverse quali sono l'antica confessione del paganesimo messicano e la confessione auricolare del cattolicesimo. Secondo quanto ci dice Fray Toribio de Benavente, più comunemente noto sotto il nomignolo *nahuatl* da lui adottato di *Motolinia* (« il poveretto », « il disgraziato »), il quale nella sua *Historia de los Indios de Nueva España* ha un capitolo (II. 5 p. 116) intitolato *De como y cuando comenzó en la Nueva España el sacramento de la penitencia y confesion*», la introduzione della confessione auricolare nel Messico sarebbe avvenuta nel 1526. Ciò conferma, indirettamente, l'originalità della confessione messicana e l'autenticità dei dati di Sahagun sulla medesima (pur attraverso la sua interpretazione difettosa ed inevitabilmente tendenziosa), dal momento che Sahagun giunse al Messico verso il 1529.

Superate le prime esitazioni¹ e difficoltà (*con mucho trabajo* Motolinia, l. cit.), la confessione auricolare² si diffuse rapidamente fra gli indigeni, uomini e donne (*sobre todolos infirmos*: ibid.), e presto il concorso divenne tale che « *todo el año es una cuarema, á cualquiera hora del día y en cualquier lugar, así en las iglesias como en los caminos* » (Motolinia, *Hist.* III. 3, p. 164), non senza molestia e fatica grande dei confessori, i quali spesso non bastavano alla bisogna, e per far più presto, poichè le difficoltà della lingua eran grandi³, si lasciavano presentare i peccati per

¹ Cfr. *Relación de las ceremonias y ritos de la Provincia de Mechuacan*, in Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, t. 53 (Madrid 1869), p. 109: « *No se osaban confiar ni decian verdad en las confesiones, pensando que los habian de matar, y si se confesaba alguno, estaban todos acechando como se confesaba, y mas si era muger. Preguntábanles despues qué les habia dicho ó preguntado aquel padre, y ellos decian todo* ».

² In *nahuatl* *mayolcuyla* (B. de Las Casas. *Apol. Hist.* cap. 176; H. Roman, *Repúbl.* I. 16). — Cfr. (*nino*) *yolcuilia* 'confessarsi' (da *yolloti* 'cuore' e *cuilia* 'dichiarare'), *neyolcuilitiztli* 'confessione', *teyolcuilitiani* 'confessore': R. Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl*, Paris 1885; cfr. *Vocabolario de la lengua mexicana* di Fr. Alfonso de Molina (ed. Platzmann, Leipzig 1880), p. 28.

³ Cfr. *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al P. Fray Alonso Ponce*, in Colección de Documentos inéditos para la Historia de España, t. 57 (Madrid 1872), p. 521: « *Hay*

iscritto, cioè raffiguranti pittograficamente: *escritos y por figuras, que esto es cosa que ellos saben y entienden, porque esta era su escritura* » (Motolinia, *op. cit.* II, 6 p. 122). L'esistenza della confessione pagana, che il Motolinia sembra ignorare completamente, avrà sotto un certo rispetto agevolato la introduzione della confessione auricolare cattolica presso gli indigeni. Ma d'altro lato avrà proprio essa creato degli inconvenienti (in senso sincretistico?), quali infatti ci sono segnalati da Sahagun. Citando (I. 12) il caso frequente di adúlteri ed omicidi che si presentavano ai conventi e dopo aver messo a disposizione l'opera loro per i più umili servizi (tra cui quello — si noti — di scopare la casa: cfr. p. 175), si confessavano poi dei loro peccati e non se ne andavano senza chiedere un biglietto firmato dal confessore, Sahagun mette in guardia i confratelli contro tale richiesta, come quella che non era già suggerita dal desiderio di conservare un attestato e ricordo del sacramento celebrato, anzi traeva origine dal costume pagano, in cui la legge in certi casi accordava, come vedemmo (p. 170), impunità al peccatore in seguito alla confessione.

Quanto l'antico costume fosse vivace, ce lo dimostra un caso di sopravvivenza della confessione pagana che fu osservato nel 1652 dal P. Francisco de Burgoa in un villaggio di montagna abitato da Zapoteki¹. Non per nulla il Burgoa nella sua *Palestra Historial de Virtudes*, stampata a México nel 1670, lamentava che « *oy despues de tantos años de Doctrina, y predicación* » — era passato circa un secolo e mezzo dalla introduzione del cattolicesimo — « *hallamos lamentables errores, y profanadas las ceremonias de la Iglesia, en especial de los Santos Sacramentos del Baptizmo, Penitencia, y Matrimonio, que usan con tantos barbarismos como enseñados por el Padre de la mentira* » (cap. 38, p. 109-110). Uno dei segni di questa persistente barbarie religiosa è appunto l'antica confessione indigena dei peccati che lo stesso Burgoa trovò

en aquella parte (Michoacan) muchas diferencias de lenguas, pero la comun que corre por toda ella y en que se les prédica, y ellos se confiesan, es la mexicana, y muchos de los que no la saben se confiesan por intérprete, y para esto tienen en los pueblos señalados un viejo y una vieja,.... por los cuales se confiesan los que quieren, los indios por el viejo y las indias por la vieja.

¹ I Zapoteki, affini ai Mixteki, abitavano nella regione montuosa di Oaxaca.

praticata nel villaggio zapoteko di San Francisco de Cajonos ¹. In occasione di una visita del Burgoa in questa regione montagnosa (e perciò meno accessibile alle innovazioni) il contegno sospetto, per quanto dissimulato, di un *cacicco* portò alla scoperta di una specie di santuario pagano nascosto fra i monti, dove gli indigeni celebravano i riti della loro antica religione, fra l'altro l'estrazione del sangue dalla lingua e dalle orecchie ² nonchè la confessione dei peccati fatta a certi sacerdoti davanti ad un idolo mostruoso. La descrizione del rito concorda sostanzialmente con quella di Sahagun (I. 12; VI. 7): i penitenti si presentarono al sacerdote dichiarando di esser venuti per ottenere dalla divinità il perdono dei peccati commessi nell'annata; così dicendo posero davanti al sacerdote un disco fatto con l'erba intrecciata di una pianta appositamente raccolta; indi estrassero da una specie di panno dei fili sottili ricavati dagli involucri secchi del maiz e annodati a due a due pel mezzo, che rappresentavano i loro peccati (si ricordino i cordoni su cui le donne Huichol segnano tanti nodi quanti sono stati i loro amanti per non dimenticarne nessuno nell'atto della confessione: SMSR II 65); disposte queste paia di fili sul disco vegetale, procedettero all'estrazione del sangue lasciandovelo gocciolar sopra: indi il sacerdote prese quei fili e ne fece offerta al Dio invocando con una lunga orazione il suo perdono; infine in un altro lungo discorso rivolto ai penitenti (anche questa profusione oratoria ricorre in Sahagun) indicò le devozioni ch'essi dovevano eseguire.

¹ Questa notizia e la descrizione che qui riferisco mi è nota soltanto attraverso il libro di Lewis Spence, *The myths of Mexico and Peru*. London 1914; essa sarà tratta dall'altra opera (per me inaccessibile) del Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo artico de la América*, 2 voll., México 1674.

² Sulla estrazione del sangue presso i Zapoteki cfr. *Historia General*, III, 3, 14 p. 127: « *tenian ayunos á sus tiempos, y algunas vezes de quarenta días y otros de ochenta, comiendo quatro días una yerba que llaman pilsate, que es medicinal, y sacándose sangre de la lengua y orejas, que era su disciplina.* »

II. AMERICA CENTRALE

Gli Huasteki (secondo alcuni anche i Totonaki ¹) erano dei Maya ², vale a dire appartenevano al gruppo etnico di quelle genti di lingua *maya-quiche* da cui è costituito il grosso della popolazione dell'America Centrale. Poichè, come vedemmo (p. 186), dal paese degli Huasteki o più genericamente dalla zona costiera dell'Atlantico penetrò nel Messico propriamente detto (Anahuac) una corrente culturale-religiosa che vi portò il culto della dea Tlaçolteotl, e quindi anche la confessione che vi era connessa, ecco prospettarsi la eventualità che le origini di quella corrente possano essere perseguite, oltre il paese degli Huasteki, verso sud, in quella più vasta area centro-americana di cui erano originarie anche quelle popolazioni *maya* che in epoca indeterminata emigrarono verso il nord, restando poi incuneate fra genti di lingua *nahua*. È un fatto che anche nell'America Centrale si trova diffusa la confessione dei peccati. Ed anche nell'America Centrale i peccati che furono oggetto di confessione furono principalmente i peccati sessuali ³: tanto che, quando si diceva « peccato », s'intendeva per *antonomasia* il peccato della carne ⁴. Vero è che oltre a questo si confessavano nell'America Centrale anche altri peccati, ciò che costituisce una differenza rispetto al Messico, e solo trova, se mai, qualche riscontro presso i Mixteki (p. 183). La confessione dei Mixteki presenta anche un'altra somiglianza con quella dell'America Centrale, ed è la sua applicazione ai casi di malattia, di cui nel Messico non si ha notizia. D'altro lato, mentre nel Messico la confes-

¹ Cfr. H. Beuchat, *Manuel d'Archéologie américaine*, Paris 1912, 273 n. 4.

² Seler, *Codex Borgia* I. 162.

³ *lo que estos Indios confessavan comunmente era el pecado de la fornicación ó adulterio, porque esto era lo mas grave que ellos tenían*: Fr. Hierónimo Roman, *Republica de los Indios Occidentales*, Medina del Campo 1575, III. 8, p. 414.

⁴ *cuando decian pecado sin aditamento, entendian por el pecado de la carne, y el de la fornicacion mayormente, puesto que tambien usaban este vocablo pecado por los otros pecados de cualquiera especie, pero antonomatice*: Bart. de Las Casas, *Apologética Historia de las Indias*, capp. 239 e 240.

sione dei peccati è strettamente connessa col culto di una speciale divinità (Tlaçolteotl), nell'America Centrale non si constata una simile connessione. Inoltre, mentre nel Messico la confessione era rigorosamente segreta (p. 168), la segretezza non fu, come vedremo, elemento indispensabile della confessione centro-americana.

1. Chiapas.

Nel Chiapas è attestato l'uso della confessione in occasione dei matrimoni. Siamo dunque, anche qui, in ambiente sessuale. La notizia è data dall'Herrera: ¹ quando tutti — il cacicco, il sacerdote (fattucchiere), i promessi sposi e i parenti — erano convenuti nel *capul* o casa comunale, lo sposo e la sposa erano invitati a dire (dunque senza nessuna segretezza) *las cosas que avían hecho hasta aquella hora*. Sebbene lo sposo dichiarasse in questa occasione anche i furti eventualmente da lui commessi ² (cfr. Mixteki; p. 183), erano naturalmente i peccati sessuali — *lo que tocaba á la luxuria* — che tenevano il primo posto. Lo sposo diceva se aveva avuto rapporti con la fidanzata e con quante altre donne e con quanti uomini. La sposa, dal canto suo, faceva altrettanto. Ciò ricorda l'uso degli Huichol (SMSR II 65), presso i quali le donne e (separatamente) gli uomini confessano quanti e quali amanti hanno avuto, come pure il costume dei Bechuana (SMSR II 46), dove la moglie (ed anche il marito) deve confessare le sue infedeltà coniugali per poter partecipare alla cerimonia annuale di purificazione e di rinnovamento. In un certo senso anche il matrimonio è un *passaggio* ad una vita nuova e diversa, nella quale conviene entrare in istato di purità, e la confessione serve appunto ad espellere l'impurità (in questo caso impurità — ossia peccato — sessuale), allo stesso modo che la espelle l'estrazione del sangue, la quale infatti era praticata, nel Messico, sugli sposi novelli (p. 173) ³.

¹ A. de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos...*, Madrid 1601, IV. 10, II p. 278.

² *aunque no lo tenían por pecado, sino por cosas halladas*: *ibid.*

³ Qualche dato complementare, ma, pel carattere compilatorio dell'opera, poco sicuro si trova in Fray Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Governación de Chiapa y Gua-*

2. *Yucatan*.

Sulla confessione nel Yucatan c'informano principalmente due ecclesiastici che ebbero una parte importante nella prima organizzazione della chiesa cattolica nell'America Centrale: il domenicano Bartolomé de Las Casas, vescovo di Chiapas, nella sua *Apologética Historia de las Indias*¹, e il francescano Diego de Landa, vescovo di Mérida, nella *Relación de las cosas de Yucatán*².

La confessione si praticava specialmente in caso di malattia, quando lo stato dell'infermo era grave. Questo costume trova riscontro, come dicemmo, presso i Mixteki (p. 183), nonché presso molte popolazioni incolte dell'America e dell'Africa (SMSR II 77). Il malato dichiarava i suoi peccati al medico stesso o al fattucchiere (le due funzioni saranno generalmente state riunite in una sola persona) o, in mancanza di questi, a qualcuno di coloro che lo assistevano, e cioè *los mozos á sus padres, ó la mujer á su marido, ó el marido á la mujer ó á cualquiera de sus parientes*³. Se l'infermo dimenticava di confessarsi, i suoi parenti ed assistenti glielo rammentavano (De Landa, p. 334). La confessione non era segreta, anzi si faceva in presenza di quanti si trovavano intorno al malato (ibid.); onde poteva avvenire che chi era stato l'amante di una donna maritata, se questa lo denunciava in confessione, incorresse nelle pene degli adúlteri (Las Casas, 239 p. 628). I rapporti avuti

temala..., Madrid 1620, VI. 11, p. 313 sgg. Il dato più importante sarebbe la confessione di donne da parte di altre donne: *á las mugeres en los partos y casamientos algunas veces las confessaban otras mugeres* (Cfr. Perù: p. 209). Trattandosi di *casamientos*, la notizia sarebbe da riferire al Chiapas; ma poichè si tratta insieme di *partos*, resta il dubbio che l'Autore abbia generalizzato, estendendo ai matrimoni, e quindi al Chiapas, ciò ch'è effettivamente attestato (p. 198) per i parti al Guatemala.

¹ Qui citata secondo l'edizione a cura di M. Serrano y Sanz in « *Historiadores de Indias* » I (= « *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* » XIII), Madrid 1909. Da essa deriva H. Roman, *República de los Indios Occidentales*, Medina del Campo 1575.

² Questa *Relación*, estratta da scritti del De Landa, e conservata nella Real Academia de la Historia de Madrid, è qui citata secondo la sua pubblicazione in *Relaciones de Yucatan* (Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones Españolas de Ultramar, Segunda Serie, t. XIII, Parte 2ª), Madrid 1900, pp. 265-408.

³ La Casas, *op. cit.* cap. 239, p. 628; cfr. De Landa, *op. cit.*, p. 334.

con la schiava non si confessavano, perchè la schiava era considerata come una cosa, di cui il proprietario poteva servirsi quando voleva (Las Casas p. 629). Una donna che, senza esser ammalata, si presentava a confessare di aver patito violenza denunciando il suo violatore, doveva fornire delle prove tangibili, per essere creduta (*ibid.* p. 628). Se la confessione era dunque così intimamente connessa con lo stato patologico di chi la faceva che quasi non si concepiva che alcuno si confessasse se non era infermo ¹, è facile vedere qui riflessa l'antica concezione obiettiva del male-peccato, cioè del male come conseguenza automatica del peccato, e quindi sintomo del peccato, sintomo così importante e decisivo che l'assenza sua rendeva dubbia l'esistenza del peccato stesso. Tale aspetto patologico del peccato è particolarmente appariscente, come sappiamo (p. 177), nei peccati di natura fisiologica, quali sono appunto, in primo luogo, i peccati sessuali. Connessa con la vita sessuale è un'altra circostanza « patologica » in cui nel Yucatan si praticava, a quanto sembra, la confessione, cioè quando una donna aveva un parto difficile ² (cfr. Mkulwe e Madagascar: SMSR II 50). Peccato di natura fisiologica è, in certo qual modo, anche la violazione dei digiuni di precetto, ch'è pure citata fra i peccati che si confessavano nel Yucatan (Las Casas p. 629) ³. Altri peccati non sessuali che pure si confessavano nel Yucatan erano specialmente il furto (cfr. Mixteki, p. 183), l'omicidio e la falsa testimonianza (De Landa p. 334) ⁴. Insieme con l'estendersi della confessione a varie specie di peccati apparterrà verosimilmente alle fasi ulteriori del suo svolgimento anche la sua applicazione alla eliminazione non più soltanto di mali fisici, ma di ogni genere di disgrazie ed avversità ⁵.

¹ *tenian por costumbre confesarse quando ya estaban en ellos* (scil. malos): De Landa, p. 333 sg.

² Don Pedro Sanchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatan* (Madrid 1639), in *Anales del Museo Nacional de México*, 6. 1892, 84: *tambien usan llamar á ciertos Indios viejos hechizeros que ensalmen con palabras de su gentilidad á las mugeres de parto, á las quales confiessan, y á algunos enfermos.*

³ Cfr. la violazione del precetto del non bere il *pulque* nel Messico (p.171).

⁴ Secondo De Landa p. 334 i peccati d'intenzione erano conosciuti e riprovati come tali, ma non erano confessati; cf. Herrera, IV. 10, 4, p. 266.

⁵ *para huyrlos usavan la confession en las enfermedades, y en qualquiera peligro de muerte*: Herrera IV. 10, 4 p. 266.

La confessione si praticava nel Yucatan anche nella celebrazione del *caputzihil*. *Caputzihil* vuol dire « rinascita »¹. Si tratta di uno di quei riti che presso molti popoli, anche fra i meno civili, sogliono segnare il passaggio dei giovani dall'infanzia all'adolescenza, dall'ambiente femminile materno alla società dei maschi adulti. Come in altri riti di rinnovamento, di inaugurazione, di introduzione in un nuovo stato², nei quali il partecipante deve trovarsi in condizione di purità, anche i ragazzi ch'erano ammessi al *caputzihil* per lo meno i più grandicelli fra loro, dovevano a un certo momento fare, tra l'altro, una specie di confessione³, in materia — a quanto sembra — sessuale, come vedremo. È notevole che a questo antichissimo⁴ e santissimo rito yucateco, che gli Spagnuoli assimilarono al battesimo cristiano e che ricorda quegli altri riti di rinascita che furono nel mondo antico i misteri, andava, a quanto pare, associata, come nei misteri, una profonda e delicata esperienza religiosa, un sentimento che rendeva migliori⁵, nonchè una serena speranza escatologica⁶: elementi, dunque, di una interiore religiosità, i quali, precisamente come nei misteri⁷, non erano dunque incompatibili con il carattere arcaico e primitivo delle operazioni di cui il rito stesso constava, p. es. di certe operazioni eliminatorie destinate ad espellere dai ragazzi l'impurità, una delle quali era appunto la confessione.

Il *caputzihil* è descritto assai particolareggiatamente nella già citata *Relación de las cosas de Yucatán* del vescovo De Landa, a pp. 328-335. Qualche dato complementare che si trova nell'opera del Remesal, *Historia de las Indias Occidentales*, Madrid 1620, V. 7, p. 246, deriverà anch'esso dal De Landa, cioè da quegli

¹ *naçer de nuevo ó otra vez ... zihil no se usa sino en composición de verbo*: De Landa, p. 328.

² V. sopra a p. 174 e sgg.

³ *los que tienen pecados, si eran para saberlos cometer, los avian de manifestar especialmente á los sacerdotes para recibirlo*: De Landa p. 328.

⁴ *es cosa que siempre an usado*: De Landa, p. 328.

⁵ *lo que pensauan recibian en él era una previa disposicion para ser buenos en sus costumbres*: De Landa, p. 328.

⁶ *y venir mediante él y su buena vida á conseguir la gloria que ellos esperavan*: ibid.

⁷ Cf. R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna 1924, 324.

scritti del De Landa in base ai quali fu compilata la *Relación*. Di origine indipendente sono alcune notizie contenute nelle *Relaciones de Yucatan*, che formano i volumi XI e XII della stessa *Colección de documentos inéditos* in cui è pubblicata la *Relación del De Landa*. Data l'importanza del rito, vale la pena di riferirne la descrizione per esteso.

I ragazzi. — Erano ammessi al *caputzihil* tutti i ragazzi del *pueblo* di ambo i sessi, dai tre anni in su, restando essi fino a quell'età affidati alle cure delle donne. Secondo la *Relación de Valladolid* 1579 (*Relaciones de Yucatan* II = *Colección* t. XIII, Madrid 1900, p. 28), il rito era eseguito *siendo las criaturas de quatro años*. Secondo il Remesal l'età adatta era dai 3 ai 12 anni. Secondo la *Relación de Mutul* (una delle *Relaciones de Mérida* in *Relaciones de Yucatan*, I = *Colección* t. XI, Madrid 1898, p. 79), si « battezzavano » i ragazzi di 14 o 15 anni, non consentendosi il matrimonio prima dei venti. Secondo il Remesal l'aver partecipato al *caputzihil* era condizione necessaria per che un giovane potesse contrar matrimonio. Fino alla celebrazione del *caputzihil* i maschi portavano in testa attaccata ai capelli del cocuzzolo una pallottolina bianca, e le femmine un cordoncino sottile legato alle reni, da cui pendeva sui genitali una piccola conchiglia.

Il promotore. — La celebrazione del *caputzihil* dipendeva dall'iniziativa individuale di un padre che avesse un figlio da far « rinascere ». Colui che desiderava compiere questo atto di devozione ed era disposto a sostenerne le spese, si presentava al sacerdote manifestando la sua intenzione. Il sacerdote provvedeva a fissare per la celebrazione un giorno non infausto, e per quel giorno l'annunziava a tutto il *pueblo*. Il promotore era tenuto ad osservare il digiuno (e la continenza) per 3 giorni prima e 9 giorni dopo la celebrazione.

Il personale officiante. — Oltre il sacerdote e il promotore avevano una parte speciale nella celebrazione del *caputzihil* un capo o presidente aggregato al promotore e quattro assistenti del sacerdote chiamati *chaces*, scelti l'uno e gli altri fra gli uomini anziani e più stimati del *pueblo* in base al parere di tutti i padri dei ragazzi da « battezzare » col gradimento del promotore e, rispettivamente, del sacerdote. Coloro che erano investiti di queste cariche, come pure tutti i padri dei ragazzi, erano tenuti ad osser-

vare il digiuno e a non avvicinare le loro mogli nei tre giorni prima della festa. Un altro officiante, investito di una funzione speciale, era il *cayom* (v. oltre).

Preliminari. — La celebrazione aveva luogo nella casa del promotore, e precisamente nel cortile, il quale per la circostanza era tenuto pulito e sparso di foglie fresche dell'albero *cihom*. In esso si riunivano tutti gli interessati, insieme con i ragazzi da 'battezzare'. Questi erano disposti, nel cortile, in fila, i maschi separatamente dalle femmine, rispettivamente sotto la sorveglianza di un padrino e di una madrina, scelti fra le persone anziane.

Rito di espulsione. — Il sacerdote procedeva anzitutto alla purificazione della casa mercè un rito di espulsione del 'demonio'. Su quattro sedili posti ai quattro angoli del cortile si sedevano i quattro *chaces*, tendendo un lungo cordone in modo che vi restavano chiusi dentro i fanciulli, e con essi anche i padri loro, che andavano a raggiungerli scavalcando il cordone. Nel mezzo, sopra un altro sedile, si sedeva il sacerdote avendo accanto a sè un braciere¹ con un po' di maiz macinato e un po' di incenso. Tutti i ragazzi, maschi e femmine, si avvicinavano l'uno dopo l'altro, e ciascuno, avendo ricevuto dal sacerdote un po' di maiz e d'incenso, lo gettava nel braciere. Indi, levato il braciere e tolto il cordone, si versava un po' di vino in un vaso e lo si dava ad un indigeno che lo portasse fuori del villaggio senza berne e senza voltarsi indietro². Con ciò il 'demonio' era espulso.

¹ Sulla importanza del braciere nella odierna religione del Lacandones, e in generale sulla sopravvivenza della religione antica del Maya presso i moderni Lacandones, si veda Alfr. M. Tozzer, *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, New York, 1907.

² Cfr. i riti del capro espiatorio, del *pharmakós* e simili (R. Pettazzoni SMSR, I, 25). Quanto al motivo del non voltarsi indietro come gesto di aversione concorrente con la fuga, esso ci è noto specialmente dalla mitologia e dalla favolistica (più che ad Orfeo ed Euridice si pensa al gettito di ostacoli per trattenere gli inseguitori, gettito che gli inseguiti fanno senza voltarsi indietro: questo motivo, come anche quello di Orfeo ed Euridice, ricorre anche nella mitologia shintoista), ma ha dunque anch'esso, secondo ogni verosimiglianza, il fondamento nel rito. Cfr. certi riti greci in onore delle divinità inferie, che si eseguivano tenendo la testa rivolta da altra parte: Rohde, *Psyche*, II^a, p. 84; Ch. Picard, *Revue de l'histoire des religions*, 1926, t. 93, p. 75.

Toiletta del sacerdote. — Mentre si scopava il cortile sostituendo alle foglie di *cihom* quelle di un altro albero (*copo*) e stendendo stuoie, il sacerdote attendeva alla sua toilette. Finalmente egli appariva indossando una giubba di piume colorate ricamata con altre piume di colore diverso, e adorna di lunghe penne pendenti dall'orlo, e avendo in capo una specie di mitra anch'essa fatta di piume, e al disotto della giubba molti lembi di cotone lunghi fino a terra come code, e in mano un aspersorio con un manico corto e ben lavorato e con le barbe fatte con le code di certi serpenti.

Confessione. — I quattro *chaces* dal canto loro preparavano i ragazzi, ponendo in testa a ciascuno delle fascie bianche portate per questo scopo dalle madri dei ragazzi stessi. Indi a quelli che erano più grandicelli domandavano se avevano commesso alcun peccato o toccamento impuro, e, in caso affermativo, li 'confessavano' e li separavano dagli altri ¹.

Aspersione ed unzione. — Allora il sacerdote, intimato il silenzio e fatta sedere la gente, cominciava a 'benedire' con l'aspersorio i ragazzi con grande solennità. Dopo di ciò si alzava il presidente 'eletto dai padri dei ragazzi' e, con un osso datogli dal sacerdote faceva atto di battere nove volte sulla fronte a ciascun fanciullo; indi, bagnato l'osso nel liquido di un vaso che teneva in mano, senza proferir parola lo passava a ciascuno sulla fronte, nonchè sul viso e fra le dita delle mani e dei piedi. Esso liquido era fatto con certi fiori e con del cacao pestato e diluito mercè acqua 'vergine' (cioè tratta dalla cavità degli alberi o dalle pietre de imonti).

Emancipazione. — terminate queste operazioni simbolicamente eliminatorie, il sacerdote toglieva ai fanciulli le fascie bianche che ciascuno aveva sulla testa ed altre pendenti dalle spalle con attaccata qualche penna di uccelli bellissimi e un po' di cacao; e mentre uno dei *chaces* raccoglieva tutte queste cose, il sacerdote con un coltello di pietra tagliava ai fanciulli la pallottolina che fino allora avevano portato sulla testa. Indi gli altri aiutanti del sacerdote con un mazzo di fiori ed un fumacchio

¹ *Preguntaban á los que eran grandecillos si habian hecho algun pecado ó tocamiento feo y si lo habian hecho confesábanlos y separábanlos de los otros: De Landa, p. 331.*

che gli indigeni avevano l'abitudine di aspirare, toccavano ciascun fanciullo nove volte, dandogli poi da annusare i fiori e da aspirare il fumacchio. Dopo di che raccoglievano i doni portati dalle madri, consistenti in cibarie, di cui davano a ciascun fanciullo un poco. Prendevano poscia un vaso di vino e, recatolo in mezzo, lo offrivano agli dèi, supplicandoli con devote preghiere di accogliere questo piccolo dono da parte dei fanciulli; indi lo davano al *cayom*, il quale doveva berlo tutto d'un fiato.

Congedo dei ragazzi e banchetto finale. — Finalmente si congedavano per prime le fanciulle, alle quali le madri toglievano allora il filo o cordoncino che avevano sino a quel momento portato intorno alle reni, nonchè la piccola conchiglia pendente sui genitali; e ciò voleva dire che ormai esse potevano andare a marito. Congedati poscia i ragazzi, i padri distribuivano agli officianti e ad altre persone presenti le fascie adoperate per la celebrazione. Infine davano termine alla festa con un abbondante banchetto. Questa festa era chiamata *emku*, che voleva dire ' discesa di Dio '.

3. Guatemala

Come nel Yucatan, così nel Guatemala era uso che si confessassero i malati. Se la malattia era lieve, veniva curata con erbe ed altri medicamenti. Se era grave, il medico diceva all'infermo: « Tu hai commesso qualche peccato », ed insisteva fino a che quegli si fosse confessato, magari di cose commesse molti anni prima, *y esto era tenido por principal medicina, echar el pecado de su ánima para la salud del cuerpo* (Las Casas, *Ap. Hist.* 179 p. 471). Ricevuta la confessione, il medico, ch'era insieme fattucchiere e indovino, traeva le sorti per conoscere quale sacrificio dovesse essere offerto dal paziente.

Come presso gli indigeni di Mkulwe (Africa Orientale) e gli Antambaoaka del Madagascar (SMSR II 50), e come — per quanto vedemmo (p. 193) — nel Yucatan, così nel Guatemala la confessione era praticata anche in occasione di un parto difficile. Una interessante descrizione di questo costume è data dall'Herrera: « quando una donna era di parto, la comare le faceva dire i suoi peccati; e se tuttavia non partoriva, faceva dire al marito

i proprii; e se neanche ciò giovava, toglievano di dosso al marito i calzoni e li mettevano intorno alle reni della partoriente; e se questa ancora non si sgravava, la comare cavava sangue al marito e lo spruzzava ai quattro venti, facendo alcune invocazioni e cerimonie »¹. Anche qui certo la confessione aveva carattere eliminatorio; e ciò che con essa si voleva eliminare sarà stato, nel caso specifico del parto difficile, qualche cosa che impediva il parto stesso, quasi ostacolando materialmente, quasi ingombrando ed ostruendo ed occludendo la via al feto: qualche cosa che si sarà dunque insinuato nell'atto del peccato, quasi emanando dal peccato, s'intende dal peccato sessuale, che è quello in cui appunto gli organi genitali sono fisiologicamente in gioco. E che così sia è confermato dalla notizia stessa dell'Herrera, dove infatti è detto che quella partoriente tormentata era un'adultera, e agli otto adulterii da lei commessi saranno state appunto commisurate le difficoltà e le doglie del parto.

Infatti la estrazione del sangue, che vedemmo così largamente e variamente applicata nel Messico, era altrettanto diffusa nell'America Centrale, come risulta anche da qualche rappresentazione figurata² oltre che dalle testimonianze di vari autori³.

¹ Herrera, *Historia General* IV. 8, 8 p. 205; cfr. 10 p. 209. — Cfr. Frazer, *The Golden Bough*³, vol. 3 (Part II), 216, dove però il testo è citato ed interpretato secondo la traduzione di J. Stevens (London 1725-26), nel senso che la comare sparge sangue estratto dalla propria persona. Il passo per sè stesso è ambiguo («... en las venas de la preñada, y sino paria sacava su sangre la comare... »): la nostra interpretazione, fondata sopra i riscontri specialmente messicani della confessione associata con l'estrazione del sangue del 'penitente', è confermata da Bancroft, *Native races*, II 678, dove è detto che il sangue era cavato precisamente dalla lingua e dalle orecchie del marito.

² Z. Nuttall, *A penitential rite*, p. 450.

³ In una delle prime notizie relative al Yucatan, l'*Itinerario de la marata del re cattolico in India verso la isola de Iuchathan del anno MDXVIII ... facto* (originalmente in castigliano) per el capellano maggior (Juan Diaz) de la dicta Armata, in « Colección de Documentos para la Historia de México » ed. Icazbalceta, I. México 1858, p. 303, si parla di alcuni Indiani che, al veder approdare una barca di Spagnuoli, « faceva (sic) secondo el costume loro sanguinarsse la lengua et sputavano in terra in segno de pace ». Pel Yucatan è attestata l'estrazione del sangue da varie parti del corpo — dalle guance, labbra, lingua, orecchie, braccia, petto, cosce, membro virile (De Landa, *Relación*, 337; D. Pedro Sanchez

Nel Guatemala ¹ si estraeva il sangue, ' per devozione ', dalle braccia, dalle coscie, dai polpacci, dalla lingua e da altre parti del corpo ²; e ciò facevano specialmente, su sè stessi, i sacerdoti, e in particolare il sacerdote supremo, a cominciare dal momento in cui egli era eletto ³. Un caso speciale era quello del parto difficile perchè in esso, come abbiamo visto, l'estrazione del sangue era praticata (sul marito) in concomitanza con la confessione. Si aggiunge che, come il parto è intimamente connesso con la vita sessuale, così è anche, in certo qual modo, della sterilità femminile, la quale fu anch'essa, al pari del parto, trattata con ambo le operazioni combinate, la estrazione del sangue e la confessione; e la coincidenza non è senza significato, perchè la sterilità, rendendo impossibile la concezione, produce lo stesso effetto negativo del parto impedito, cioè la mancanza di prole. Riferisce infatti il *Las Casas Apol. Hist.* cap. 179 p. 471 che *para conseguir el beneficio de hijos los que no les tenían*, oltre ad offrire in sacrificio, uccelli ed altre cose, si cavavano sangue da varie parti del corpo, e per di più ricorrevano per consiglio à *los médicos y sortilegios*, i quali, gittando le sorti, rispondevano che *por algun pecado suyc los dioses no le habían dado hijos. muchas veces se los confesaban, y finalmente les mandaban hacer penitencias*. Ed anche le ' penitenze ' erano significative; chè la più usuale consisteva nel dormire separati dalla moglie per

de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatan*, *Anales del Museo Nacional de México* 6. 1892, 90, 96; Herrera IV, 10, 3 p. 264) — e in forme assai simili alle messicane, p. es. il passaggio di pagliuzze attraverso i fori aperti nella lingua, e specialmente quel *suzio y penoso sacrificio* che il De Landa p. 337 descrive così: tutti i partecipanti si riunivano nel tempio e, postisi in fila, si facevano ciascuno dei fori di traverso nel membro virile, passandovi poi un unico cordone assai lungo, in modo da restare tutti infilati. (Lo stesso rito nel Messico: sopra a p. 178; e nel Darien: sotto a p. 203 n. 2). — Estrazione del sangue nell'Honduras: *Las Casas, Ap. Hist.* 180 p. 473.

¹ Cfr. la figura di un « Indiano che si fora la lingua » riprodotta in W. T. Brigham, *Guatemala, the Land of the Quetzal*, London 1887, 246.

² *Las Casas op. c.* 177, p. 465; 237 p. 624; Roman, *Republ. de los Ind.* l. 17, p. 374 sg.

³ Herrera IV. 8, 10 p. 209: *el electo sacrificava à los idolos sangre de sus orejas, del miembro genital y de la lengua*. Cfr. l'elezione del nuovo re al Messico: sopra a p. 173.

quaranta o cinquanta giorni, non mangiare cosa che fosse salata, mangiare pan secco, o solo maiz, star fuori per un certo numero di giorni in qualche grotta, dormire sulla nuda terra, stare un certo tempo senza bagnarsi.

Dal pericolo di morte per malattia la confessione passò ad essere praticata, anche nel Guatemala, in qualsiasi altro caso di pericolo mortale, p. es. quando uno, essendo in cammino, s'imbatteva in qualche animale feroce. In tal caso *luego.... decian sus pecados* (La Casas, *op. cit.* 179 p. 470): se accadeva loro di incontrare un tigre, *confesaban tantos pecados tengo, no me mates* (ibid.). Così pure un'indigena che, sentendo rumore all'uscio, andò ad aprire credendo fosse suo marito di ritorno, trovato invece un tigre, si mise a gridare: *Señor ¹ no me mates que no tengo más de tres pecados* (ibid.), dove i 'tre peccati' saranno da intendere come peccati carnali (adulteri) secondo il senso antonomastico della parola (p. 190). Questi ed altri fatti consimili, che sono interessanti anche come esempio di confessione senza confessore (cfr. Totonaki, p. 185), sono riferiti — a scopo di edificazione — dal Las Casas e da altri ² come accaduti ad indigeni già convertiti. Di qui già si vede che, nonostante la conversione, persisteva l'attaccamento all'antico costume, il quale proprio nei momenti più critici, per così dire, riemergeva. Analogamente in occasione della eruzione di un vulcano avvenuta al Guatemala il 26 dicembre 1581, *fuè tanta la turbación che causó en la gente que se hicieron luego procesiones y disciplinas*, e fra l'altro si diedero, uomini e donne, a confessarsi ad alta voce, senza alcuna preoccupazione di segretezza e, a quanto pare, senza l'intervento di alcun confessore: *confesàbanse hombres y mujeres á voces, sin advertir que los vían y oían* ³, che è evidentemente un altro caso di reviviscenza

¹ Le parole sono da intendere come rivolte allo spirito o demônio che si credeva incarnato nel tigre secondo una credenza assai diffusa nell'America Centrale, dove assunse anche la forma speciale del *nagualismo*: cfr. la *Relación del Guaymi y del Darien* (vedi p. 203 n. 2), p. 90.

² H. Roman, *República de los Indios Occidentales* I. 19 p. 377.

³ *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las Provincias de la Nueva España . . . escrita por dos Religiosos, sus compañeros*, in « Colección de Documentos inéditos para la Historia de España », t. 57, Madrid 1872, p. 413.

dell'antica confessione provocato da circostanze eccezionali. D'altro lato, anche nell'America Centrale, come nel Messico (p. 188) e come nel Perù (n. 228), la preesistenza di un'antica confessione pagana probabilmente contribuì a facilitare l'introduzione della confessione auricolare cristiana: ¹ per il Guatemala ciò è esplicitamente attestato dal Las Casas: *de aqui (scil. dalla confessione praticata in casi di malattia) es que agora despues de convertidos, es cosa maravillosa la devocion y la fe que tienen con los sanctos Sacramentos, en especial con el de la Confesion, y es increible á quien no lo ha visto con quanta importunidan lo piden...* » ².

4. Nicaragua

L'*adelantado* Pascual de Andagoya (+ 1546) nella sua *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las Provincias de Tierraferme ó Castilla del Oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la Mar del Sur y costas del Perù y Nicaragua* ³, toccando della religione delle genti Nicaraguane riferisce che vigeva tra loro il costume cruento di tagliuzzarsi la lingua con certe pietre aguzze come coltelli e di spalmare col sangue che ne usciva la statua aurea di una divinità collocata in un tempio; indi, dopo aver parlato del sacerdote addetto al culto di tale divinità aggiunge: « Habia una manera de *confesion* que hacian á este (scil. al sacerdote) de ciertos pecados que á ellos les parecia que eran malos, y creian que confesándoles á este queda-

¹ Cfr. H. B. Alexander, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, 530.

² *Apologética Historia de las Indias*, cap. 179 p. 471. La stessa cosa è affermata più genericamente dal P. Antonio de Remesal, il quale dice (*Historia general de las Indias Occidentales* VI. II, p. 314) che, superate le prime ostilità e diffidenze, *acudieron tan de golpe á confesarse, que de dia ni de noche no dexavan sosegar el Padre*.

³ Pubblicata nella « Colección de los Viajes y Descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV » di D. Martín Fernández de Navarrete, t. III. Madrid 1880, secc. 3^a, num. 7, p. 396 sgg. = Hakluyt Society, vol. 34 (transl. by Cl. R. Markham), London 1869.

ban libres dellos »¹. La confessione, nonchè l'estrazione del sangue (dalla lingua, dalle orecchie, dai genitali²) è attestata, pel Nicaragua anche da G. F. Oviedo y Valdés³, il quale riferisce i risultati di una inchiesta sulla condizione religiosa degli indigeni, eseguita nel 1528 dal P. Francisco de Bobadilla per incarico del

¹ p. 414 — Hakluyt Society vol. 34 p. 33.

² Altre testimonianze relative all'estrazione del sangue nel Nicaragua: Las Casas, *Ap. Hist.* 241 p. 632: «mas comun era la circuncision en provincia de Nicaragua»; Herrera III. 4, 7 p. 154: «sangravanse de la lengua, otros de las orejas, del miembro secreto ó dedonde mas devoción tenían; tomavan la sangre en papel, come nel Messico: sopra a p. 169) ó en el dedo por ofrenda, fregavan la cara del idolo,...» - Nel Darien, quando cadeva un fulmine (il fulmine era identificato col Dio degli Spagnuoli), gli indigeni si radunavano nel luogo dov'esso era caduto e per placarlo usavano questo «barbaro sacrificio» (*Relación del Guaymí y del Darien*, in *Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá por D. Juan Requeio Salcedo, año 1640*, pubblicata in «Relaciones históricas y geográficas de América Central», «Colección de Libros y Documentos referentes à la Historia de América», t. VIII, Madrid 1908, 89): si foravano il prepuzio con una spina di pesce destinata a questo scopo, e pel foro si infilavano tutti mediante una corda di cotone della grossezza del dito medio, i cui capi erano legati a due bastoni tenuti dal primo e dall'ultimo della 'danza', di modo che, mettendosi essi a cantare e facendo grandi gesti e movimenti, il cordone era tirato in tutti i sensi, e così usciva il sangue, il quale, raccolto in piccoli recipienti dalle donne che si aggiravano ignude fra i sacrificanti, era offerto insieme con altre cose sopra un palo là dove il fulmine era caduto (lo stesso rito nel Yucatan (sopra a p. 200) e nel Messico (Motolinia, *Memoriales*, 25; cfr. Seler, *Codex Borgia* I, 163; v. sopra a p. 178). - L'uso della spina di pesce pare sia caratteristico del nord dell'America meridionale: sulla costa di Paria, nel tre mesi che precedono una eclissi di luna, essendo questa ritenuta di malaugurio, gli indigeni si danno a lunghi digiuni e canti tristissimi, e le ragazze in età da marito «se sacan sangre, rompiendo las venas de los morcillos de los brazos y piernas con una espina» (Las Casas, *Apol. Hist.* 245 p. 642). La stessa cosa in occasione delle eclissi è attestata per Cumanà da Lopez de Gómara, *Historia general de las Indias* I (Historiadores Primitivos de Indias I, Madrid 1877), p. 208 e da Herrera, *Hist. general de los hechos, etc.* III. 4, 11 p. 163.

³ Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano* (solo parzialmente pubblicata nel 1535, 1547, 1557; un *Sumario* già nel 1526), Madrid 1851-1855; in mancanza di questa pubblicazione ho attinto all'estratto relativo al Nicaragua pubblicato col titolo *Histoire du Nicaragua* in Ternaux-Compans, *Voyages, Relations et Mémoires, etc.*, Paris 1840, 74-76,

governatore Pedrarias Davila. Secondo le informazioni del Bobadilla, gli indigeni usavano confessarsi, quando avevano raggiunto una certa età, ad un anziano appositamente designato a questo ufficio dalla comunità. Ciò che li induceva a confessarsi era l'idea che, altrimenti, avrebbero potuto ammalarsi e morire, mentre dopo la confessione si sentivano come liberati dalla colpa commessa, restando questa in certo qual modo annullata. I peccati che si confessavano erano principalmente le offese fatte agli dei, imprecazioni contro di loro per la mancanza di pioggia, e simili. Il penitente si confessava stando in piedi. La confessione era strettamente individuale e segreta: il confessore non doveva rivelare a nessuno le cose udite. Il confessore imponeva una penitenza¹, che consisteva in una prestazione d'opera in servizio del tempio (portar legna, scopare, ecc.), ed era eseguita scrupolosamente. Il confessore non dimorava nel tempio nè in alcun santuario, bensì in casa sua: Egli non era dunque, a quanto pare, un vero e proprio sacerdote. Tuttavia era persona di grande autorità e dignità, e come distintivo dell'ufficio suo portava una *calebasse* appesa al collo. Egli non doveva essere ammogliato².

Per testimonianza degli autori spagnuoli, confermata dai dati della linguistica, una parte della popolazione del Nicaragua era formata da genti di lingua *nahua* venute dal nord. Anche nel rispetto culturale queste genti erano affini alle popolazioni del Messico⁴ e diverse dagli altri Nicaraguani. La stessa diversità si notava anche — com'è naturale — nel rispetto religioso⁵. Tutto ciò rende assai probabile che la confessione sia stata portata nel Nicaragua precisamente dagli oriundi Messicani. È notevole specialmente il fatto che il confessore era tenuto al

¹ *segun la culpa*: Lopez de Gomara, *Historia general de las Indias*, Anvers 1554, 277.

² Gomara, *l. cit.*: *los sacerdotes se casan todos, sino los que oyen pecados ajenos*. Herrera, che nel resto dipende da Gomara, qui inverte la proposizione: *no se casan los sacerdotes, sino los que oyen pecados ajenos* (III. 4, 7, p. 154). Così anche Remesal, *Historia General*, VI, 11, 313 sgg.

³ Cfr. Beuchat, *Manuel d'archéologie américaine*, Paris 1912, 393 sg.

⁴ Herrera III. 4, 7 p. 154 *tenian pintadas sus leyes y ritos con gran semejanza de los Mexicanos*.

⁵ *tambien son diferentes en los sacrificios*; *ibid.*

segreto su quanto aveva udito in confessione: anche al Messico coloro che esercitavano l'ufficio di confessori — cioè i sacerdoti di Tlaçolteotl (p. 168) — osservavano rigorosamente il segreto, a differenza di quanto generalmente si praticava, p. es., presso i Maya dell'America Centrale (p. 191).

III. — PERU'

FONTI. — Fernando de Santillan, che andò nel Perù intorno al 1550, scrisse verso il 1572 una *Relación del Origen, Descendencia, Política i Gobierno de los Incas*¹, nella quale egli parla della confessione praticata dai Peruviani richiamandosi ad altri che già ne avevano parlato prima di lui.

Notizie sulla confessione peruviana si trovano nella Memoria di Cristoval de Molina intitolata *De las fábulas y ritos de los Ingas*², scritta fra il 1580 e il 1584 sulla scorta di preziose informazioni che l'Autore potè avere nella sua qualità di parroco della Chiesa di Nuestra Señora de los Remedios annessa all'Ospedale per gli indigeni in Cuzco.

Joseph de Acosta (1540-1600), nato a Medina del Campo, gesuita, provinciale del Perù, poi, al suo ritorno in Ispagna, rettore dell'Università di Salamanca, è autore della *Historia Natural y Moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los Indios*. (Sevilla 1590)³, dove il capitolo 25 del Libro V tratta *De la Confessione, y confesores, que usavan los Indios* (p. 364 sg.).

¹ Pubblicata da Marcos Jimenez de la Espada, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid 1879, 1-133. Le notizie relative alla confessione sono a p. 36 sg.

² Pubblicata in versione inglese da Sir Clements R. Markham (*The Fables and Rites of the Incas*) nel vol. 48 della Serie dell'Hakluyt Society, London 1873: p. 15 e 63 sg.

³ *The Natural and Moral History of the Indies, reprinted from the English translated Edition of Edward Grimston, 1604 . . . with Notes and an Introduction by Cl. R. Markham* (Hakluyt Society, 60, 61). London 1880: vol 61, p. 360 sgg.

Blas Valera, nato verso il 1540 a San José de Chachapoyas nel Perù settentrionale da una dama peruviana della corte di Atahualpa e da un ufficiale spagnuolo, entrò nell'ordine dei Gesuiti, risiedette per circa dieci anni a Cuzco, poi passò in Ispagna a Cadice, dove morì nel 1597 o '98. Per la conoscenza perfetta ch'egli ebbe delle lingue indigene (il *kechua* fu la sua lingua materna), Blas Valera sarebbe un informatore preziosissimo. Disgraziatamente le sue opere non sono giunte integre fino a noi. Garcilasso de la Vega, figlio — come il Valera — di una dama indigena (appartenente alla famiglia degli Incas, onde Garcilasso si chiamò 'l'Inca') e di un nobile ufficiale spagnuolo, nato a Cuzco nel 1539, passato in Ispagna nel 1560 ed ivi morto nel 1616, nei suoi *Commentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas.... de su idolatria, leyes y gobierno en paz y en guerra* (Primera Parte, Lisboa 1609) ¹, cita più volte l'opera principale del Valera — una *Historia del Perù* scritta in latino —, lamentando che essa fosse andata distrutta durante la presa e il saccheggio di Cadice per opera degli Inglesi nel 1596, e dichiarando di avere avuto sott'occhio alcuni frammenti superstiti del manoscritto originale, che gli sarebbero stati dati dal gesuita D. Pedro Maldonado de Saavedra. Lo studioso peruviano Manuel Gonzalez de la Rosa ha sfatato questa leggenda della distruzione del manoscritto, congetturando che essa sia stata inventata da Garcilasso per poter plagiare anche più liberamente l'opera del Valera ². Ma oltre ai copiosi ed ampi estratti della Storia del Perù riportati letteralmente da Garcilasso nel I e in parte del II Libro dei *Commentarios Reales*, di Blas Valera ci sarebbe pervenuta, secondo il De La Rosa, anche buona parte di un'opera originale, che si trova già citata nel 1629 come trattante *De los Indios del Peru, sus costumbres y pacificación*: essa è conservata in un manoscritto anonimo (oltre che mutilo) della Biblioteca

¹ Traduzione inglese (*The Royal Commentaries of the Yncas, First Part*) di Cl. R. Markham, nei voll. 41 e 45 dell'Hakluyt Society, London 1869, 1871.

² M. Gonzales de la Rosa, *Découverte de trois précieux ouvrages du métis péruvien Blas Valera, qu'on croyait détruits en 1596*, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 4. 1907, 197-202. Cfr. Markham, *The Incas of Peru*, London 1910, 14.

Nazionale di Madrid, ed è stata pubblicata da M. Jimenez de la Espada ¹ nel 1879 come *Relación Anónima*, sotto il quale nome è generalmente conosciuta. Questo scritto, cui ad ogni modo conferisce uno speciale valore il fatto che esso attinge direttamente alla tradizione indigena dei *quipus* attraverso l'interpretazione dei *quipucamayoc*, ha parecchie pagine dedicate alla confessione degli antichi Peruviani (pp. 165-170, e p. 161).

Il gesuita Pablo Joseph de Arriaga (1564-1622), che ebbe parte attiva nella lotta impegnata dalla Chiesa peruviana contro il sopravvivate paganesimo in qualità di *visitador* delle provincie di Yauyos (nell'ovest) e Conchucos (nel nord) nel 1617-18, raccolse le sue osservazioni e quelle di altri ecclesiastici (Francisco de Avila nella regione di Huarochiri ², Fernando de Avendaño nel territorio di Lima, ed altri) in un libro intitolato *Extirpación de la idolatria del Piru*, Lima 1621, dove si trovano numerose notizie sulla confessione pagana. Altre sono contenute nella *Relación* scritta in data del 3 aprile 1617 dal nominato gesuita Fern. de Avendaño all'arcivescovo di Lima D. Bartolomé Lobo Guerrero ³. Altre ancora nella preziosa ⁴ *Corónica Moralizada del Orden de San Augustin en el Piru* dell'agostiniano Antonio de la Calancha, pubblicata a Barcelona nel 1639 (II. 12, p. 376 sgg.).

A questi scrittori, per la maggior parte ecclesiastici, si presentò naturalmente il problema del rapporto fra la confessione pagana dei Peruviani e il sacramento cristiano della penitenza. Essi lo risolsero generalmente, conforme alle idee del tempo, secondo la nota dottrina della contraffazione diabolica. Con questa, che vuol essere ed è specialmente una spiegazione delle somiglianze, si alterna, nella storia dell'apologetica, un'altra dottrina che tende a negare quanto più è possibile le somiglianze accentuando invece le differenze. Questa tendenza trova espres-

¹ *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, 137-227.

² Cfr. la Relazione speciale dell'Avila (1608) sulla religione degli indigeni di Huarochiri: Hakluyt Society, vol. 48, p. 121-147.

³ In *Relaciones geográficas de Indias: Perú I*, Madrid 1881, p. 215 in nota.

⁴ Preziosa specialmente per le notizie sulla religione delle genti costiere di Chimu.

sione p. es. in Garcilasso, il quale aspramente protesta contro quegli autori spagnuoli (egli pensa, senza nominarlo, all'Acosta ¹) che osavano affermare l'esistenza di una confessione peruviana simile alla cristiana: ² affermazione che, al pari di altre analoghe (p. es. l'esistenza dell'idea di Dio uno e trino presso i Peruviani), non aveva, agli occhi di Garcilasso, altro fondamento che nell'indole compiacente e bonaria degli indigeni, naturalmente inclini a trovare nella propria religione ogni possibile affinità con quella degli Spagnuoli, pur di far cosa grata a questi rispondendo affermativamente alle loro domande (*Comm. Real.* II, 5; II, 13). E tuttavia della esistenza di una confessione al Perù proprio lo stesso Garcilasso si fa testimone, quando, a dimostrare la insussistenza della confessione auricolare segreta, afferma essere stato in uso presso i Peruviani (soltanto) una specie di autodenuzia pubblica (*ante la justicia*) del delinquente gravato dai rimorsi e persuaso che la sua colpa, se occultata, avrebbe causato guai e malanni alla comunità (*á la república*), e cioè *enfermedades, muertes y malos años y otra qualquiera disgracia comun ó particular*, ch'è concetto di schietto sapore arcaico e primitivo, anche se associato, nel Perù, con quello dell'origine divina delle leggi — promulgate dal dio Sole per mezzo dell'Inca suo discendente —, per cui ogni delitto è sacrilegio e quindi peccato, ed ogni delinquente è dunque un peccatore, e perciò dal suo misfatto si genera la infermità e la disgrazia, e la confessione è un mezzo per stornarla, come in altri casi per eliminarla. Confessione, dunque, assai diversa (e in ciò Garcilasso ha ragione) dalla cristiana, eppure confessione nel senso in cui la praticavano e la praticano le popolazioni non cristiane da noi già studiate, nel senso dunque in cui la praticarono anche i Peruviani per testimonianza concorde della altre fonti, — compreso Santillan, che pur condivide l'atteggiamento critico di Garcilasso e la sua tendenza a trovar differenze piuttosto che somiglianze.

Ma soltanto in parte le contraddizioni riscontrabili negli autori dipenderanno da un loro concetto diverso della confessione. Altre avranno invece una ragione oggettiva, inerente ad una non

¹ Cfr. Markham, Hakluyt Society vol. 41 p. 120 in nota.

² *que tenian confessores y confessavan sus pecados como los Christianos.*

avvertita o non abbastanza precisata diversità della confessione stessa a seconda di chi si confessava o dei peccati confessati, o delle circostanze, e soprattutto dei luoghi, cioè delle diverse parti del Perù dove la confessione fu praticata.

MORFOLOGIA. — Non è detto, infatti, che la pratica della confessione fosse comune a tutte le provincie del vastissimo impero degli Incas¹. E tra una provincia e l'altra ci saranno state delle differenze. *En las provincias de Collasuyo*, dice Acosta p. 365, (il Collasuyo era la parte meridionale dell'impero) *fue, y es mas universal este uso de confesores hechizeros* (p. 210). Che tra i Collas la confessione fosse particolarmente in voga risulta anche dalla notizia che « *quando el Inga estava enfermo, se confessavan todas las provincias, e specialmente los Collas* » (Acosta). Da principio, secondo la *Relación Anónima* 170, soltanto uomini esercitavano l'ufficio di confessori, *a lo ménos en el Cuzco y entre los Chinchaisuyos* (il Chinchaysuyu era la parte settentrionale dell'Impero), *y áun entre los Collas*. Ma in seguito si ammise che anche le donne potessero confessare altre donne². Però questo costume non attecchì, tranne presso alcuni Collas (*Rel. Anón.* 170). Qui vien fatto di richiamare che anche al Guatemala era una donna — la comare — che confessava moglie e marito in occasione di un parto difficile (p. 198), come anche nel Yucatan un marito in punto di morte si confessava eventualmente alla propria moglie (pag. 192)³.

Il confessore si chiamava *ichuri* (*ychuri*)⁴. Questo era

¹ *quasi en todas las provincias* Acosta p. 365; « in alcune provincie » Miguel Cavello Balboa, *Histoire du Pérou* (ed. Ternaux-Compans, Paris 1840), I p. 3.

² Acosta p. 365, Arriaga p. 19 (*tambien ay mugeres grandes confessoras*), Calancha p. 377; *Relac. Anón.* p. 170 *a mugeres . . . mugeres, y a varones, varones*.

³ in favore dell'ipotesi (Max Uhle) di una connessione culturale fra l'area peruviana e la centro-americana, vedi recentemente Dieseldorff, *Kunst und Religion der Mayavölker im alten u. heutigen* (specialmente i Kekchi del Guatemala) *Mittelamerika*, Zeitschr. f. Ethnologie 57. 1925 32, 43.

⁴ *Rel. Anón.* 165, Arriaga 18, Calancha 377, Acosta 365.

il termine in uso nella regione di Cuzco: verosimilmente originario di questa regione, ch'è il centro dell'impero degli Incas, sarà poi diventato di uso generale. Un altro termine, *aucachic*, apparteneva, a quanto pare, ai linguaggi delle popolazioni occidentali e costiere¹. Secondo Arriaga (p. 29) *ichuri* verrebbe da *ichu* (*hichu*), *ychu* 'paglia', 'erba' 'giunco'², e sarebbe 'el que coje pajas', essendo la paglia usata in certe operazioni che il confessore compiva nello svolgersi della confessione. Per dire 'confessione' è attestato il termine *hichoco* (Molina p. 63), per dire 'peccato' il termine *hochá* (Santillan p. 36)³.

Il vocabolo *ichuri* designava non tanto una determinata categoria di persone quanto un ufficio: ⁴ in altri termini, non c'era tra il vario personale addetto alle cose della religione una categoria od ordine o grado costituito dagli *ichuri* come tali; c'erano, invece, delle persone alle quali veniva attribuito in via accessoria e temporanea l'ufficio di *ichuri*. Queste persone non erano i veri e propri sacerdoti, gli *huillac* (*villac*), — tra cui si eleggevano le supreme autorità della gerarchia ecclesiastica, cioè l'*Huillac uma* (*Vilahoma*) ch'era il gran sacerdote, e gli *hatun huillac*, che erano i suoi vicari, in numero di dieci o dodici. Gli *ichuri* si reclutavano invece fra un personale di rango inferiore, i cosiddetti *huatuc*, cioè indovini, il cui compito era principalmente quello di ottenere presagi e formulare predizioni. Essi erano tenuti, al pari dei sacerdoti, al celibato, *á lo ménos mientras les durase el oficio* (Rel. Anón. 164). Ce n'erano di varie specie nelle diverse provincie, e si chiamavano con vari nomi (*calparicu*, *virapiricuc*, *achicoc*, *camasca*, *yacarcaes*) a seconda del diverso sistema che avevano di interrogare il futuro (Molina, 13 sg.). *Huatuc* in

¹ *aucachic que en el Cuzco llaman ichuris*: Arriaga p. 18. Cfr. Calancha II 12, p. 377: *á estos llaman aucachic, i en el Cuzco ichuris*. Arriaga e Calancha lavorarono appunto nella zona occidentale e costiera. Ad essa appartengono anche le regioni di Cajatambo e Huaylas, nella cui parlata per domandare «Hal confessato i tuoi peccati al confessore (pagano)?» si diceva: *huchaiquicta aucacucchu canqui* (Arriaga 91).

² *hichu, Que es su esparto*: Calancha 378.

³ Cfr. v. Tschudi, *Kulturhistorische u. sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*, Denkschr. der Wien. Akad., 1891, 65 sgg.

⁴ *Este oficio no anda solo, sino que siempre es anexo al villac, ó al macsa*: Arriaga, 18 (il *macsa* era una specie di indovino).

senso proprio si chiamavano, a quanto pare, quelli che consultavano gli oracoli. Altri, che divinavano dal volo degli uccelli e dalle interiora di certi animali, si chiamavano *hamurpa* (ibid.) Tra questi *hamurpa* appunto si sceglievano gli *ichuri*¹. Essi erano nominati dal *huillac uma*, *así en el Cuzco como en todas las demas provincias y pueblos* (Rel. Anón. 161). Per assicurarsi che gli *ichuri* fossero all'altezza del loro ufficio, il *huillac uma* li faceva preventivamente esaminare da una commissione composta di un *hatun huillac* e di quattro *amautas*, ossia dottori, sulle cose della religione, specialmente sulle varie qualità di peccati e penitenze relative (Rel. Anón. 165). A confessori delle vergini in clausura (*aclla* e *mamacuna*) erano destinati soltanto degli eunuchi, oppure persone che avessero fatto voto di castità perpetua, preferibilmente se avanzati in età (ibid. 161). Il *huillac uma* poteva allargare o restringere a suo talento le facoltà degli *ichuri*. C'erano poi dei peccati speciali la cui confessione era riservata al *huillac uma* o all'*hatun huillac*².

Questo tipo di confessione accuratamente organizzata sotto l'alta sorveglianza dell'autorità sacerdotale difficilmente rappresenta la forma primitiva della confessione peruviana. Già il fatto che appunto in un'atmosfera così satura di sacerdotalismo l'ufficio di confessore (*ichuri*) non era tenuto da sacerdoti (solo eccezionalmente certi peccati erano confessati al gran sacerdote o ad uno dei suoi vicari), ma da indovini, ci avverte che è questo l'elemento tradizionale ed originario della confessione peruviana, la quale dunque non è di origine sacerdotale, anzi ci riporta ad un ambiente religioso arcaico dove non è il sacerdote la figura dominante, bensì il suo precursore, il fattucchiere-indovino. Non per nulla Fernando de Santillan, rifuggendo dall'assimilare la confessione peruviana a quella cattolica (p. 208), e cercando di formarsi intorno ad essa una opinione verosimile, le dà per isfondo le molte superstizioni del popolo peruviano³, e cioè: quando non

¹ Rel. Anon. 165: *de entre estos ministros se elegian los que habian de ser Ichuris, esto es, confesores, para oír los pecados de cada uno del pueblo.*

² Rel. Anón. 161, 166; cfr. Acosta 365, il quale parla appunto di *confesores mayores y menores.*

³ *Tres Relaciones* 36: *lo que yo he oído à algunos y parece verosímil....; como esta gente tenía tantas supersticiones y agüeros.*

pioveva o quando il gelo minacciava di essiccare le piante, qualcuno si presentava al *curaca*, cioè al capo, e ai fattucchieri dicendo: *esta india tiene hoca (que quiere dezir pecado), y por eso no llueve*; l'indigena — o l'indigeno — così denunziato era condotto innanzi al confessore e si confessava, o magari spontaneamente si presentava, e, anche se non aveva fatto nulla di male, tuttavia si accusava al confessore, ritenendo che ciò giovasse a far cessare le intemperie, od a stornarle. Questa confessione occasionale è dunque assai lontana da quella forma organizzata che ci è prospettata, come vedemmo, nella *Relación Anónima*. Secondo questa *Relación* sono *todas las personas* che si confessano, mentre in Santillan la confessione è tutt'altro che generale ¹. Si aggiunge che nella *Relación Anón.* i confessori sono tenuti ad osservare scrupolosamente il segreto confessionale, pena la morte ²: di ciò in Santillan naturalmente non c'è parola, e Molina afferma addirittura che le confessioni si facevano pubblicamente e soltanto chi aveva da confessare qualche delitto capitale lo confessava in segreto al fattucchiere ³, mentre Garcilasso conosce solo l'esistenza di *confessiones públicas* ⁴. Contradizioni: ma questi elementi contraddittori sono però connessi fra loro logicamente, perchè una confessione che si fa occasionalmente, è, per ciò stesso, una confessione che non è di uso generale e che non ha alcuna ragione speciale di essere segreta, mentre la generalità e la segretezza troppo bene s'addicono ad una confessione organizzata sotto il controllo sacerdotale.

Ma noi conosciamo, per testimonianza di Molina, una regione del Perù in cui la confessione si faceva appunto in segreto, ed è precisamente la regione di Cuzco, che fu il cuore, e forse anche la culla, dell'Impero degli Incas. « Gli Incas » — dice Molina ⁵, e per Incas sono da intendere tutti coloro che appartene-

¹ *ibid.*: *y tampoco entre la demas gente era cosa que se hacia de ordinario por todos.*

² *que hiciesen secreto en todo lo que hobiesen oido, so pena de la vida*: *Rel. Anón.* 161, cfr. 165 sg.

³ Hakluyt Society, vol. 48. p. 15.

⁴ *Commentarios Reales* II. 13; cfr. sopra a p. 208.

⁵ Hakluyt Society, vol. 48 p. 15.

vano alla famiglia del sovrano — « gli Incas, come pure tutta la gente di Cuzco, si confessavano in segreto »; ed aggiunge che « generalmente si confessavano a dei fattucchieri di Huaró deputati a questo ufficio ». In realtà una confessione segreta ¹ e rigorosamente controllata dai sacerdoti è perfettamente consona a quello che fu lo spirito e lo stile della politica di governo degli Incas. Forse fu anch'essa, al pari dello spionaggio segreto, che pure funzionò sotto gli Incas ², un *instrumentum regni*: infatti tra i peccati gravissimi ch'erano riservati al *Huillac uma* c'era quello di lesa maestà ³. Se dunque, nonostante il criticismo di Garcilasso (p. 208), esistette al Perù, indipendentemente dalla penitenza sacramentale cristiana una confessione *auricular segreta* ⁴, essa esistette molto probabilmente in un raggio di luogo e di tempo che coincide con quello dell'impero degli Incas. Non per nulla troviamo precisamente indicati come praticanti la confessione segreta ' gli Incas ' e in generale la popolazione di Cuzco (p. 209). Eppure anche a Cuzco i confessori, gli *ichuri*, erano dei fattucchieri (di Huaró). La confessione generale (obbligatoria?) e (relativamente) segreta che porta il segno del genio organizzatore degli Incas ci appare adunque come la trasformazione in senso sacerdotale e istituzionale di una confessione più primitiva esistente *ab antiquo* in una forma più elementare e, per così dire, pre-organica. Questo svolgimento della confessione peruviana promosso dagli Incas non è, come si vede, senza analogia con quello che verosimilmente subì l'antica confessione messicana in epoca azteca (p. 186-7). Nonostante la politica livellatrice ed unificatrice degli Incas, non fa meraviglia che in ambiente provinciale la confessione abbia seguito a sussistere nella sua forma elementare ed arcaica, p. es., in quelle regioni costiere alle quali ci riportano, a quanto pare (p. 210), taluni elementi della terminologia. Attraverso questo dualismo geografico (coste del Pacifico e regioni andine dell'interno), nonchè etnografico-linguistico

¹ L'obbligo del segreto comportava, a quanto pare, qualche eccezione: *con ciertas limitaciones* dice Acosta 366; cfr. Herrera, *Hist. Gener.*, V. 4, 5 p. 116.

² Cfr. SMSR I 225

³ *motin* (ammutinamento, ribellione): Rel. Anón. 166; v. oltre a p.

⁴ Rel. Anón. 165.

(Kechua-‘Aymara’ e ‘Yunca’) è dato intravedere una differenziazione di aree culturali cui corrisponde anche una successione di momenti storici (pre-incasico ed incasico). Miguel Cavello Balboa, nella sua *Storia del Perù*, che faceva parte della *Miscelánea Austral*, parla infatti della confessione in un succinto preambolo introduttivo complessivamente dedicato alla più antica fase della storia peruviana, prima degli Incas ¹.

All’antico fondo pre-incasico della religione peruviana, anteriore alla instaurazione del culto del sole come religione ufficiale dell’impero, apparteneva, fra l’altro, il culto — comune anche ad altre popolazioni sud-americane (p. es., i Guarani) — delle Pleiadi (*las siete Cabrillas*), così profondamente radicato nella tradizione che potè sopravvivere non soltanto alla riforma religiosa degli Incas, ma anche alla introduzione del cattolicesimo, per lo meno fino al sec. XVII, quando, a testimonianza dei *visitadores* Avendaño ed Arriaga (p.207), ancora se ne celebrava dagli indigeni simulatamente, all’ombra del culto cattolico ², la festa annuale nel mese di giugno in coincidenza con la solennità del *Corpus Domini*. Questa era infatti l’epoca in cui le Pleiadi erano meglio visibili; ed alla loro influenza si attribuivano i geli, che minacciavano le seminagioni e che potevano distruggere i raccolti; onde la costellazione loro si chiamava, oltre che *llari-illa*, anche *ccollica ccoyllur*, che vuol dire ‘stella dei granai’, e la loro festa annuale si chiamava *oncoy-mitta*, cioè ‘vicenda, turno dei malanni’, quei malanni che le Pleiadi appunto dovevano stornare. A questa e ad altre feste religiose di carattere agrario — p. es., quella che si celebrava circa l’epoca del Natale al cominciare delle piogge in onore del tuono e del fulmine *porque embie pluvias* (Arriaga 30) — gli indigeni si preparavano con alcuni

¹ Il Balboa, giunto al Perù nel 1566, risiedette a Quito, dove fra il 1576 e il 1586 scrisse, utilizzando anche uno scritto oggi perduto del Molina, una *Miscelánea Austral*, di cui una parte fu pubblicata in francese, come *Histoire du Pérou*, dal Ternaux-Compans (Paris, 1840). Sulla fine del preambolo è detto che «in alcune provincie avevano dei confessori cui dichiaravano tutti i loro peccati», dopo di che l’Autore passa a trattare dell’epoca incasica: «non avendo più nulla da dire sulla condizione del paese prima dell’avvento degli Incas . . . ».

² con *achaque ó capa de Nuestra Santa Madre Iglesia* Avendaño; cfr. Arriaga, cap. VIII (Brehm, *Das Incareich*, Jena 1885, 126).

giorni di digiuno (cinque o più a seconda delle consuetudini locali: Arriaga, 28), nei quali essi non dovevano gustare nè sale nè *aji* (una specie di pepe), e non dovevano dormire con le loro mogli. In questi giorni di digiuno si confessavano anche di tutti i loro peccati. I geli eccessivi e le siccità sono appunto citati dal Santillan¹ come le principali occasioni in cui era praticata la confessione².

Un caso speciale della confessione connessa con preoccupazioni di carattere meteorologico era la confessione dei gemelli (*curi* o *chuchos*, nel Cuzco *taqui huahua*), come pure dei nati pei piedi (*chacpas*) e dei nati col labbro leporino. Tutti costoro, la cui nascita era avvenuta in modo anormale, erano considerati come il frutto del peccato — naturalmente, di un peccato sessuale³ —, e come tali si credeva che avessero una speciale influenza maligna sul tempo; onde, quando gelava, i sacerdoti li mandavano a chiamare e li rampognavano perchè, se gelava, era per causa loro, cioè pel fatto che essi non si erano astenuti

¹ *Tres Relaciones*, 36.

² Cfr. i *malos anos* di Garcilasso, *Comm. Real.*, Prim. Parte II. 13, e Calancha II. 12 p. 376 *si el año es esteril, o ay falta de temporales*.

³ Uno dei due gemelli era considerato dai Peruviani come figlio del fulmine (per ciò, dopo l'introduzione del cattolicesimo, gli davano il nome di *Santiago*, essendo questo nome usato dagli Spagnuoli in connessione col tuono e col fulmine: Arriaga 33). I genitori di gemelli erano sottoposti ad uno speciale processo di purificazione: generalmente erano tenuti ad osservare il digiuno, l'astinenza dal sale e *aji*, nonchè dal coito, per un periodo che poteva essere anche di 6 mesi; in certe parti erano costretti a restare coricati cinque giorni su un fianco, poi altri cinque giorni sull'altro, con una gamba rattratta senza muoversi, tenendo un fagiolo o una fava nella piegatura del ginocchio fino a che pel calore germogliasse; dopo di che i parenti andavano a caccia e, preso un daino, lo scorticavano e, fatto della pelle una specie di baldacchino, vi facevano passar sotto i due genitori con certe funicelle al collo che poi essi dovevano portare per molti giorni (Arriaga 32; cfr. Frazer, *The Golden Bough* 1, I, London 1911, 266). Anche al Messico i gemelli erano oggetto di superstizione (il padre o la madre loro doveva morire: per riscattarsi uccidevano uno dei gemelli): Motollina, *Historia* II. 8 p. 130; Torquemada, *Monarquia Indiana*, Sevilla 1615, VI. 48 p. 89 (i gemelli erano detti *cocohua*, cioè 'serpenti', e come tali avrebbero mangiato il padre o la madre. Cfr. Kohler, *Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss.* 11. 1895, 46).

dal gustar sale ed aji, ecc.: dopo di che, li facevano *confessare*, nonchè digiunare ed astenersi dal coito per un certo numero di giorni (Arriaga 119).

La confessione era praticata al Perù, come nell'America Centrale (p. 192, 198) e come presso i Mixteki (p. 183), anche in casi di malattia. Quando uno era ammalato, ricorreva all'*ichuri*, il quale per prima cosa doveva indovinare (non per nulla l'*ichuri* era prima di tutto un fattucchiere-indovino: p. 211) se l'infermo sarebbe morto o se sarebbe guarito, e in caso di presagio favorevole procedeva, tra l'altro, a farlo confessare (Molina, 63; Arriaga 29). Si confessavano anche coloro che avevano un figlio ammalato, o di cui era ammalata la moglie o, rispettivamente, il marito (Acosta 366). Quando si ammalava l'Inca, aveva luogo una confessione generale in tutte le province (p. 209).

Anche quelli che si accingevano a fare un lungo viaggio usavano preventivamente confessarsi ¹ (cfr. Mkulwe: SMSR 50).

Come si vede, a base dell'antica confessione peruviana sta l'idea che il male, ogni genere di male, è conseguenza, o meglio, emanazione del peccato. Speciale del Perù è, se mai, una particolare accentuazione di un certo genere di mali, quelli di origine meteorologica. Se teniamo presente che i fatti relativi (confessione nel culto delle Pleiadi, confessione dei gemelli) sono registrati da Avendaño, Arriaga, Calancha, siamo indotti a localizzarli specialmente nella zona occidentale e costiera, che fu il campo d'azione, e quindi di osservazione, di questi autori. L'idea fondamentale, cioè la concezione obiettiva del male-peccato, è comune, come sappiamo, a molti popoli d'America e fuori d'America. Ad essa corrisponde il concetto della confessione come mezzo concorrente alla eliminazione del male-peccato. Questo concetto, che risulta principalmente dalla costante associazione della confessione con altre operazioni di carattere indubbiamente eliminatorio, è dunque applicabile anche all'antica confessione peruviana, perchè anche per essa si verifica tale associazione, come ora vedremo.

DESCRIZIONE E INTERPRETAZIONE. — La confessione si svolgeva, al Perù possibilmente in vicinanza di un corso d'acqua (Aven-

¹ *quando an de yr camin largo* Arriaga 18.

daño; Rel. Anón. 165), talvolta in apposito spazio riservato all'aperto: tali *placetillas diputadas para este efecto* si chiamavano *cayan* (Avendaño; Arriaga 25, 91). Gli indigeni si presentavano a confessarsi l'uno dopo l'altro (Avendaño). L'*ichuri* confessava tutte le persone del suc *ayllu*, cioè della sua comunità o villaggio, compresa la propria moglie e il proprio figlio ¹.

Il penitente portava con sè delle polveri di vario colore — polvere di conchiglie marine (*mullu*), cinabro (*paria*), polvere verde (*llaxa*) — nonchè della *coca*, della *chicha* (bevanda fermentata), del grasso di montone e delle pastine di farina di maiz (*sancu. parpa*). Secondo Molina ², il penitente — in questo caso un infermo — portava le conchiglie stesse di vario colore (*ymaymana mullu*) insieme con del maiz in grani di varie qualità (maiz bianco: *colli sara*, maiz rosso e giallo: *cuma sara*; maiz giallo: *paro-sara*): maiz e conchiglie erano poi ridotte in polvere dal confessore.

Il confessore stava seduto per terra e faceva sedere il penitente (Arriaga 28). Prese le polveri, le poneva sopra una pietra levigatissima ³. Allora il penitente pronunciava questa invocazione: « Uditemi, o rupi circostanti e pianure e condori che volate e gufi e civette, chè voglio confessare i miei peccati » (Avendaño, Arriaga 29). Indi il penitente cominciava a dire i suoi peccati: mentre li diceva, teneva con due dita della mano destra alzata all'indietro una spina di *cactus* in cima alla quale era infisso un anellino od una pallina di *mullu* (conchiglia) ⁴; finita la confessione la porgeva all'*ichuri*. Questi rivolgeva al penitente un fervorino esortandolo ad emendarsi, e gli assegnava la penitenza; indi gli presentava le pietre con sopra le polveri; e il penitente le soffiava via ⁵.

Questa dispersione col soffio è manifestamente uno di quei

¹ Arriaga 18; Calancha 377. Secondo Avendaño prima si confessavano *los ministros de idolatria unos con otros*.

² Hakluyt Soc. vol. 48 p. 63.

³ Avendaño (*como casas de ajedrez*); Arriaga.

⁴ Arriaga 29; Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851, 178: *una bolita de barro colorado*.

⁵ Secondo Molina prima il penitente soffiava via le polveri, poi faceva la confessione.

gesti di carattere eliminatorio ¹ con cui suole accompagnarsi la confessione nelle sue forme primitive. Esso non era il solo nella confessione peruviana. Alla dispersione delle polveri seguiva un'altra operazione che consisteva nello strofinare la testa del penitente con una pietra — portata dal penitente o posseduta dal confessore — chiamata *pasca*, cioè 'perdono' (Arriaga 28. 131), oppure con della farina di maiz bianco, lavandogli poi la testa in un torrente o al confluente di due corsi d'acqua, chiamato *tincuna* (ibid.). 'In altre provincie' (Avendaño) pare che il penitente prendesse addirittura un bagno in un corso d'acqua; e la ragione è proprio perchè *el agua llevaba sus pecados* ². Anche secondo Molina ³ il penitente (infermo), dopo aver recitato una formula d'invocazione agli *huaca* ed agli antenati ⁴, e dopo aver soffiato via le polveri nonchè un po' di *coca* in onore del sole, della luna e delle stelle, ed aver offerto un po' d'oro e d'argento al 'Creatore' (*Viracocha*), ed aver fatto libazioni di *chicha* ed offerte di cibo alle tombe dei defunti, doveva andare a piedi, se ne era in grado, al confluente di due ruscelli, ed ivi lavarsi il corpo con acqua e farina di maiz bianco, con che egli «vi lasciava la sua malattia»; e solo dopo tutto ciò aveva luogo la confessione, perchè, «se il penitente voleva liberarsi del suo male, doveva confessare tutti i suoi peccati».

Questo bagno o lavacro, di cui non potrebbe essere più evidente il carattere eliminatorio, si chiamava *upacuna* ⁵. Esso era eseguito — sempre in concomitanza con la confessione — specialmente da chi aveva un figlio ammalato: il penitente, sempre a scopo eliminatorio, si sottoponeva anche ad una flagellazione

¹ Cfr. specialmente l'allontanamento di conchiglie e pietruzze presso gli Aurohuaca: SMSR II 70.

² Cfr. Arriaga 131: *se laven en los arroyos entendiendo que con el dicho lavatorio se les perdonan sus pecados.*

³ Hakl. Soc. vol. 48 p. 63 sg.

⁴ La invocazione diceva: «O voi quanti siete *huaca* e *vilca* delle quattro regioni, avi miei ed antenati, ricevete questo sacrificio dovunque voi siate e fatemi guarire».

⁵ *opacuna* Acosta 367, da *upani* «io lavo»: Markham, Hakluyt Soc vol. 61, pag 361.

che si faceva con certe ortiche. Se il figlio moriva, dicevano che ciò avveniva per causa dei peccati del padre ¹.

Non meno trasparente è il carattere eliminatorio di un'altra pratica che è attestata, in connessione con lo stesso *upacuna*, con specifico riferimento alla zona costiera ('Yunca'). Essa consisteva nel deporre, allontanare e magari distruggere gli indumenti che si indossavano quando si commise il peccato. Un indigeno di un *pueblo del los llanos* riferì all'Arriaga (*Extirp.* 29) che una volta il fattucchiere aveva condotto lui e sua moglie ad un grande canale, e dopo il lavacro aveva fatto loro indossare abiti nuovi e lasciar quelli vecchi sulla strada, dicendo che così essi si sarebbero sbarazzati di tutti i loro peccati, e chi avrebbe preso i vestiti anche i peccati si sarebbe presi. Secondo altre testimonianze, gli indumenti erano bruciati ². Sempre *en los llanos*, e precisamente presso *los Iuncas*, per testimonianza del La Calancha, l'abbandono dei vestiti sulla strada serviva a liberare qualcuno dalla malattia ³. Ciò conferma l'identità del male (fisico) col peccato, se la stessa operazione eliminatoria poteva applicarsi per l'uno e per l'altro indifferentemente. In realtà nulla è più atto a farci intendere la concezione primitiva del male-peccato, del peccato avente la consistenza obiettiva di una sostanza malefica, che questa possibilità di deporlo e indossarlo insieme con le vesti cui esso aderisce. Il costume, e con esso l'idea che lo ispira, esisteva anche, come vedemmo, nell'antico Messico, dove le donne adultere e le meretrici si denudavano nel far penitenza alle Ciuapipiltin, come pure si denudavano gli ubriachi nel far penitenza agli iddii del *pulque* (p. 172). La nudità è infatti

¹ Acosta, *Hist. nat. y moral* V 17 p. 344 sg. = Hakluyt Society vol. 61 p. 339. La flagellazione con le ortiche era eseguita da un *Indio* gobbo e deforme dalla nascita, che sarà stato un fattucchiere a ciò deputato, se è vero quel che dice Calancha (p. 377), essere stata legge del regno degli Incas che « *los impedidos, contrechos ó inábiles para labranças ó guerras aprendiesen á erbolarios para curar enfermos ó aprendiesen á echizeros para ministros de sus ídolos* ».

² Balboa, *Histoire du Perou* (Ternaux-Compans, *Voyages, Relations, etc.*) I, Paris, 1840, 3 « ils avaient soin de brûler les vêtements qu' ils portaient quand ils avaint commis le péché ».

³ A. de la Calancha, *Corón. Moraliz.*, p. 378: « *en los llanos ponen los Iuncas quando se ven muy malos sus vestidos en los caminos, creyendo que el primero que los lleva, ese carga de su enfermedad* ».

una caratteristica delle rappresentazioni del peccatore (carnale) nelle pittografie dei Codici messicani (p. 163 e sg.). Anche in Africa, presso i Bashilange (SMSR II 45), il denudamento è associato alla confessione.

L'Inca e il *Huillac uma* non si confessavano a nessuno, tranne in alcune circostanze eccezionalissime¹. Di regola essi dichiaravano i loro peccati direttamente l'Inca al Sole (perchè poi il Sole li riferisse al *Viracocha*: Acosta 366) e il *Huillac uma* al *Viracocha*, od Essere Supremo. In questa circostanza l'Inca praticava l'*upacuna*, e cioè: entrava in un ruscello e vi si bagnava, e dopo pronunziava queste parole, nelle quali è implicita l'idea della funzione eliminatoria attribuita all'acqua corrente: «Io ho detto i miei peccati al Sole; tu, o Ruscello, ricevili e portali al mare donde non ricompaiano mai più».

Così secondo Acosta, p. 366. La *Relación Anónima*, la quale nega — invece — recisamente² che l'*upacuna* facesse parte della prassi penitenziale, parla di altre operazioni eseguite dall'Inca e dal *Huillac uma*, nelle quali è altrettanto evidente il carattere eliminatorio quanto nell'*upacuna*³. L'Inca — dice la *Relación Anónima*, 169 — si recava ad un ruscello o torrente portando in mano un mazzetto di fieno fresco o di erba, ed ivi giunto parlava al Sole chiedendogli perdono delle sue colpe e promettendo di emendarsi e pregandolo di far sì che il ruscello o torrente le portasse insieme con quel pugno di fieno nell'abisso; ciò detto, sputava nel fieno e lo gettava nell'acqua. Analogamente il *Huillac uma*, te-

¹ Rel. Anón. 170: *se sabe que algunas veces se confesaron los Ingas y aun los vilahomas con algunos ministros principales que eran tenidos por confesores suyos, y tenían renta y mucha autoridad por ello.*

² Contro Polo de Ondegardo, con cui in più di un luogo la *Rel. Anón.* polemizza.

³ La cosa potrebbe spiegarsi così, che anche l'*upacuna* fosse bensì praticato nel Cuzco stesso come operazione purificatrice, cioè eliminatoria (dei peccati), ma indipendentemente dalla confessione (secondo le *Anotaciones* di Fr. Melchor Hernandez [citato dalla stessa *Rel. Anón.* n. 169 n. 1] alla voce *opacuna*, l'*upacuna* non era usato *en cosa de confession... sino en otros sacrificios que servian como de expiacion*), anzi invece di questa, e quindi là dove la confessione era esclusa, come nel caso dell'Inca. Anche Arriaga 29 dice esplicitamente: «*tambien tienen otro modo algunos para purificarse de los pecados sin dezillo a otro*».

nendo in mano un mazzo di fieno, fiori ed erbe odorose, dichiarava — nel tempio — i suoi peccati all'essere supremo *Illa Tecce* (*Illa Tici Uiracocha*); indi, sputando nel mazzo, lo gettava nel fuoco, supplicando che il fumo portasse via i suoi peccati; le ceneri, portatele al ruscello o torrente e pronunziate certe orazioni, le gettava nell'acqua perchè vi si sommergessero. Questa procedura non era eccezionalmente riservata alle due autorità supreme, la civile e la religiosa, anzi si praticava (nel Cuzco?) su per giù nello stesso modo da ogni genere di persone, solo che per queste generalmente si aggiungeva la confessione. Questa si faceva, sempre secondo la *Rel. Anónima* 165, vicino ad un corso d'acqua: l'*ichuri* coglieva un gran mazzo di fieno o d'erba e lo teneva nella destra, mentre con la sinistra reggeva una piccola pietra legata ad una fune o inserita in un foro praticato in un bastone (cfr. la *pasca* di Arriaga: sopra a p. 218). Sedutosi, l'*ichuri* chiamava il penitente, il quale si presentava tremando e si prostrava ai suoi piedi. Fattolo sedere, lo esortava a dire ogni cosa senza nulla nascondere, tanto più che nella sua qualità d'indovino già sapeva più o meno che cosa egli poteva aver fatto. Finito che aveva il penitente di dire i suoi peccati, l'*ichuri* gli rivolgeva un fervorino, esortandolo ad emendarsi, a render onore agli dei e ad obbedire al gran *Huillac uma* e all'Inca; indi gli assegnava la penitenza. Poi gli dava con la pietra leggermente alcuni colpi sulla spalla. Infine entrambi, prima il penitente, poi il confessore, sputavano nel mazzo di fieno o di erba ¹, e pronunziando l'*ichuri* certe orazioni ed imprecazioni contro il peccato, lo gettavano nel ruscello, pregando gli dèi di portarlo nell'abisso ed ivi nascondarlo per sempre. Se nel caso dell'Inca e del *Huillac uma* non c'era, di regola, una vera e propria confessione all'*ichuri* o ad altra persona, ma pure aveva luogo una enunciazione — fatta direttamente alla divinità (cfr. Totonaki, p. 185) — dei peccati commessi, ciò vuol dire che questa enunciazione aveva valore per sè stessa, e ciò era in virtù della forza magica della parola, onde i peccati enunciati erano in certo qual modo rievocati, ri-

¹ Secondo De la Calancha, il penitente andava sputando nell'erba nel mentre che si confessava: «*cojen un manojito de hichu, que es su esparto, i como van confessandose, van escupiando en el*» (*Corón. Moral.* Il 12 p. 378).

prodotti e così resi passibili di eliminazione: quella definitiva eliminazione che si otteneva col gettare il fieno nell'acqua corrente, quasi che in esso si fosse magicamente trasferita la sostanza peccaminosa già annidata nell'organismo, e il mezzo del trasferimento era lo sputo, mentre i colpi dati con la pietra sulla schiena al penitente (cfr. i Delaware SMSR, II 62 e il rito yucateco del *caputzihil*) servivano forse a sradicare ed espellere gli eventuali residui del male-peccato. Esattamente analoga era, nel caso del *Huillac uma*, l'applicazione del fuoco, onde il fumo perdendosi nell'aria compiva la medesima ed altrettanto definitiva funzione allontanatrice che compiva l'acqua corrente trasportando il male-peccato in fondo al mare, sia che quello fosse concentrato nel fieno, oppure, come nel caso stesso del *Huillac uma*, nei residui della combustione¹. L'azione del fuoco come operazione eliminativa concomitante della confessione era applicata nel Perù anche agli indumenti che il peccatore indossava quando commise il peccato (p. 219): essa ha riscontro presso gli Huichol (SMSR II 65) e altrove².

Col mazzo di fieno od erba adoperato nella confessione sopra descritta sarà da mettere in relazione l'etimologia di *ichuri* da *ichu*, *hichu*, che vuol dire appunto 'erba, fieno, paglia'. *Ichuri* sarebbe dunque propriamente 'el que coje pajas'. Questa etimologia è data dall'Arriaga (*Extirp.* 29) a proposito di un'altra operazione che il confessore eseguiva con la paglia, e cioè: terminata la confessione, per verificare se questa era stata sincera e completa, l'*ichuri* prendeva un mannello di ichu o paglia, e ne faceva due parti, poi toglieva alternativamente una pagliuzza dall'una e dall'altra parte: se le pagliuzze risultavano di numero pari, la confessione era stata buona, se no era cattiva. La verifica della confessione poteva farsi anche in altri modi. P. es., il confessore prendeva l'anellino di *mullu* infisso sulla spina di

¹ Nella festa che si celebrava nel mese di gennaio le ceneri delle vittime erano gettate nei ruscelli, credendosi che le acque portassero via con sé tutti i peccati della popolazione: Balboa, *Hist. du Pérou*, Paris, 1840 p. 125. Il massimo rito peruviano di espulsione dei malanni era la grande festa *Situa* che si celebrava all'equinozio di primavera (il nostro equinozio di autunno): Markham, *The Incas of Peru*, 125 sgg.

² Quanto alle ceneri, cf. i relativi *fáditra* al Madagascar e certe costumanze dell'India: SMSR II 51 sgg.

cactus rimessagli dal penitente (p. 217) ne conficcava la punta nel suo scialle, indi premeva fino a che l'anellino si spezzasse: se si spezzava in tre parti, la confessione era buona; se in due, era cattiva (Arriaga, 29). Quando la prova riusciva negativa, il penitente doveva ripetere la confessione. 'In altre parti' — soggiunge l'Arriaga — la verifica si faceva osservando il sangue di un *cuy* sgozzato (il *cuy*, *Cavia porcellus*, è una specie di coniglio più piccolo del nostro). Anche la *Relación Anónima* afferma che, se il confessore sospettava che il penitente non avesse detto tutto, sacrificava un *cuy* od altro animale, ed esaminandone le interiora, indovinava che il penitente gli nascondeva qualche peccato, ed allora lo percuoteva con la pietra per fargli dire ogni cosa. Altrimenti il confessore raggiungeva lo stesso scopo stringendo forte con un cordone le mani del penitente legate dietro la schiena, oppure percuotendolo con un bastone o con una fune (Arriaga 29). La verifica si poteva fare anche gettando le sorti ¹.

Questa verifica della confessione, che dal punto di vista formale costituisce una caratteristica dell'antica confessione peruviana ², ha una particolare importanza pel fatto che nelle varie operazioni ond'essa era eseguita il confessore agiva, come abbiamo visto, nella sua propria e fondamentale qualità di fattucchiere-indovino, la quale ci riporta alle fasi più arcaiche della pratica confessionale. A coloro cui la prova verificatrice riu-

¹ *Tres Relaciones*, p. 169. *Si quedan pares*: non credo si debba intendere che la condizione era che le pagliuzze fossero in numero eguale nelle due parti.

Acosta 365: *averiguan ó por suertes ó mirando la assadura de algun animal*. - Molina, 15: «consultando segnali». - In Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851, 178 è detto che il confessore gettava un pugno di malz in un recipiente e contava i grani: se il numero era pari, la confessione era buona, se dispari, nulla. Siffatto sortilegio era in uso anche al Messico: Motolinia, *Historia* (México 1858), II 8 p. 130 (per sapere se un infermo sarebbe guarito, o per ritrovare una cosa perduta); cf. Torquemada, *Monarquía Indiana* VI 48, p. 89. — Altro e più complicato sortilegio coi grani di malz è descritto da Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los Indios naturales desta Nueva España* (1629), Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892 (125 sgg.), 193 sg.

² Qualche cosa di somigliante si può trovare, se mai, presso i Mkulwe: SMSR II 40-50.

sciva sfavorevole. erano inflitte delle penitenze che il Molina, Acosta e il Calancha chiamano severe. Noi sappiamo già (p. 176) che le cosiddette 'penitenze' — in questa terminologia si riflette una tendenza troppo naturale in osservatori cattolici ed ecclesiastici — sono in origine delle vere e proprie operazioni eliminatorie. La cosa è di tutta evidenza quando si tratta di una penitenza corporale quale è nel Messico l'estrazione del sangue ¹, quali sono nel Perù le percosse che il confessore dava al penitente con una pietra o una fune o un bastone, le quali avranno avuto per iscopo — (cfr. i Delaware SMSR II 62) — di espellere il peccato occultato dal peccatore penitente. In questo senso anche l'abluzione e il lavacro potevano valere come 'penitenze'; ed infatti l'Arriaga riferisce (*Extirp.* 119), a proposito dei gemelli e di altri nati in modo anormale (p. 215) che, inflerendo il gelo, di cui essi erano ritenuti responsabili, i sacerdoti li facevano confessare, *y dávantes por penitencia que se lavassen*. Le penitenze che ordinariamente si davano a chi faceva una buona confessione (senza bisogno di verifica) erano: il digiuno — per tre, quattro o sei mesi —, il divieto di gustare sale e *aji*, il divieto di usare con donne (Arriaga, Calancha). In queste astinenze è facile vedere altrettanti mezzi intesi a far durare per un tempo più o meno lungo quello stato di purità che mercè l'eliminazione della impurità era stato conseguito. Anche il ritirarsi per un certo periodo sui monti (Acosta, p. 367) poteva servire allo stesso scopo. Agli abbienti si preferiva assegnare come penitenza un'offerta da farsi ai vari *huaca* in stoffa, oro, argento e cibarie (Acosta, p. 367; Calancha 377) ². Poichè l'offerta implica alienazione, può darsi che anche questa penitenza abbia avuto inizialmente

¹ Anche nel Perù era usata (Indipendentemente dalla confessione) l'estrazione del sangue e precisamente — in occasione di celebrazioni religiose — dalle braccia e dalle coscie, nelle solennità maggiori anche dall'orlo delle narici o dalla fronte fra le sopracciglia (Garcilasso, *Comm. Real.* I, 11), ch'era un modo usato anche in casi di malattia (*ibid.* VII 5).

² Contro le insinuazioni di Polo de Ondegardo (cfr. anche Acosta 365), relative a questa applicazione di pene più severe ai poveri e meno ai ricchi, la *Relación Anónima*, p. 167 adduce a giustificazione del fatto vari argomenti: impossibilità di imporre il ritiro sui monti ai ricchi senza suscitare scandalo per la loro notorietà; impossibilità di imporre, invece, ai poveri elargizioni, restituzioni e simili.

scopo e carattere eliminatorio. Ma nella forma in cui ci è nota essa accenna piuttosto, al pari della restituzione del mal tolto presso i Mixteki (p. 183), ad un momento posteriore dello svolgimento della confessione.

Nel quadro della confessione peruviana il peccato carnale non ha una posizione così esclusiva come nella messicana, (p. 176) o così cospicua come in quella dell'America Centrale (p. 190)¹. Bensì è in gioco l'elemento sessuale nella confessione dei gemelli (p. 215), perchè uno di essi era considerato come figlio del fulmine (per questo sarà stata attribuita ai gemelli un'influenza sui fenomeni meteorici), e quindi in certo qual modo come frutto di un 'peccato' carnale. Peccati sessuali sono inclusi senza alcun rilievo speciale nella enumerazione dei peccati ch'erano oggetto di confessione secondo la *Relación Anónima* p. 166:

adorare altre divinità all'infuori di quelle riconosciute dallo stato²;

parlar male di qualche divinità³;

imprecare o maledire a sè o ad altri⁴;

invocare maledizioni su di sè a scopo bugiardo davanti al giudice (p. es. 'che la terra m'inghiottisca', 'che il fulmine mi squarti');

non celebrar le feste⁵;

non attendere ai sacrifici prescritti;

sottrarre al sacrificio le offerte e le vittime dovute;

profferire ingiurie contro il padre e la madre, i nonni e gli zii;

non ubbidirli;

non soccorrerli nelle loro necessità;

¹ Per le sanzioni civili dei delitti sessuali al Perù cfr. H. Trimborn, *Straftat und Sühne in Alt-Peru*, Zeitschrift für Ethnologie, 57. 1925, 220 sgg.

² In forma negativa, non adorare le divinità riconosciute: « il Sole, la Luna e gli *huaca* » (Mollna), gli *huaca* in genere (Acosta). Cfr. Cailancho, 377 « *no servir mucho a Dioses* ».

³ « Mormorare contro il Sole » (Mollna).

⁴ Formule asseverative come « giuraddio, vivaddio » erano sconosciute.

⁵ Cioè i *raymi*, feste mensili (Mollna); cfr. Acosta ed Herrera.

non obbedire agli ordini del *Huillac uma* e dell'*hatun huillac*;
insolentire contro questi ed altri (minori) ministri del culto;
non obbedire al re ¹;

partecipare ad un'azione di rivolta contro il re;

parlar male del re e mormorare contro di lui ²;

uccidere un fanciullo od un uomo adulto tranne che in giusta guerra ³;

uccidere un giudice per vendetta;

cagionare un aborto, massime se la donna ha concepito da tre mesi;

stupro di una vergine;

stupro sacrilego di una vergine vestale;

rapporti con una donna maritata o di un uomo ammogliato con altra donna qualsiasi ⁴;

far violenza a una donna, sia pure una meretrice;

rapporti con una vedova o una nubile o una mondana ⁵;

commettere il peccato nefando con un uomo o con animali;

rubare pel valore di una misura (*fanega*) di maiz o di patate ⁶;

assaltare alle strade;

saccheggiare in guerra senza il permesso del proprio capitano;

mormorazioni gravi;

menzogne dannose;

stare in ozio per un certo tempo dell'anno;

trascurare i propri uffici ed occupazioni.

Come si vede, l'elenco segue a un di presso l'ordine del Decalogo: in ciò, come in parecchi altri punti, la *Relación Anó-*

¹ Anche Acosta, Herrera, Calancha.

² Anche Molina, Acosta, Herrera.

³ Anche Molina, Avendaño, Acosta, Herrera.

⁴ *Prender mujer agena* Acosta, Herrera; *tenir mas que una mujer* Arriaga, Avendaño.

⁵ La fornicazione non era peccato per sè stessa (Arriaga 28, Calancha 379), bensì (Molina) in quanto fosse praticata contro la legge degli Incas, la quale vietava di avere rapporti con una donna straniera o con una vergine che non fosse stata concessa dall'Inca.

⁶ Il furto è citato come peccato da confessare anche in Molina, Avendaño, Arriaga, Calancha, Acosta, Herrera.

nima risente della mentalità ecclesiastica del suo Autore (certamente un gesuita, anche se non fu proprio Blas Valera). L'adorare divinità non riconosciute, il parlar male di una divinità, il partecipare ad azione rivoltosa contro il re e lo stupro sacrilego di una vestale erano peccati la cui confessione doveva farsi al *Huillac uma*; lo stupro semplice di una vergine doveva esser confessato all'*hatun huillac*¹. D'altro lato il Molina attesta² che, mentre la confessione si faceva d'ordinario pubblicamente, c'erano dei peccati gravissimi e passibili di morte che si confessavano in segreto al fattucchiere. Anche in questo passaggio di competenza dai fattucchieri ai più alti dignitari ecclesiastici sarà da vedere un effetto di quella sacerdotizzazione della confessione che, come dicemmo (p. 213), fu verosimilmente promossa dagli Incas. All'elenco della *Relación Anónima* bisogna aggiungere in base alle notizie di Acosta, Herrera, Calancha, per lo meno i peccati di veneficio (*dar yerbas*) e di sortilegio dannoso.

I peccati di pensiero e d'intenzione (cfr. America Centrale: (p. 193 n. 4) generalmente non erano confessati (Acosta, Herrera, Arriaga). Secondo la *Relación Anónima* p. 167 essi non erano confessati dalle persone ordinarie, mentre le più distinte anche di peccati di questo genere si accusavano in confessione, e precisamente di: odio ed aborrimiento, intenzione di suscitare rivolte, desiderio di rubare, desiderio di peccare con una vergine o con una donna maritata, specie se con la regina (*ccoya*) o con una principessa (*ñusta*) o con una vestale (*aclla. mamacuna*). Ma difficilmente sarà stato questo un costume genuinamente peruviano: l'Acosta, p. 366, dice che i Peruviani cominciarono a confessarsi dei loro peccati di pensiero soltanto dopo l'introduzione del cattolicesimo.

CONFESSIONE PAGANA E CONFESSIONE CATTOLICA. — Noi tocchiamo qui, nell'incontro dell'antica confessione peruviana con la confessione sacramentale cattolica, un aspetto particolare dell'incontro delle due religioni. La prima ' conversione ' ufficiale del Pe-

¹ Anche l'Acosta (seguito dall'Herrera) parla di *pecados reservados al mayor*.

² Hakluyt Society, vol. 48 p. 15.

rù (1554) fu così superficiale che ad essa parve seguire una ' ricaduta ' nell'idolatria (massime a partire dal 1560). Come avvenne sotto altri cieli, così forse anche nel Perù si svilupparono in quel primo tempo delle tendenze sincretistiche in base a somiglianze più formali che sostanziali fra l'una e l'altra religione. Un elemento di somiglianza era appunto la confessione. Contraffazione diabolica era agli occhi dei teologi la confessione indigena (Blas Valera, Acosta: sopra a p. 207), ma non per nulla l'aveva permessa la Provvidenza divina, avendola anzi destinata a facilitare proprio l'introduzione della penitenza cristiana: *y en parte d sido providencia del Señor* — scrive l'Acosta (1590) — *permitir el uso pasado para que la confession no se les haga dificultosa* (*Hist. nat. y moral* V. 25).

Più difficile che l'introduzione della pratica nuova fu l'estirpazione dell'antica. Per gli indigeni la frequentazione dei sacerdoti cattolici non appariva incompatibile con la consultazione dei loro *ichuri*. Molina¹ parla di alcuni Indiani convertiti che facilmente ricorrevano ai loro fattucchieri e poi venivano a confessarsi ai preti cattolici di questo atto di apostasia. Contro questa e contro altre sopravvivenze del paganesimo parve necessaria, massime dopo il Concilio di Lima del 1583, un'azione energica di repressione e di estirpazione. Essa fu l'opera dei *visitadores*. Uno di questi, l'Arriaga, facendo il bilancio dei risultati ottenuti nella sua circoscrizione negli anni 1617 e 1618, annovera a 5694 le persone che si erano confessate (*Extirp.* p. 9). In altre provincie — dicono altri visitatori — gli indigeni accorrevano così numerosi ad accostarsi al sacramento della penitenza che i confessori non trovavano il tempo di mangiare un boccone (Arriaga 117); e talvolta pareva che fosse *semana santa* (*ibid.* 119). Anche qui, come pel Messico (p. 188), vien fatto di chiedersi quanta parte abbia avuto in questa adesione degli indigeni alla confessione auricolare la loro antica consuetudine con una pratica analoga preesistente nel loro paganesimo. È noto, in fatti, che sotto la veste del culto cattolico gli indigeni seguitarono per molto tempo a celebrare dissimulatamente i loro riti pagani: si narra — e non saranno tutte esagerazioni di ecclesiastici — di certi *llama*

¹ Hakluyt Society, vol. 48, p. 63.

portati in processione nella festa del *Corpus Domini*, mentre erano destinati ad essere sacrificati a divinità indigene, e di certi idoletti nascosti negli altari delle chiese cattoliche o nei piedestalli delle statue dei santi e perfino nel piede degli ostensori, nonchè di feste celebrate apparentemente in onore della Vergine e di Cristo, ma in realtà, nell'intimo pensiero degli indigeni, in onore di qualche corrispondente divinità pagana.

La resistenza fu viva e tenace specialmente da parte dei fattucchieri, custodi delle tradizioni indigene. La lotta si combattè anche a proposito della confessione. Allora, infatti, sarà — se mai — avvenuto che per rappresaglia e reazione all'opera dei preti cattolici, i quali facevano obbligo agli indigeni di confessarsi delle loro pratiche pagane (Arriaga), i fattucchieri abbiano cominciato a pretendere dagli indigeni che confessassero, come peccati contro la religione, l'aver adorato il Dio degli Spagnuoli (Arriaga, 28), l'aver partecipato ad opere ecclesiastiche (Avenidaño), l'aver frequentato chiese, portato rosari, ascoltato messe, e l'essersi confessati a sacerdoti spagnuoli (Calancha). Allora, se è attendibile una notizia del La Calancha (*Coron.* 378), saranno sorti, sempre per riflesso, quegli *echizeros dogmatizadores* i quali insegnavano, fra l'altro, agli indigeni che non era possibile evitare il peccato. Dal canto loro i cattolici cercavano di persuadere gli indigeni che gli *ichuri* non avevano la facoltà di perdonare i peccati (Arriaga, 83). Certo la confessione pagana seguì a praticarsi molto tempo dopo l'introduzione del cattolicesimo: la interrogazione inquisitoriale da rivolgersi agli indigeni in lingua indigena per domandare « hai confessato i tuoi peccati ai fattucchieri? » (*huchaiquicta aucacucchu canqui*: sopra a p. 210 n. 1), è ancora ripetuta nella *Carta Pastoral de exortación é instrucción contra las idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima por el lustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villa Gomez, arzobispo de Lima, á sus visitadores de las idolatrias, y á sus vicarios y curas de las Doctrinas de Indios*, pubblicata in Lima nel 1649 ¹.

Roma, R. Università.

RAFFAELE PETTAZZONI

¹ Ribero y Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851, 171 (l'opera è pubblicata anche in inglese, nella traduzione di Francis L. Hawks, *Peruvian Antiquities*, New York 1854).

GIOVANNI BAR ZÔ'BÎ SULLA DIFFERENZA TRA NATURA ED IPOSTASI E TRA PERSONA E FACCIA.

Del nestoriano siriano Giovanni bar Zô'bî sappiamo ben poco. Fu monaco e sacerdote nel convento di Bêth Qôqâ e visse nel XIII secolo ¹.

Ci sono state conservate non poche delle sue scritture composte quasi tutte in versi. In settenari egli pubblicò un'esposizione della dottrina nestoriana, la quale reca il titolo *Tessuto ben fatto sull'argomento della fede*. Ci è stata conservata in vari manoscritti, ma finora non è stata resa di pubblica ragione. Inoltre egli scrisse alcuni brevi trattati di contenuto filosofico sui quattro problemi fondamentali della filosofia, sui sillogismi in forma d'indovinello circa l'unione tra il verbo e il sostantivo e su ciò che a tale unione consegue ², sulla divisione aristotelica della filosofia e sul principio di causalità. Tutti questi trattatelli sono scritti in versi. Egli è inoltre l'autore di uno scritto *Sulla differenza tra natura ed ipostasi e tra persona e faccia*. Questo trattato corrisponde per quanto riguarda il contenuto al *Manuale del monofisita siriano Giacomo di Edessa*, da me pubblicato in versione italiana in questi stessi *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. I, pagg. 262-282.

Di questo scritto di Giovanni, che rendo ora pubblico in versione italiana, ho potuto vedere e copiare, rispettivamente collazionare, i seguenti manoscritti:

¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, 1922, pp. 310-311, e R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, pag. 399.

² Vedi G. Furlani, *Gli indovinelli di Giovanni Azraq*, RAL, v. XXXII, pagg. 37-50, pag. 37, n. 4.

L = Add. 25,876 del Museo Britannico, ff. 266a-271a¹.

Ca = Add. 2819 dell' University Library di Cambridge, ff. 294a-296b. Questo manoscritto non contiene che un terzo circa del trattato².

Cb = Add. 2013 dell' University Library di Cambridge, ff. 181b-185a. Il testo di questo codice è ottimo³.

B = Sachau 216 della Preussische Staatsbibliothek di Berlino, ff. 226b-232a⁴. Pullula di omissioni causate da omoioteleti.

Per il testo, che spero di poter pubblicare tra breve nell'originale siriano assieme all'apparato critico, ho seguito in generale C^b e L.

Il trattato è composto in versi settenari.

Discorso in cui si dimostra la differenza tra natura e ipostasi e tra persona e faccia.

Se qualcuno volesse chiederci quale è la differenza tra natura e ipostasi e poi tra persona e faccia, noi gli risponderemo così: la natura si distingue dall'ipostasi mediante la quantità⁵ che (le nature) possiedono. La natura è cioè universale⁶, l'ipostasi invece singolare⁷. La natura cioè, quando si divide, fa sorgere le specie e le ipostasi. L'ipostasi invece quando si divide perisce del tutto, poichè, se tu dividi l'ipostasi in parti, essa perisce del tutto e non conserva affatto la propria natura. La persona si distingue da questi mediante la qualità⁸ che ha, cioè come bello e le altre qualità. L'ipostasi è ed è detta una piccola parte della natura.

La persona invece è detta una piccola parte dell'ipostasi. La persona si distingue dalla faccia pel fatto che essa non ha

¹ W. Wright, *A catalogue of syriac manuscripts preserved in the British Museum*, London 1870, pag. 1177 b.

² W. Wright, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1901, I, pag. 669.

³ W. Wright, *A catalogue*, ecc., pag. 540.

⁴ *Die Handschriftenverzeichnisse der königl. Bibliothek zu Berlin, XXIII. Band: Verzeichniss der syrischen Handschriften*, von E. Sachau, Berlin 1899, I, pag. 343 b.

⁵ kamâyûthâ. ⁶ gawânâyâ. ⁷ ihîdhâyâ. ⁸ aynâyûthâ.

impressa la forma dei sensi, la faccia invece la ha; la persona invece non è impressa. La faccia significa la persona e di nuovo la persona (significa) l'ipostasi e l'ipostasi di nuovo la natura, la quale comprende tutto. La natura è come l'uomo (universale) e l'ipostasi come Adamo e la persona come bello, trentatreenne. La faccia significa coll'impressione della sua forma la persona, l'ipostasi significa la natura, la natura invece non fa questo. La persona di nuovo (significa) l'ipostasi, l'ipostasi non fa questo; la faccia dimostra la persona, essa (però) non può dimostrare la faccia. Di nuovo, la persona si divide in quattro specie parziali ¹, come la ha divisa il nostro Santo Padre, Monsignor Timoteo: di tutte le cose che sono nel mondo, sulle quali è posta la persona, alcune hanno parimente l'ipostasi e la persona, alcune sono spoglie (tanto) dell'ipostasi, quanto anche della persona, alcune posseggono la persona, non posseggono invece anche l'ipostasi, alcune hanno l'ipostasi, non posseggono invece la persona. Posseggono l'ipostasi e la persona, a mo' d'esempio, tutti gli animali, specialmente quelli razionali, corporei ² ed incorporei. Non posseggono l'ipostasi e la persona tutte quelle (cose) che non le hanno o perchè si è sciolta la loro natura o perchè non esistono ancora. Posseggono l'ipostasi senza la persona, a mo' d'esempio, la legna e il bronzo, e, parlando in generale, tutti gli inanimati ³. Posseggono soltanto la persona, a mo' d'esempio, la Morte, la Rovina, la Maledizione, il Male, il Peccato, quando vengono presi personalmente ⁴. Di nuovo però la persona è in altro modo altrimenti: o il significante dell'ipostasi o la maschera che comprende i sensi o un segno singolare di un'ipostasi impressa nei sensi o il complesso naturale della posizione dei quattro sensi. La prima definizione cioè s'attaglia alle nature incorporee ⁵, le altre tre invece alle nature sensibili ⁶. I modi secondo i quali essa è detta sono cinque di numero: naturale, metaforico ⁷, ληπτικός ⁸, κατ' ἄξιαν ⁹, il quinto però è detto κατὰ τῆσιν σὺν ἄξιᾳ. Naturale, a mo' d'esempio si dice: *gli sputarono nella sua faccia*; metaforico, a mo' d'esempio apponiamo la persona agli inanimati: *scrutate la faccia del cielo e della terra*; ληπτικός, a mo' d'esempio ammiriamo una persona che non è nostra, come per esempio: *io ero vivo ancor prima di trasgredire il comando*; la persona però κατ' ἄξιαν come disse Paolo: *guardate nella faccia*, cioè fi-

¹ *ādḥṣay. pullāghā.* ² *gšimāthā.* ³ *dlā mnappšān.* ⁴ *parsópá'ith.*
⁵ *dlā gšām.* ⁶ *methraggšānē.* ⁷ *š'ild.* ⁸ *nsibhā.* ⁹ *dīqārā.*

gurativamente; quello però *κατὰ τὰς ἐν σὺν ἀξίᾳ* a mo' d'esempio: *colui che accoglie voi, accoglie di necessità me*, come disse il nostro Redentore. C'è un altro modo di persona che si dice di Dio, il quale si rivela mediante la sua rivelazione, quando si mostra ai suoi Santi, come disse il nostro Redentore circa i fanciulli, che non si affannino cioè, poichè *i vostri angeli guardano sempre la faccia del Padre*. La persona dell'unione dell'umanità e della Divinità è detta come quella *ληπτικῆ* e come quella *κατὰ τὰς ἐν καὶ ἀξίᾳ*.

Tutto ciò che sopra fin qui è stato detto è una porta e una introduzione alla dottrina circa Dio. Quando io dico Dio, intendo la natura comune. Quando però io dico il Verbo, dico l'ipostasi del Verbo. Quando però dico il Figlio dimostro la persona del Verbo. Nella natura cioè e nell'ipostasi il Verbo non si distingue dal comune. Il Verbo non si distingue mediante la natura, perchè l'essenza ¹ è una. Esso non si distingue di nuovo neppure mediante l'ipostasi a causa dell'illimitatezza. Nel nome della persona del Figlio esso si distingue dal Padre e dallo Spirito. Quindi l'unione del Verbo coll'umanità del nostro genere è nella persona e mediante la volontà e niente affatto nella natura e nell'ipostasi. E se è veramente nella persona, è pure nella volontà, superiore a tutto. L'ipostasi nella sua persona è più vicina alla nostra umanità che si è indiata ² che questa a sé stessa secondo la potenza della sua Divinità. Poichè se l'unione essendo avvenuta nella natura fosse avvenuta anche nell'ipostasi, il Verbo non si distinguerebbe dall'universale nella natura e nell'ipostasi. Perciò anche il Padre e lo Spirito si sarebbero unificati all'uomo da (parte) nostra in forza della medesimità della natura, ciò che non è (la fede) degli ortodossi. Se però la persona del Verbo, che è il Figlio eterno, si è unificato all'uomo da parte nostra colla volontà del Padre e dello Spirito, quindi (soltanto) il Figlio, la persona del Verbo, è riservato all'unione della nostra umanità. E poichè (l'unione è avvenuta) colla volontà, che è principale e superiore a tutto, anche il Padre e lo Spirito dimorano nel sacro tempio della nostra umanità. Quindi l'unione è limitata alla persona del Figlio, l'inabitazione ³ però nel tempio della nostra umanità spetta alle tre ipostasi, secondo la legge della volontà una. Quindi l'uomo da parte nostra è unificato colla persona del Verbo ed è il tempio principale della venerata Trinità. Come il nome di padre non ci indica la sua

¹ *īthūthā*. ² *dethallahath*. ³ *āmórūthā*.

essenza ¹, ma ci indica e ci descrive il modo della sua ipostasi, così pure il nome di Figlio non ci indica la sua essenza ma ci indica e ci descrive il nome della sua ipostasi. Perciò anche il Vangelo, predicato tra le creature, adopera il nome di Verbo nel capitolo della umanazione, non però il nome di Dio, che significa l'essenza ma il nome di Verbo, che significa il nome dell'ipostasi, cosicchè esso (Vangelo) c' insegna l'unione personale, non invece l'unione naturale ed ipostatica ². Se cioè il Verbo è divenuto carne e il nome di Verbo è il modo dell'ipostasi e il modo dell'ipostasi è la persona efformata, allora la carne si è unificata alla persona dell'ipostasi del Verbo. La persona del Verbo è il Figlio, che è distinto dal Padre e dallo Spirito. Egli si è quindi unificato e congiunto alla carne animata ed in possesso dell'intelletto ³. E poichè l'unione colla carne è avvenuta nel nome della persona, essa (carne) portò con sè la persona all'ipostasi del Verbo e alla sua natura. Quando dico persona, intendo il nome del Figlio. Nella stessa sua lezione ⁴ sono raccolte due nature e due ipostasi. Se l'eretico mi calunnia nella (sua) rifutazione con *due Figli*, (io gli rispondo che) la persona non mi permette di fare due Figli e che non avrò quattro ipostasi nella Trinità e la Divinità sarà libera dall'incarceramento nel ventre e nella tomba. Egli aumenterà (invece) l'ignominia e la vergogna sua e della sua chiesa meretrice che è stata corrotta dagli stranieri, avendo egli seminato in essa (la dottrina) di *una* natura, ed aumenterà la gloria e l'onore della chiesa dell'ortodossia che conserva la verità senza macchia al suo sposo, Figlio di Dio. *Una* natura ha predicato lo sciagurato, composta di parti, la quale non è Divinità e non è della umanità. Nella medesima ignominia della quale egli mi rimprovera, che io professi (cioè) due Figli, è caduto egli stesso, anzi egli (ne) ha ancor più aumentato il numero, professando tre Figli, uno composto di (due) parti, la Divinità e l'umanità, e la Divinità per sè sola e l'umanità di nuovo per sè sola.

Su queste fondamenta che egli ha gettate - che professa cioè una natura composta - egli fabbrica coll'erba e colla paglia, sulle quali bruci eternamente! Sulla base di *una* natura egli edifica una moltitudine di falsità: la congiunzione e la differenza, la mescolanza ⁵ e la fusione ⁶. Anche l'economia di nuovo circa il nostro Redentore egli profana nella sua audacia

¹ *ilhúthá.* ² *hdháyúthá kyánáyta waqnómáytá.* ³ *mmadd'á.*

⁴ *qráytéh.* ⁵ *hultáná.* ⁶ *muzzághá.*

con falsità che non gli spettano: il figlio dell'Essere eterno ¹ (proviene) da Maria, il crescere dalla Divinità, il battesimo, il digiuno, la lotta (contro le tentazioni del Diavolo), la passione, la morte, la risurrezione. Tutte queste falsità ed altre in maggior numero di queste l'eretico litigatore edifica sulla (dottrina) di *una* natura. Vieni, confrontiamo, se desideri, la mia professione (di fede) colla tua e dimostriamo con prove la verità di chi di noi (due) è vittorioso!

Prima dimostrerò mediante dimostrazioni ² la mia professione, poi spiegherò e dimostrerò la tua professione. Confesso e lodo il Messia, Figlio di Dio, in due nature e ipostasi, in una persona della filialità ³, nella sua eterna Divinità eternamente procreato da suo padre e nella sua umanità procreato da Maria dopo il tempo. La sua umanità non deriva da suo padre, neppure la sua eternità da Maria, ma ciascuna delle ipostasi è stata procreata dal suo consostanziale ⁴. E poichè esse sono così contenute nelle nature e nelle ipostasi, esse sono veramente uno nella persona della filialità. Ora vengono le dimostrazioni, le quali dichiareranno lucidamente l'unione di questa persona, in cui sono conservate le due nature. La luce e l'aria sono due e sono una (cosa) nella lucidità; il fuoco e il ferro sono due e sono una (cosa) nel calore; il corpo e l'anima sono due e sono una (cosa) nella razionalità ⁵; l'inchiostro e il verbo sono due e sono una (cosa) nelle lettere. Il fuoco cioè non diventa ferro per la (sua) comunione col ferro, neppure il Verbo subì una passione per la sua comunione colla carne. E come il ferro tenebroso accoglie la lucidità del fuoco, così la nostra natura opaca accolse la luce della Divinità. E come il verbo (che proviene) dall'anima e l'inchiostro (che deriva) dai colori diventano nell'unione del medio ⁶ una lettera senza distinzione, così il Verbo (proveniente) dal padre e la carne animata (proveniente) da Maria sono nell'unione del medio un Figlio e un Signore. La vera prova cioè della vera unione è la Santa Trinità nell'unicità dell'essenza ⁷. Come le tre ipostasi sono in *una* natura, così anche la filialità del Figlio è due nature e una persona. Questa è la nostra professione: in due nature e ipostasi, in una persona della filialità, che è stata corroborata mediante dimostrazioni.

Diciamo dunque e dimostriamo la professione degli eretici, i quali professano il Figlio Messia in una natura e ipostasi, com-

¹ *ithyâ*. ² *tahwiyâthâ*. ³ *brûthâ*. ⁴ *bar kyânêh*. ⁵ *mlilûthâ*.

⁶ cioè sulla carta. ⁷ *hâhânâyûth ithûthâ*.

posta di parti. Essi non dicono del Messia che è Essere eterno ¹ e uomo, ma dicono di lui che (deriva) dall'Essere eterno e dallo uomo ². E mediante questa protasi che è chiamata parziale ³, fanno uscire il Figlio Messia dall'Essere eterno e dall'uomo. Siccome vogliono corroborare la loro immonda professione, essi recano a sua prova la bassa specie del mulo. Come cioè il mulo che è composto dell'asino e del cavallo non è un asino o un cavallo, ma un'ipostasi diversa da essi, così pure il Figlio Messia non è nè uomo nè Essere eterno, ma una natura che è composta dell'Essere eterno e dell'uomo. Quindi, o eretici, che vi create un fantasma non sussistente, il Messia non sarebbe Dio, e così pure non sarebbe uomo.

Il Messia non sarebbe Dio, perchè ci sarebbe in lui l'uomo, e il Messia non sarebbe uomo, perchè ci sarebbe in lui Dio, secondo la dimostrazione che essi recano della specie composta del mulo, il quale non è asino nè cavallo, quantunque sia composto di essi. Egli non è soltanto asino, perchè c'è in lui del cavallo, e non è soltanto cavallo, perchè c'è in lui dell'asino.

Se avessimo avuto spazio, cioè un codice abbastanza lungo, avremmo dimostrato ed agitato davanti la loro faccia la loro bestemmia. Guarda litigatore! La fede di chi prevale, la mia o la tua? Conferma la verità e la fede e non esagitare il tuo intelletto!

* * *

Questo trattatello di Giovanni bar Zô'bi sul significato filosofico dei termini di *natura*, *ipostasi*, *persona* e *faccia* e sulla portata filosofica dell'*unione*, nella persona di Gesù, della Divinità e dell'umanità secondo la dottrina prima promulgata da Nestorio e professata poi, specialmente in opposizione a quella contraria dei monofisiti, da tutti i suoi seguaci, non ci dice nulla di nuovo e nulla di più di quanto ci espongano i trattati dogmatici di una lunga schiera di scrittori teologici nestoriani, principalmente siriaci, poichè buona parte degli scritti del nestoria-

¹ *ithyâ*. ² *dmen ithyâ wmen barnâšâ*. ³ *damnâthâ*.

nismo in lingua greca è andata perduta¹. Però non si può negare che lo scrittarello di Giovanni ha almeno *un* pregio, ed è quello della chiarezza e stringatezza. In poche pagine egli sa presentarci una esatta ed anche abbastanza esauriente esposizione dei presupposti filosofici della dottrina nestoriana sulla cristologia. Non si può comprendere cioè la dottrina nestoriana senza essersi prima addentrati nell'esame dei concetti filosofici, dei quali si serve per esprimere quella sua intuizione religiosa fondamentale, che è l'incommensurabilità della natura divina, la sua immensa superiorità a tutto ciò che vi ha d'umano e di materiale. Questo vivace sentimento della immensità e sublimità della natura divina si alleò nella mente di Nestorio, o meglio sarebbe dire di Teodoro di Mopsuestia, con una dottrina logico-metafisica sul significato dei concetti di natura, ipostasi e persona, diversa da quella che fu la dottrina della chiesa ortodossa e di quella monofisitica. Tutte e tre le Chiese allora in lotta, la ortodossa o imperiale, la nestoriana e la monofisitica, ebbero certamente lo stesso concetto dell'incommensurabilità divina, ma variarono nell'accezione filosofica da dare ai termini logico-metafisici dalle stesse adoperati per una formulazione scientifica dell'unione in Cristo delle due nature e della costituzione della sua personalità. Questa divergenza ebbe funeste conseguenze specialmente per il nestorianismo, il quale in conseguenza delle sue dottrine filosofiche sui concetti di persona ed ipostasi fu tratto a negare l'unione ipostatica delle due nature in Cristo e quindi a ridurre Gesù a un semplice uomo, molto santo e pio certamente e quindi degno di esser stato assunto da Dio in luogo di figlio, ma pur sempre uomo, poichè l'unione in lui della natura divina e di quella umana sarebbe soltanto morale o relazionale, e non naturale.

¹ Per quanto riguarda il nestorianismo rimando il lettore, oltre che ai noti manuali di storia delle dottrine cristiane, specialmente al libro di J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. Questo libro è da usare però con una certa discrezione, poichè l'autore vuol dimostrarci che Nestorio fu veramente un protestante. Inoltre egli vi misconosce completamente la parte tutt'altro che trascurabile che nel nestorianismo ha la terminologia filosofica. La storia del nestorianismo siriano è stata finora alquanto trascurata, quantunque le fonti siano molto abbondanti ed edite ottimamente.

Lo scritto da noi pubblicato si divide in *due* parti: nella prima Giovanni espone la differenza filosofica che passa tra *natura, ipostasi, persona e faccia*, ed è di carattere puramente filosofico. Nella seconda invece egli ci dà una dichiarazione di fede nestoriana, che spiega poi diffusamente, e una dichiarazione della dottrina monofisitica, che egli confuta. Questa seconda parte è di carattere prevalentemente teologico, pur restando anch'essa profondamente imbevuta di concetti filosofici.

Entrando subito nel suo argomento l'autore dichiara che la differenza tra natura ($\varphiύσις$) e ipostasi ($ὑπόστασις$) sta nella *quantità*, affermazione questa non del tutto esatta, poichè è evidente che la vera differenza tra le cose designate da questi due concetti sta nel loro diverso *modo di essere*. In fondo natura e ipostasi sono la stessa cosa, soltanto il loro modo di essere è diverso. L'ipostasi non è altro che la natura concretizzata, realizzata, o meglio essa è la natura allo stato di concretizzazione, mentre la natura è la ipostasi, o meglio sarebbe dire le ipostasi, allo stato di idealizzazione. Ma il nostro autore dimentica di dire questo, forse perchè non lo avrà visto molto chiaramente, quantunque nestoriano, e scorge la principale differenza tra natura ed ipostasi nella quantità: la prima è universale, la seconda singolare, ciò che è senza dubbio una necessaria conseguenza del loro diverso modo di essere. Per far sorgere la specie è necessario, prosegue il nostro autore, che la natura si divida, espressione questa non molto felice, tanto più che egli la mette subito in relazione ed anzi la coordina sullo stesso piano colla divisione materiale e fisica della ipostasi in parti. Poichè è chiaro che la presunta divisione della natura nelle singole ipostasi non è affatto una divisione più o meno simile a quella dell'ipostasi in parti fisiche, ma la concretizzazione della natura, la sua realizzazione o plurificazione. Rapporto questo alquanto diverso da quello di divisione. Ma il nostro Giovanni adopera i termini in voga nelle scuole e tra i filosofi e teologi del suo tempo. Che l'ipostasi, quando viene divisa in parti fisiche, perisce è evidente. Però l'autore conosce ancora un'altra divisione dell'ipostasi in parti, cioè quella in persone. Come dunque l'ipostasi è, dice Giovanni, una piccola parte della natura, così la persona è una piccola parte dell'ipostasi. È chiaro che qui il concetto di parte

non va preso nel senso di parte fisica. Ma è giusto quello che afferma il nostro autore? È veramente eguale la divisione della natura in ipostasi a quella dell'ipostasi in persone? Guardiamo anzitutto che cosa è la persona. La persona si distingue mediante le qualità che ha, mediante cioè quelle qualità che le sono proprie. Da questo si vede limpidamente quale è il concetto che della persona ha il nostro autore, concetto identico a quello di tutti gli altri nestoriani: la persona è la perfetta concretizzazione dell'ipostasi e quindi anche della natura. Da questo si può dedurre che per i nestoriani l'ipostasi non è ancora l'assoluta e completa concretizzazione o realizzazione della natura, poichè è chiaro che l'ipostasi secondo loro non ha qualità. Le qualità essa acquista appena personizzandosi, cioè concretizzandosi ulteriormente. Ma se noi guardiamo poi ancora che cosa Giovanni intenda per faccia, vediamo che neppure la persona è del tutto concretizzata e realizzata. Appena la faccia è la concretezza assoluta, è il vero individuo insostituibile da un altro, diverso dall'altro. Potremmo dunque dire, cercando di sviluppare meglio le idee dei nestoriani in proposito, che la faccia, cioè l'individuo provvisto di una faccia, è il concreto assoluto, la realtà assoluta, mentre la natura è l'idealità assoluta, l'universalità perfetta e completa. Tra questi due estremi troviamo due altri modi dell'essere: l'ipostasi che rappresenta un primo grado di concretizzazione della natura ideale ed universale e la persona che rappresenta un ulteriore e secondo grado di concretizzazione. Nel mondo troviamo dunque quattro modi dell'essere, che vanno dalla idealità assoluta della natura attraverso una prima e seconda concretizzazione nell'ipostasi e nella persona alla faccia che rappresenta la realtà o personalità o individualità assolute e perfette.

Questo è, secondo me, il significato metafisico della dottrina nestoriana della natura, ipostasi, persona e faccia.

Siccome per i nestoriani tra questi concetti il più importante è quello di persona, il nostro autore passa ora a parlare di questo.

Egli conosce quattro specie di persona, come gli ha insegnato il patriarca nestoriano Timoteo ¹.

¹ Su Timoteo I si veda A. Baumstark, *l. c.*, pp. 217 e 218.

1) Anzitutto vi sono persone che hanno anche l'ipostasi, come sarebbero gli animali e perciò anche l'uomo. Non può darsi dunque un'ipostasi umana senza personalità: ogni ipostasi umana ha anche la persona. Questa dottrina è di capitale importanza per il nestorianismo, poichè anche in Cristo dunque non si potrà disgiungere la persona dall'ipostasi.

2) Vi sono cose che non hanno nè ipostasi nè persona, come sarebbero quelle cose che sono perite o non sono ancora pervenute all'esistenza.

3) Alcune cose hanno l'ipostasi senza la persona, come sarebbe il caso di tutti gli inanimati, poichè è evidente secondo il nostro autore che le legna, a mo' d'esempio, o i metalli non hanno una propria personalità, o in altre parole, questo pezzo di ferro non ha nulla di personale che lo distingua da un altro pezzo di ferro, affermazione questa secondo il nostro debole modo di vedere alquanto sbagliata e contraria alla teoria nestoriana sulla progressiva concretizzazione della cose da noi or ora svolta,

4) Posseggono soltanto la persona le cose immaginate o supposte come concretamente esistenti, come sarebbero la Morte alla quale parla il poeta, o il Peccato, il cui brutto aspetto il predicatore dipinge a colori foschi agli attoniti ascoltatori.

Da quanto esposto si vede facilmente che il concetto di persona che forma la base di questa quadruplica divisione è un po' diverso da quello esposto più su.

L'autore dà ora altre definizioni di persona e precisamente quattro, che si attagliano in parte alle cose sensibili e in parte a quelle incorporee. Le definizioni sono quelle comuni presso gli autori nestoriani e anche non nestoriani.

Dopo quest'esame teoretico dei termini in questione Giovanni ne fa per così dire l'applicazione pratica alla dottrina trinitaria e a quella cristologica. È interessante il vedere come egli evolve la sua cristologia nestoriana dalla dottrina trinitaria, cioè dal suo modo speciale di comprendere filosoficamente la trinità. Egli afferma che oltre che nella natura il Verbo non si distingue dal comune neppure nell'ipostasi, evidentemente per il fatto che tutte e tre le persone sono ipostasi. Questa posizione è una conseguenza del concetto di ipostasi quale concretizzazione soltanto parziale della natura. La dottrina ortodossa invece afferma

che le tre persone si distinguono tra loro appunto nell'ipostasi. Secondo il nostro autore il Verbo si distingue appena nella persona dalle altre persone. Da questo deriva per necessaria ed ineluttabile conseguenza che l'unione del Verbo coll'umanità non può esser avvenuta che nella persona, che è concreta, mentre l'ipostasi mantiene ancora alcun che di ideale e universale. Ma se l'unione è avvenuta appena nella persona e non nella natura o ipostasi, nel qual caso anche il Padre e lo Spirito si sarebbero uniti all'umanità, essa non può esser avvenuta che mediante la volontà, e questo costituisce il centro del nestorianismo ed è la riduzione di Cristo a un semplice uomo che si sia indiato. Siccome però, argomenta ancora il nostro Giovanni, l'unione è avvenuta, come detto, per volontà del Padre e dello Spirito, possiamo dire che anche queste due persone dimorano nella nostra umanità, unita alla persona del figlio. Il Figlio è unito a noi, il Padre e lo Spirito abitano in noi.

Ora l'autore si rivolge ai monofisiti e alla loro obiezione, che il nestorianismo viene ad ammettere in realtà due Figli, egli replica affermando che essi introducono colla loro natura composta *tre* Figli: 1) uno composto della Divinità e della umanità, 2) la Divinità e 3) l'umanità.

Della dichiarazione di fede che segue Giovanni spiega specialmente l'unione di due nature nella persona del Figlio e arrega quale esempio ad elucidazione di tale unione la luce e l'aria, che sono *una* cosa nella lucidità, il fuoco e il ferro, che sono *una* cosa nel calore, il corpo e l'anima, che sono *una* cosa nella razionalità, l'inchiostro e il verbo, che sono *una* cosa nelle lettere. Nessuna di queste due nature diventa l'altra per l'unione, ma una accoglie l'altra. Così l'umanità accolse in Cristo la Divinità. Come poi le tre ipostasi della trinità sono in una natura, così anche la filialità del Figlio è due nature e una persona.

In fine Giovanni cita la professione di fede monofisitica riguardo la cristologia e s'indigna per l'esempio che i seguaci di questa fede sogliono addurre per dimostrare la natura una bensì, ma composta del Messia, che è l'esempio del mulo. Il quale è composto bensì della natura del cavallo e dell'asino, ma forma una natura diversa tanto da quella del primo quanto da quella

del secondo. Stando ai monofisiti Cristo non sarebbe dunque nè Dio nè uomo.

Il nostro autore chiude il suo dire coll'invito agli eretici, che sono i non nestoriani, a riconoscere la verità della dottrina di Nestorio.

Firenze, R. Università.

GIUSEPPE FURLANI

UN NOVELLIERE JAINICO INEDITO : IL MUVIVAICARIYAM DI HARIBHADRA¹

Nel vasto campo della novellistica indiana una ricca messe è stata mietuta dai Jaina, sia per una più larga libertà delle loro credenze meno legate alla tradizione, sia per le speciali condizioni sociali di questa setta, che reclutò e recluta tuttora i suoi aderenti nella classe dei mercanti. Il commercio obbligando gli uomini a viaggiare, a prender contatti con altri uomini, a conoscere altri paesi, affina lo spirito di osservazione, rende necessaria la conoscenza di varie lingue, è in complesso favorevole allo sviluppo della cultura, e coopera ad emancipare l'uomo dal rigido ossequio alla tradizione religiosa, ond'è che tra i Jaina più che tra i Buddhisti si sviluppa accanto alla letteratura sacra una ricca letteratura profana, che fiorisce soprattutto nella novella. Purtroppo questa letteratura è ancora in gran parte inedita, ed accessibile solo nei manoscritti numerosissimi, disseminati nelle biblioteche dell'India e dell'Europa. Lo studio di questa letteratura e dei linguaggi, in cui è espressa, i vari prâkriti, il guzerati ed altri vernacoli indiani, è il novissimo compito, che spetta alla filologia indiana; compito purtroppo non facile.

Dei vari linguaggi prâkriti mancano sinora i dizionarii, la stessa ricchissima grammatica del Pischel è di uso difficile, e più una raccolta di materiale fatto di immense e pazienti letture che una grammatica vera e propria. I manoscritti poi sono disseminati a caso un po' dappertutto nelle biblioteche dell'India e dell'Europa, e spesso cattivi. Ad accrescere poi le difficoltà, per quanto riguarda la letteratura narrativa si aggiunge il fatto che gli scrittori Jaina adoperavano largamente il sistema dei riassunti. Le opere cioè

¹ Cfr. l'introduzione di G. Hertel ai suoi *Indische Märchen*, Jena 1921; nonchè i capitoli del Winternitz nel 2° volume della sua *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig 1920.

non sono presentate nella loro integrità ma in *samksepa*, cioè abbreviate in compendii. Questi *samksepa* contengono l'argomento dell'opera o poco più: tocca al lettore di saper leggere attraverso di essi e di vedere l'opera originale, quale dovette essere. Nè possiamo dire che questa usanza dei *samksepa* sia ignota a noi occidentali: si pensi al nostro « *Novellino* », si pensi agli argomenti in versi premessi ad ogni canto dei nostri poemi epici, dall'*Orlando* alla *Gerusalemme*, o meglio ancora ai compendii che del *Decamerone* e del *Novelliere* del Bandello si fanno per le nostre scuole, in cui le varie novelle sono in parte riassunte, e collegate tra di loro. Gli Indiani non trattarono volutamente la novella con intento d'arte; lo scopo che si prefissero, a qualunque religione appartenessero, Brahmani, Buddhisti, e Jaini, fu soprattutto etico e religioso, e ancor ora la sola divisione possibile delle novelle indiane è quella che suggerisce il nostro Haribhadra e che risponde alla triade fondamentale dell'etica indiana *kāma*, *artha* e *dharma*,¹ piacere, utile e dovere. Alla prima categoria appartengono romanzi come la *Samajamātrikā* di Ksemendra, dei secondi è insigne esempio il *Pañcatantra*, del terzo l'*Uṇpadeśapada* di Haribhadra e questo stesso *Munivaicariyam*, che ora ci proponiamo di illustrare.

Lo studio di quest'opera è stato da me fatto sui seguenti mss.

A. un ms. di fogli 16 con 15 linee di scrittura per ogni pagina, privo di data, che appartiene al Deccan College (Peterson, 1. Rep. p. 128, n. 314).

B. un ms. con commentario anonimo appartenente alla Yašovijayajainapaṭhaśālā, di fogli 59 con 10-12 linee di scrittura, chiaramente datato dal 1779 dell'era Sam (1835 d. Cr.).

C. una copia del precedente, ma con commento anonimo più diffuso con 12-14 linee di scrittura in ciascuna delle 75 pagine, appartenente allo stesso istituto.

D. un manoscritto di 12 fogli, dell'ampiezza di 11 x 25 centimetri con 18 linee di scrittura serrata minutissima manifestamente moderna, risalente tutt'al più alla 1^a metà del secolo scorso,

¹ Cfr. Hertel, *Indische Märchen*, p. 11 e p. 374. Alla categoria del *dharma* altri aggiungono quella del *moksa* 'liberazione', ma il secondo scopo rientra nel primo.

e appartenente alla stessa società Jaina indiana (Yašovijyapa-
thaśālā).

Tutti e quattro i mss. presentano l'opera di Haribhadra in
riassunto e press'a poco nelle stesse proporzioni ¹.

Concorrono i nostri mss. nel designare come autore dell'o-
pera Haribhadra. Fu questi un celebre scrittore Jaina, che visse
nella seconda metà del IX. secolo dopo Cristo verso l'870, se-
condo lo Jacobi, e fu autore di ben 1444 opere. La tradizione
ce lo dipinge come un brahmano superbo, che conosceva tutte le
scienze, e che proclamava che sarebbe divenuto discepolo di colui,
di cui non avesse potuto capire le parole. Ora accadde che una
monaca Jaina gli recitasse una strofa, di cui egli non capì il senso
questo lo spronò a studiare le dottrine dei Jaini, e in seguito si
fece egli pure Jaina e divenne un Sûri ².

Ma appartiene veramente ad Haribhadra il nostro novelliere?
La tradizione dei mss. non lascia dubbio; vi è però una difficoltà
cronologica di non lieve importanza. La strofa 653, che si trova
solo nel ms. A assegna quest'opera all'anno 1116 d. Cr., secondo
l'era indiana S. 1172; la stessa data è assegnata all'opera dalla
Jainagranthāvalī pag. 229. La difficoltà si può superare in due
modi, o ammettendo che il nostro Haribhadra non sia il grande
Haribhadra, di cui abbiamo detto sopra, ma uno dei molti Hari-
bhadra, che la storia della letteratura Jaina ricorda (vi è per es.,
un Haribhadra sûri vissuto nel 1172 ³) o ritenendo che la data
della strofa 653 si riferisca non all'opera originale, ma al *samksepa*.
È difficile decidere con sicurezza, ma propenderemmo per que-
sta seconda opinione.

Infatti così suonano le strofe che chiudono il *compendio* 648.
Ecco il racconto del Munipati in *compendio*, esso deve essere di
nuovo udito e celebrato per esteso cento volte. 649. Colui che
l'ascolta coi discorsi e colle parole, costui, rinascendo, dotato della
scienza e delle altre virtù ottiene la felicità.

¹ Questi mss. furono così descritti dal Belloni-Filippi, che gentilmente li mise a mia disposizione, nel suo articolo *La novella della brāhmana e dell'icneumone nella redazione prakṛta del Munivaicariyam*, Rivista degli Studi Orientali, 4, 1912, 1015.

² Questa leggenda si trova nel Ms. di Berlino n. 1989 della *Pattāvalī* di Kharatagaccha; cfr. Weber, *Verz.* II, 3, p. 1034.

³ Così la pensa il Belloni, senza peraltro decidersi: op. cit. p. 1017.

Qui dunque lo scrittore dice chiaramente: ecco il compendio del *Munivaicariyam*, però badate, questo non basta, voi dovete leggere l'opera per intero, solo così essa vi porterà frutto.

Quindi il compilatore chiede perdono di involontarii errori commessi¹:

650 Qualunque cosa fu da me scritta invano, viziata di metro, senso, o suono, discordante dalla sacra tradizione, da essa mi vengano guai; e fissa quindi la data:

651 Essendo undici capi di asceti, passati 178 yuga, questo fu tratto dal tesoro dei dieci Maestri.

652 Essendo ministri Haṭṭha, Soṭṭhiya e gli altri e quel leone di Meajjha, ottimo degli asceti e Sukumarila e Gharakokilaka.

653 Quest'opera fu composta nel quinto giorno della quindicina lunare, correndo l'era di Vikrama, nell'anno millecentosettantadue.

E aggiunge:

654 Questo racconto fu ricavato e messo in strofe e reso accessibile e piacevole, per merito di azioni compiute in un'altra vita da Haribhadrasūri.

654 Quindi, essendo stato composto il grande racconto del *Munipati* ne fu fatto un riassunto per prenderne l'essenza in seicento strofe.

Mi pare quindi che qui si accennino chiaramente a due opere, il racconto del *Munipati* per esteso, opera meritoria di Haribhadra, e questo compendio in seicento strofe.

A quest'ultimo compendio riferirei la data del 1172, indicata nella strofa 653.

Mi conferma poi in questa opinione il fatto che queste strofe colla data si trovano in un solo manoscritto e furono tralasciate negli altri, perchè evidentemente giudicate poco importanti, il che si accorda meglio col fatto che quei dati si riferiscano al compendio piuttosto che all'opera originale di Haribhadra.

Appartenga dunque al celebre Haribhadra o a un suo omonimo successore, il *Munivaicariyam* è un'opera indubbiamente importante e che merita di tenere il suo posto nella novellistica Jainica. È composto di kathā, racconti. Il titolo complessivo è *cariyam* o

¹ I numeri corrispondono alla numerazione delle strofe dell'edizione del novelliere da me curata per la *Bibliotheca Indica*, che sarà pubblicata fra poco.

carita, nel Guzerati *caritra*, propriamente vita; e questi racconti servivano ai monaci Jaini per illustrare ai fedeli le loro dottrine e soprattutto per instillare l'amor della virtù. Nel nostro novelliere si tratta per lo più di uomini che rinunciano al mondo e si fanno seguaci del Jina per causa della cattiva condotta delle loro mogli: è questa una nota che direi predominante nel novelliere e che culmina nelle strofe 596 e segg. in cui il mercante Katṭha di Rājagrha, scoperto il tradimento della moglie, decide di farsi monaco e maledice alle donne e alla loro bellezza, causa di infiniti guai.

Per propagare la propria stirpe, per far cioè che lo spirito *jīva* trasmigri di corpo in corpo, l'uomo affronta il più grande pericolo, sopporta le più grandi pene e l'esca che lo attira è la bellezza femminile. Questa bellezza femminile il mercante maledice:

596 Oh! A motivo del veicolo delle anime tu affronti il difficile Oceano, terribile per le onde spaventevoli. Ecco la bellezza di queste donne!

597 Per il veicolo delle anime tu compi un lavoro penoso, divenuto simile a una bestia, afflitto dal freddo, dal caldo e dal vento. Ecco la bellezza di queste donne!

Si pensi che i Jaina erano in gran parte mercanti e commerciavano attraverso l'Oceano Indiano e il golfo Persico.

598 Oh! A motivo del veicolo delle anime tu eserciti la mercatura causa di grandi dolori, dicendo molte falsità, ecco la bellezza di queste donne!

599 Oh! A motivo del veicolo delle anime entra pure in questa mischia terribile insopportabile per gli acutissimi colpi, ecco la bellezza di queste donne!

600 Oh! per il veicolo delle anime soffia ogni giorno sulla vampa che si leva dal materiale incandescente, lancia le reti dalle molte radici, ecco la bellezza delle donne!

601 Oh! per il veicolo delle anime placa i Bhūta, i Preta, i Vetāla, (esseri mezzo divini o demoniaci) col saziarli di molta carne, ecco la bellezza di queste donne!

602 Oh! per il veicolo delle anime sopporta l'ignoranza, dolori terribili e il resto, e i difficili mezzi della scienza, ecco la bellezza di queste donne!

603 Oh! turbato dall'attaccamento al veicolo delle anime tu non pensi alla virtù, tu ti addormenti la notte ed esse si danno ad altri uomini.

604 Per attaccamento al veicolo delle anime tu inganni l'amico, il fratello, il padre. Sfuggi dunque a questo gran turbine, pieno di danno.

605 Basta con questo essere sempre in balla di altri. Io prenderò la consacrazione con tutte le sue penitenze, praticando la legge religiosa, e abbandonando ogni fastidio di famiglia e ogni ricchezza!

Ho mantenuto nella traduzione l'espressione eufemistica e significativa di veicolo delle anime (*jīvayāna*) a designare la concupiscenza, l'istinto sessuale, o più realisticamente la matrice della donna. L'opera che esaminiamo è un compendio, ma qui è forse il solo punto dove il compendio non è più tale e il lamento di *Kaṭṭha* pare risalire anche nella sua forma all'opera originale. Infatti il nostro compendiatore si è dato cura di riassumere con maggiore ampiezza il primo e l'ultimo dei venti racconti, quasi ad ingannare il lettore.

Le delusioni adunque della vita familiare dovute alla cattiva condotta della donna sono la prima spinta alla conversione alla religione del Jina; sono la prima, ma non la sola: se il caso di *Kaṭṭha* è quello di *Jinadāsa* e di altri, qualche volta allo spavento della moglie si aggiunge anche quello della suocera, come nel caso di *Dhanaka*, di cui moglie e suocera mangiano le carni. Il disgraziato *Dhanaka* a cui la moglie ha portato via nientemeno che un pezzo di coscia, fasciato alla meglio e guarito per l'intervento di una Dea, giunge trafelato a casa di sua suocera. (286) E vista chiusa la porta — egli racconta — guardai per una fessura: vedo la suocera, la moglie e una lampada. Le due stavano mangiando la mia carne e bevevano.

287 Nel frattempo mia suocera uscì a dire all'improvviso: « Questa carne è oltremodo saporita! » e allora mia moglie le rispose queste parole: 288 « Mamma, questo pezzo di carne appartiene a tuo genero ».

Si capisce che dopo una rivelazione di quella sorte, (si pensi all'orrore che gl'Indiani e i Jaini in ispecie hanno per il cibarsi

di carne, nonchè di carne umana) il povero Dhanaka si risolvesse a farsi monaco e a darsi a vita ascetica!

Scopo principale dell'opera è la conversione alla legge del Jina predicata per via di esempi, ma non solo la continenza è predicata, bensì accanto ad essa tutte le altre virtù, la mansuetudine, la gratitudine, l'onestà, e così via, e sono invece biasimati severamente i vizi opposti, l'ira, l'ingratitude, il furto ecc.

I racconti non sono slegati ma inquadri in un racconto principale che serve da cornice, e che è il vero e proprio *carita*.

Munivai è un re, il re di Munivaiyâ: ¹ sua moglie è Puhavi, suo figlio Municanda. I nomi rivelano personaggi immaginari: Munivai significa capo di asceti; Puhavi, o Prthivi la terra, la sposa del re Municanda, luna degli asceti. Siamo tra monaci. Il re divenuto vecchio si fa asceta jaina, rinuncia al trono in favore del figlio, e, raggiunto quel rifugio, che è il dominio di sè stesso. seguace del duplice adhyâtma, datosi alla protezione delle sei classi di esseri viventi, giunge una sera, in veste di asceta in un giardino presso Ujjaini. Accanto a lui viene arso un disgraziato mercante di sesamo che la moglie ha mandato in rovina; non per questo egli si riscuote dalla sua meditazione. Egli viene condotto presso un ricco mercante jaina, Kufcika, il quale lo ospita e lo tratta con ogni riguardo.

Kuñcika ha un tesoro, questo tesoro viene scoperto dal figlio suo che lo porta via, i sospetti del mercante derubato cadono sull'asceta Munivai. Kufcika accusa, Munivai si difende, ciascuno dei due narra un racconto. I racconti sono in tutto sedici. Munivai all'ultimo racconto lancia una maledizione contro il ladro sconosciuto.

632. Così.... vada pure in malora colui da cui ti fu rapito il tuo tesoro, — e tosto

633. da quell'asceta Munivai che parlava pervaso dall'ira, all'improvviso cominciò ad uscire il fumo della passione dell'ira e del turbamento.

634. Ma il figlio di Kuñcika, agitato dalla paura disse al suo genitore: « Perchè perseguiti questo ottimo asceta innocente »?

¹ Nel *Munipaticaritrāsārodharah* è Munisuvratā: cfr. Belloni-Filippi, *The Munipaticaritrāsārodharah*, GSAI, 25, 1912.

635 Il tuo tesoro non fu certo preso da lui, ma fu preso da me; perdona quindi con ogni premura a questo Munivai.

634 Avendo detto questo il venerando Kuñcika preso in tutte le membra da tremiti di paura, cadde ai piedi dell'asceta e gli perdonò con premura.

Il virtuoso e magnanimo asceta placatosi tosto, perdonò a Kuñcika, e questi venuto in disgusto del mondo pensa di farsi monaco e dare le sue ricchezze ai monaci, e rinunciare alla famiglia, e così fa perchè

639 quell'uomo che non dà da sfamarsi ai monaci, dedito all'ignoranza in questo mondo e nell'altro cade nella sventura e nei pericoli.

640. Da ciò vengono la sventura e grandi dolori fisici. Chi non dà da mangiare ai monaci uccide se stesso.

In sostanza Kuñcika attribuisce al suo scarso spirito di carità verso i monaci, l'errore in cui è caduto, di sospettare colpevole il Munivai. Il figlio di Kuñcika si accontenta di essere un modello di laico, di śrāvaka.

Quanto al Munivai, egli abbandona la bella città di Ujjaini e continua la sua vita di monaco mendicante, e alla sua morte diviene Bhûta, un essere semidivino. Rinasce di nuovo come uomo, e, avendo adempiuto al suo dovere, liberatosi dalle macchie dell'azione divenne un Siddha bellissimo. Nella scala degli esseri i Bhûta e i Siddha occupano un posto elevato.

Così si chiude il racconto d'introduzione che fa da cornice al novelliere, e che appunto secondo l'usanza dei *Carita* Jainici, abbraccia tutta la vita di Munivai, dalla rinuncia al trono alla sua trasformazione in successive esistenze in un Siddha.

In questo racconto in apparenza assai semplice altri se ne inseriscono e la saldatura non appare sempre nè semplice nè naturale.

Per esempio, proprio sulla soglia, appena Munivai si è fatto asceta, e giunge a Ujjaini, ecco che vicino a lui portano ad ardere un cadavere, il cadavere di Tilabhāṭṭa, un brâhmano così chiamato perchè raccoglieva il sesamo (tila) dai cittadini. Questo Tilabhāṭṭa è una vittima della moglie Dhanasiri, che vale « donna tutta quattrini », o donna venale. Costei per i suoi piaceri vende il sesamo che il marito raccoglie, ma il marito un bel giorno potrà reclamare

il fatto suo, ed ecco la trovata di quella perla di moglie. Essa si camuffa in modo strano con penne di varii uccelli e in una notte di luna nuova si fa contro il marito tenendo nel palmo della mano un recipiente pieno di carboni accesi, e, scuotendo la parte superiore del corpo, e torcendo la bocca nascosta tra i capelli. Il povero Tilabhaṭṭa rimane atterrito e allora la donna si fa passare per una divinità divoratrice di sesamo, quindi gli dice: « Se ti è cara la vita dammi tutto il tuo sesamo, altrimenti ti coglierà un grande malanno. E di quel sesamo che mi hai dato non devi richiedere mai neppure il nome »! Tilabhaṭṭa accondiscende. Il compendio non lo dice, ma resta inteso che col consenso di Tilabhaṭṭa la divinità si è miracolosamente impadronita del sesamo, e così con questa astuzia la brava donna-quattrini vive sicura. Il povero Tilabhaṭṭa però non si riprende dal colpo ricevuto e muore e vien quindi arso alla presenza del Munivai il quale come dicemmo non si scompone alla vista della pira e alle scintille di fuoco, che cadono su di lui. Il rogo di Tilabhaṭṭa ha richiamato intanto gente in quella località solitaria, il Munivai è stato osservato, la gente ne parla al mercante Kuñcika il quale lo ospita. Kuñcika è così chiamato perchè tiene la chiave (kuñcikā) di tutte le cose del Jina; e ciò può intendersi tanto spiritualmente che materialmente. Sarà stato costui un laico osservante delle pratiche dei Jaini e insieme una specie di tesoriere della comunità. Come nel caso di Tilabhaṭṭa, così in questo il nostro autore ha la passione delle etimologie, ad orecchio, si intende.

Kuñcika per ospitare Munivai manda a prendere da Accamkâriyabhaddā il miglior sesamo, ed eccoci alla storia di questa donna. È questa una penitente che colla sua ascesi ha il potere di dar pensiero persino agli dei, tanto che uno di questi pensa bene di tentarla, e le spezza ben tre volte l'orciuolo che essa tiene in mano. Accamkâriyā non si sdegna per questo, anzi offre al dio la quarta volta l'orciuolo e sè stessa. Accamkâriyabhaddā ha vinto in sè l'ira. « Ho purtroppo goduto in questa vita il frutto dell'ira, e avendolo goduto non mi sdegherò più per alcuno (36) ». Pregata dai monaci andati a prendere il sesamo, ella racconta loro la sua storia. È la più piccina di otto figli di un ricco mercante e di Kamalastri, donna-loto, e perchè non vi era dubbio (a-ṣanka) che fosse la prediletta dai genitori fu chiamata Accamkâriyā. Il padre la dà

in isposa a un ministro Subuddhi (Intelligente) a patto che questi non manchi mai alla parola data. Ora Subuddhi una notte arriva a casa tardi perchè il Re l'ha trattenuto; la bella sposina sdegnata non vuole aprirgli la porta di casa. Subuddhi supplica: « O tu dalla sottile cintura, apri la porta; un tuo servo è venuto e sta con gran desiderio alla tua porta ». Le preghiere non servono, il buon Subuddhi perde la pazienza ed esclama: « Ma come ho fatto a sposare una donna simile, già la conoscevo! ». L'ira della moglie non ha più limiti, apre impetuosamente i catenacci della porta di casa e corre alla casa di suo padre. Tutta la scena è di una grande naturalezza. Ed ecco che le cose si complicano. Per via la sposina è assalita dai ladri e depredata d'ogni ornamento. I ladri la danno in sposa al loro capo, il quale pare che non fosse della stessa pasta di Subuddhi. Fatto sta che Accamkâriyâ riesce ad intenerire persino la suocera che ammonisce il figlio. « Costei è veramente molto buona, tu non la devi tormentare: quando le mogli virtuose si sdegnano, col solo sguardo ardono i mariti malvagi » (54). Il capo dei ladri, ammonito così dalla madre decide di vendere Accamkariyâ a un mercante. Anche costui la vuole per moglie, ma poichè essa rifiuta di obbedirgli la vende a sua volta a un capo di selvaggi il quale ne cavava sangue, con cui si nutriva. La povera Accamkâriyâ la vede brutta, è già quasi sfnita, quando per miracolo divino sopraggiunge a liberarla il fratello, che la riconduce a casa del padre. Dopo una simile esperienza è ben naturale che essa più non si sdegni per gli orciuoli rotti e anche il dio rinuncia a tormentarla, e gli asceti possono riportare a Kuñcika il sesamo.

Ma gli indiani sono veramente inesauribili nella loro facoltà inventiva. Come sulla storia del *Munivai* si è innestata quella di *Tilabaṭṭa*, così su quella di *Kuñcika* si appoggia questa di *Accamkâriyâ*, e su quella di *Accamkâriyâ* si inseriscono due altre storie, quella della *Cornacchia* e quella del *Vasaio di Benares*. Ed ecco come.

Quando la suocera del capo dei banditi vuol indurre costui a trattar bene *Accamkâriyâ*, gli racconta la storia del monaco e della cornacchia. Il monaco vive nella selva, una cornacchia gli lascia cadere i suoi escrementi sulla testa. Il monaco sdegnato la arde colla sua maledizione e fa il proponimento di ardere in quel modo chiunque gli farà villania. Viene in città, chiede l'elemosina

a una donna che non gli bada, perchè occupata nelle sue faccende. Il monaco si sdegna e la arde colla sua maledizione, ma la donna non brucia. Perchè? Per il suo *punya*, per la forza dei suoi meriti; e questa forza è tanta che essa sa la storia della cornacchia e dice al monaco: « Devi castigar la cornacchia, non me. ». « Come sai questo? » Te lo dirà il vasaio di Benares. Il monaco si reca colà e il vasaio gli spiega: « La scienza della donna viene dalla sua buona condotta ». Qui tutta una novella è riassunta in due strofe.

Il *Munivai* rimane un anno in casa di *Kuñcika*; ed eccoci al furto del sesamo. *Kuñcika* accusa di ingratitudine il *Munivai*, e gli racconta la storia dell'elefante *Seyanaka*. È inutile avvertire che nell'India e quindi anche nel nostro novelliere la vita umana non è separata da quella animale e vegetale, più che non sia da quella divina. La credenza nella metempsicosi e il panteismo distruggono le barriere che separano da noi questi mondi. *Seyana* è un elefante che allevato da sua madre in un eremo, fatto adulto, e divenuto capo della mandra, per impedire che altri vengano cresciuti nell'eremo, distrugge questo. Egli si è mostrato ingrato verso i suoi benefattori, il *Munivai* ha forse fatto lo stesso?

« No » risponde questi, perchè i monaci sono virtuosi, e racconta la storia del ministro *Abhaya* (senza paura) e del re *Šrenika*, che ha per titolo « La risurrezione del collare » aggiuntovi un capitolo dei « Cimenti ». In questo secondo racconto, i varii racconti si intrecciano talmente gli uni cogli altri che è difficile il cogliere la linea principale.

L'ossatura di questo racconto, che fa da cornice a molti altri è la seguente. Il re *Šrenika* ha in dono da un dio una collana e un paio di orecchini, egli regala l'una a sua moglie *Cellanà* e gli altri alla seconda moglie *Nandà*; nasce tra le due donne una gelosia; calmatasi questa, e, quando ciascuna era contenta del suo dono, la collana viene rapita; il re incarica il ministro *Abhaya* della ricerca. La collana vien posta miracolosamente al collo dell'asceta *Suṭṭhiya*. Varii asceti vedono la collana e non la prendono. *Abhaya* riflettendo che i monaci non hanno cupidigia di ricchezze e quindi non sanno che farsi delle ricchezze, toglie la collana a *Suṭṭhiya* e la dà al re, così i monaci mostrano veramente di essere privi di cupidigia. Il *Munivai* si difende così indirettamente dall'accusa di

furto. Ma su questo racconto così semplice se ne inseriscono ben altri undici.

1. Il racconto del lebbroso.
2. Il racconto del pescatore.
3. La storia dell'etera Mahâsenâ.
4. L'apologo dell'albero di Palâsa.
5. La storia di Brahmadata (Bambhadatta).
6. Le due gru.
7. La storia di Siva e di Sivadata.
8. La storia di Suvrata.
9. La storia della scimmia.
10. La storia di Dhanaka.
11. La storia di Janaka.

Gli ultimi cinque hanno tutta l'aria di essere aggiunte e infatti il titolo nella strofa 358 del compendio suona così: Ecco nel Munivaicariyam il secondo racconto del Munivai che ha per titolo: « La risurrezione del collare ». Aggiuntovi il capitolo dei Cimenti del « monaco Sutt̥hiya e degli altri ».

Certamente questi cinque racconti fanno l'impressione di un tutto a sè distinto, e l'artificio con cui sono legati agli altri è abbastanza grossolano. La collana rubata è posta al collo del monaco Sutt̥hiya, che se ne sta in meditazione; gli altri monaci subentrando, ciascuno al suo turno, nelle varie viglie della notte, vengono presi da meraviglia alla vista della collana, e ciascuno racconta un caso di tentazione occorsogli. Nessuno tocca la collana e così il Munivai dimostra luminosamente il disinteresse dei monaci. Accusato d'ingratitude, dimostra vana l'accusa, perchè i monaci non hanno desiderio di ricchezze.

Gli Indiani non fanno nella novella distinzione di storico e di fantastico, tutto è storico e tutto è fantastico a un tempo; essi amano però dare alla novella il colore di storia, e specificano. Nel primo racconto i nomi ci dicevano che eravamo in un campo immaginario, in questo secondo racconto i personaggi sono storici, si tratta del re Senio, (*Šrenika*), un re noto anche dai testi buddhistici, e del Mahāvīra. Siamo a Rājagrha nel Magadha, il paese che vide fiorire e Buddismo e Jainismo, l'odierno Behar. Il re si reca a conoscere e venerare il Mahāvīra; e, con gran stupore si accorge che un lebbroso contaminava i piedi del Jina col pus del

suo corpo. Si pensi all'orrore degli indiani per le impurità e si consideri quale terribile male sia la lebbra. Il re fa per arrestare il lebbroso ma questi si leva al cielo. Il Jina dice dunque al re che quel lebbroso è un dio, un dio come un dio è Datturanko. Costui, in una vita anteriore era un poveraccio di nome Seduya. Per soddisfare le voglie della moglie incinta porta ogni giorno ghirlande di fiori in omaggio al re, che, preso da simpatia, lo regala e lo fa precettore dei figli. Sdegnatosi coi suoi egli si fa monaco mendicante. Perseguitato dai suoi congiunti si riduce a vivere in incognito a Rājagrha presso un portiere. Il portiere si assenta, e lo lascia custode della casa. Vinto dalla gola fa un indigestione mangiando le offerte fatte a una divinità e muore. Rinasce sotto il nome di Dattura, ascolta i discorsi del Mahāvira, pratica il digiuno più severo e muore di fame, in compenso rinasce come dio.

La parte più notevole di questa storia è costituita dalla morte volontaria per fame, il suicidio religioso è qui premiato con una rinascita nel mondo divino. Non mancano del resto ammaestramenti, che si rivelano anche attraverso il compendio.

Dice il Jina « La dottrina capitale quaggiù è il dolore, poi la liberazione » (112). Una strofa più sotto :

« Senza tema quaggiù è chi è tutto devoto al Jina suo maestro, e così sarà nell'altro mondo e ovunque chi trova la sua compiacenza in un sol voto »; e prosegue il Jina rivolgendosi al re che voleva arrestare il lebbroso : « Benchè ripetutamente devoto quaggiù al giusto, o re, tu andrai all'inferno Parartha, (uno dei molti inferni, a cui credono i Jaina), perchè anche il saggio, che quaggiù uccide, morto andrà all'inferno » (115), dove è inculcata la massima fondamentale dei Jaini di non uccidere, l'*ahimsā*.

Il re può però sfuggire alla pena dell'inferno se sarà largo di protezione e di doni ai monaci. Anche per i re dell'età vedica un dovere importantissimo era il dono ai brāhmani. Il re promette e il Jina gli predice che egli dovrà proteggere un grande asceta Socariya e così infatti avviene. Socariya contento annuncia al re, che, se osserverà i precetti della regola dopo lunga età diverrà un Jina. Rispetto al Jina, il suicidio religioso, il dovere dell'*ahimsā*, il rispetto alla regola : il narratore non si stanca di cavare dagli esempi la morale pratica, e di accoppiare ad essi l'insegnamento religioso.

Il colloquio del re Šrenika e del Mahāvira è finito, il re si avvia per tornare alla sua città ed ecco che per via si imbatte in un asceta che pesca. « Egli pesca per sostentar la sua vita e comperarsi un mantello ». Il re gli rimprovera di uccidere i poveri pesciolini per così poco, ma l'asceta non gli dà ascolto, va al mercato, vende i pesci e si compera un mantello. Quando sta per andarsene sopraggiunge nel mezzo del mercato una donna jaina laica incinta, e il monaco la protegge: « contro ogni offesa della legge del Jīna, mantenendola di nascosto, rimanendo irremovibile nella legge la protesse fino al tempo del parto ».

Qui il compendio è troppo succinto, e non si vede bene il succo di questa storia; forse si tratta di due azioni, una buona e una cattiva messe sulla bilancia. Da una parte quella cattiva di uccidere i pesci, sia pure a scopo di sostentamento e di vestiario, dall'altra quella buona di proteggere la donna incinta. Quest'ultima, ci par di poter concludere, supera di molto la prima. La regola va intesa con discrezione, e se la necessità lo vuole, anche l'uccider pesci per sostentarsi, per vestirsi e proteggere gli infelici è cosa permessa, non solo, ma lodevole. Ma, come dico, il compendio è troppo laconico. Il racconto si interrompe bruscamente e si passa al dono che un dio soddisfatto fa al re di una coppia di orecchini e di una collana. Chi sia questo dio, il testo non dice: forse Datturanko, o uno dei tanti dei, che seguono le buone azioni dei mortali e se ne compiacciono. Qui dio va inteso come essere divino, dotato di poteri molto superiori agli umani.

Il dono del dio è un dono pericoloso. Il re ha due mogli Nandā e Cellanā, dà gli orecchini a Nandā e la collana a Cellanā. Tra le due donne nasce gelosia. Cellanā vuole gli orecchini, il re si rifiuta di darglieli. Cellanā si affligge tanto che va per impiccarsi, ma, mentre fa per lanciarsi da una finestra con una fune al collo, si accorge che proprio sotto la finestra tre persone stanno discorrendo.

Un kornak e un tale Aroha stanno confabulando coll'etera Mahāsenā. La curiosità consiglia a Cellanā di rimandare l'impiccagione e di stare a sentire di che si tratta.

Aroha è l'amante della bella cortigiana Mahāsenā, i due litigano, la donna vuole una collana che è ornamento regale, per far bella figura. Aroha rifiuta di dargliela, perchè ha paura del re!

Mahâsenâ minaccia di uccidersi, ma Aroha non cede, e allora quella cortigiana lo abbandona e va con un altro amante.

Cellanâ ha visto un'altra donna press'a poco nelle sue condizioni. Il kornak interviene a consolare Aroha e in fondo gli dice: chi è causa del suo mal, pianga se stesso. Mahâsenâ è stata avvertita, e non ha voluto mettersi sulla buona via, come fece la pianta di Palâsa dopo l'operazione del brahmano. Un albero di Palâsa ¹ fiorito e rigoglioso nato nell'India fu portato nel suo paese da un brahmano del settentrione. Ma quivi per quanto lo si inaffiasse non fioriva. Il brahmano sdegnato accende alle sue radici un gran fuoco, il calore raggiunge la cima dell'albero e quello fiorisce copiosamente. Mahâsenâ purtroppo non farà come l'albero di Palâsa, non darà ascolto all'avvertimento. E sì che l'avvertire gli altri è un dovere perchè: « Chi è sollecito del proprio bene deve essere sollecito anche del bene altrui, come la gru del re Brahmadata », ed eccoci alla storia di questa gru.

Questa novella doveva avere una certa ampiezza ed è molto ricca di motivi di folk-lore. Brahmadata ha avuto da un dio il dono di capire ogni discorso, non solo di esseri umani, ma anche di uccelli, egli però non può far parte di questo dono ad altri, pena la morte. Ecco che mentre si trova nel gineceo colla regina sente quello che si dicono una coppia di kokila, specie di usignoli dell'India. La femmina vorrebbe che il maschio portasse via al re e le regalasse una pomata. Il re non può far a meno di sorridere. La regina vuol sapere la causa del sorriso. Il re non può dirla: ne va della sua vita. La regina si ostina. « Se non mi dici questo, io morirò ». Il re allora decide di dire il segreto, ma si prepara a salire sulla pira e si avvia al cimitero. Si diffonde la voce del fatto, e la gente accorre. Ma il re mentre si avvia al cimitero sente quello che una gru maschio dice alla sua femmina. Voleva costei una focaccia del re, la gru maschio gliela negava per non commettere un furto, e la gru femmina, come già Cellanâ, come Mahâsenâ, e come la moglie di Brahmadata, minacciava di morire. La gru maschio però ha trovata la soluzione. « Se tu vuoi morire, muori, io mi sceglierò un'altra moglie » (176). Invano la moglie lo maledice e gli dà dell'eretico. E gli cita l'esempio del re, che muore per far piacere alla moglie.

¹ Bratea frondosa.

La gru maschio dichiara tranquillamente di essere un eretico sin dalla nascita e che tale è anche il re che vuol morire per la moglie. Il re, sentiti questi discorsi, non ne vuol sapere di morire e dice alla regina: « Se ti importa così poco della tua vita, muori tu, io troverò un'altra donna simile a te ».

La soluzione è molto semplice, e non c'era proprio bisogno che la gru la insegnasse al re, ma vi è la forza dell'esempio, e così Aroha distoglie dal suicidio Mahâsenâ e anche Cellanâ rinuncia al proposito di darsi la morte. L'insegnamento potrebbe essere che il suicidio non deve farsi per futili motivi, che non bisogna cedere ai capricci della moglie e così via. La parte bella del racconto sta invece nella prima parte di esso, dove si narra come il re avesse il dono di capire tutti i discorsi. Brahmadata parte per la caccia e si smarrisce in una foresta, si siede ai piedi di un albero sulle rive della Talâga e vede uscire dal mezzo del lago una giovane e bella donna insieme colle amiche, e godere ogni sorta di piaceri di amore con uno entrato nella cavità di un albero. Il re si sdegna e fa battere colla frusta quella donna, la quale appena battuta scompare. Essa è Nâgakumari la moglie di un dio, ma il re non lo sa. Egli ritorna tardi a casa, e mentre sta spiegando alla moglie la sua avventura. « uscì fuori col pensiero dal corpo e vide un dio scintillante, adorno di bellissimi orecchini ». Questo dio è il marito di Nâgakumari, e soddisfatto per il castigo inflitto alla moglie concede al re di scegliersi un dono, e il re sceglie di poter comprendere tutti i discorsi. La parte fantastica di questa novella e i noti motivi di folklore la rendono una delle più interessanti.

Cellanâ adunque rinuncia a morire, e si accontenta della collana, ma una predizione vietava che la collana fosse chiusa, pena la vita. Il re pubblica un bando promettendo un premio a chi la chiuderà, un vecchio gioielliere pur di arricchire i figli accetta e chiude la collana. Il re paga metà della somma e il gioielliere muore. Morto lui, il re non vuol pagare l'altra metà ai figli. Il gioielliere, rinato come scimmia, si fa conoscere dai figli, e saputo che il re non ha pagato il resto della somma, rapisce la collana e la dà ai figli. Il re incarica il ministro Abhaya, pena la vita di riportargli entro sette giorni la collana. Abhaya il settimo giorno, non avendo trovato nulla si rifugia nella casa dei monaci. Intanto i figli del gioielliere spaventati nascondono la collana, e questa vien

posta dalla scimmia al collo dell'asceta Sutt̥hiya che praticava l'ascesi per divenire un jina. Abhaya vede la collana, la vede pure il monaco Siva e se ne spaventa. Seguono i racconti dei cinque monaci, che si succedono nelle veglie della notte. Tutti e cinque i racconti dimostrano che chi si fa monaco si libera dalle passioni. Siva e il fratello Sivadatta si fanno monaci rinunciando alle ricchezze perchè esse suggeriscono pensieri delittuosi, gli altri monaci sono spinti alla vita ascetica dai vizi delle rispettive mogli.

Siva così racconta la sua vita e la sua conversione: Siva e Sivadatta erano due poveri figli di un mercante, colla loro attività all'estero si erano fatti ricchi, ritornano in patria. Durante il viaggio Siva viene in pensiero di uccidere Sivadatta per tenersi da solo tutto il tesoro, ma si pente, confessa la sua colpa e tutti e due decidono di buttar via il loro tesoro, perchè le ricchezze che inducono in peccato sono dannose. Essi hanno legato il loro tesoro al collo di un ichneumone, lo buttano in una palude e tornano a casa poveri.

Ora l'ichneumone vien mangiato da un pesce e il pesce pescato da un pescatore e dato alla sorella di Siva, che scopre il tesoro e lo nasconde. La madre si insospettisce e la batte, ella uccide la madre, e nella colluttazione le cade di grembo l'ichneumone e il suo tesoro. Siva e Sivadatta riconoscono la loro ricchezza e la maledicono, e benedicendo coloro che abbandonano le ricchezze e si fanno monaci, rendono alla madre gli onori funebri, accasano la sorella e divengono asceti seguaci del Jina. Anche il monaco Suvrata racconta i suoi casi: Egli abitava colla moglie nel villaggio di Angajanavati, avviene un'invasione di nemici, tutti fuggono, egli si nasconde in un angolo della casa, e sorprende così il discorso di sua moglie con un gruppo di invasori. La moglie prega un ladro di condurla con sè. Essa dice al ladro: « Perchè non prendi anche la moglie? Essa conosce la danza e sa l'arte di tutti i piaceri, come sa suo marito » (223). I ladri portano dunque anche la moglie, essa diventa la moglie del capo dei briganti. Suvrata ne va in cerca. Le chiede un abboccamento per mezzo di una donna, presso cui alloggia. La moglie approfitta della lontananza del Capo per chiamare a sè il marito. Mentre sono in letto insieme sopraggiunge il capo dell'esercito, anch'egli amante della donna. Il povero Suvrata vien cacciato sotto il letto e ascolta il

colloquio dei due amanti. La donna dice : (225). «Se viene mio marito, o signore, che farai di lui? » La risposta dell'amante è abbastanza cinica, egli dice in fatti : « Gli renderò onore e l'accoglierò ».

236 Ella allora inarcò le ciglia, e quegli avendo conosciuto l'umore di lei, le disse : Io dissi questo per schernire il capo del villaggio.

237 Questo sarà invece il segno della mia benevolenza. Se lo vedo qui giungere, gli prenderò la testa. Ella udendo questo, rimase soddisfatta.

238 E, (racconta Suvrata) con uno sguardo mostrò a lui me che stavo sotto il letto, ed io fui preso e legato.

Un cane lo libera, liberato si impadronisce della spada di quel capitano e lo caccia, rimanendosene colla moglie. Sopraggiunge il capo dei briganti e lo caccia a sua volta. Suvrata ferito viene salvato da una scimmia.

Questa gli narra la sua storia : — Essa era stata in un'altra vita un uomo dotto, rinato scimmia in seguito alle sue cattive azioni. Questa scimmia chiede l'appoggio di Suvrata per uccidere un'altra scimmia che l'aveva scacciata e si era fatta capo del branco. Suvrata capisce il suggerimento, torna al villaggio e uccide il capo dei briganti, quindi colla moglie se ne ritorna a casa sua.

257 Così grazie alla vista della condotta di mia moglie e alla rinuncia a quel veleno, che sono i piaceri dei sensi, io feci la mia entrata nell'ordine in tutto irreprensibile.

Se la storia di Suvrata ci trasporta in pieno adulterio, quella che segue, del monaco Dhanaka è assai più terribile. Dhanaka era nato in un villaggio presso Ujjaini, si era sposato con una ragazza di nobilissima famiglia e viveva felicemente con lei in casa della suocera. Un giorno, mentre se ne viene alla città, passando presso un cimitero vede una donna, chiusa in un mantello, che piangeva in modo compassionevole, presso un uomo. Egli le chiede la ragione del suo dolore, ed ella gli risponde : « Colui che non ha provato il dolore, colui che non è afflitto da dolore, come mai si potrà parlare a costui di dolore? ». Dhanaka dichiara alla donna di non essere ignaro del dolore e quella gli racconta la sua storia. L'uomo che si trova sulla pira è suo marito, egli vive e vivrà, fin tanto che essa potrà portargli del cibo, ma non

può dargli da mangiare, se non sale sulle spalle di qualcuno. Perciò persuade Dhanaka a prenderla sulle spalle, e lo avverte:

274 « Tu non ti devi però volgere in su, verso di me, perchè io non mi vergogni di essere sulle tue spalle ». Salita dunque sulle spalle di Dhanaka con una spada, taglia la carne del marito. Gocce di sangue cadono su Dhanaka, che preso da terrore osserva quanto quella terribile donna sta facendo, poi preso da un folle terrore, si mette a fuggire verso la città buttando quella donna a terra. Ma essa lo raggiunge e con un colpo di spada gli taglia un pezzo di coscia, rimasta fuori, proprio mentre entrava nella porta della città. Il povero Dhanaka ferito viene guarito da una divinità di famiglia che gli fascia la ferita, e ritorna a casa; ed ecco che viene il bello o meglio l'imprevisto. Egli trova chiusa la porta di casa, guarda per la fessura e vede la moglie e la suocera che mangiano della carne, precisamente la sua carne! Inorridito si sente preso dal disgusto della vita, e nasce in lui la vocazione per la vita ascetica.

Anche il racconto del monaco Janaka è un racconto di adulterio. Egli viveva felicemente a Ujjaini colla moglie Strimatī = cervello di donna.

292 Ella, (così racconta) mi offriva ogni giorno con amore l'acqua per la lavanda dei piedi, ed io benevolo verso di lei, non le risparmiavo parole di lode.

Un giorno ella ha una voglia di carne di gazzella e prega il marito di recarsi a Rājagrha nella casa del re Śrenika per prendergliela. Egli trova durante il viaggio la bellissima etera Mahāsenā, la libera dalle mani di un mostro alato, che vorrebbe rapirla, giunge alla reggia e rapisce la carne di gazzella. Sorpreso dalle guardie è imprigionato. La bella Mahāsenā danza davanti al re, che le dà la scelta di un dono. Essa sceglie la vita di Janaka, che sposa. Vivono insieme contenti, ma Janaka è tormentato dal desiderio della moglie e ritorna ad Ujjaini, trova la moglie nelle braccia di un amante e uccide questo, mentre la moglie dorme, poi si nasconde a spiare la condotta della moglie.

Questa svegliatasi, e trovatasi col cadavere dell'amante vicino, lo fa a pezzi e lo getta in una fossa, poi riempie la fossa di terra, e con grande cordoglio vi fa sopra delle libazioni. Visto questo Janaka ritorna a Rājagrha da Mahāsenā e passa con lei felice.

mente qualche tempo. Quindi ritorna a Ujjaini, e si presenta fresco e sorridente alla moglie.

338 Rallegratomi del bell'aspetto del padre, della madre e della sposa, me ne venni a casa mia celando a mia moglie il mio pensiero.

339 E quella virtuosa, giunti che fummo nell'interno della casa, lieta per il buon esito del suo inganno, (quella di essersi sbarazzata del marito, mandandolo a cercare carne di gazzella, per godersela coll'amante), mi chiese: Perchè, o signore, vieni dopo sì lungo tempo? Allora io le dissi:

340 Per causa tua, o vezzosa, essendo andato in cerca di carne di dorso di gazzella, io persi tanto tempo nè la trovai mai.

341 Quindi ora, pur non avendo raggiunto il mio scopo, con grande stento, non desiderandolo col cuore, me ne venni qui, per amore di te!

Come si vede, ambedue i coniugi sapevano bene simulare. La donna faceva sempre le sue oblazioni di riso cotto e burro sulla tomba dell'amante. Il marito sedeva e taceva, o meglio ammoniva.

345 Non si deve dar nulla di mio a un altro, se io prima non ne ho goduto.

E la moglie a far le meraviglie: Perchè mi dici questo? Vi è forse qualche altro a cui io dia prima di te? E il marito solleva un pannolino sotto cui sta il burro caldo per la solita offerta. La donna scoperta va su tutte le furie. Il marito riesce per un istante ad averne ragione, ma appena lascia presa, la moglie gli getta sulle spalle tutto quel burro bollente. Dopo la beffa anche il danno: ce n'era abbastanza perchè Janaka si sentisse come i confratelli la vocazione di farsi monaco.

Questi esempi hanno convinto Abhaya che i monaci sono superiori alle ricchezze e alle cupidigie, e che è appunto il disprezzo di queste miserie che rende loro facile la vita, e consultatosi colla schiera dei monaci, toglie a Sutt'hiya la collana e la restituisce al re. Veramente a questa soluzione ci si poteva arrivare pensando che è giustizia dare a ciascuno il suo, ma lo scopo del racconto era di dimostrare il disinteresse e l'indifferenza dei monaci per quanto muove le passioni umane, e così il Munivai difendendo i monaci ha anche difeso sè stesso.

Kuñcika non si lascia per questo convincere « Ammetto, egli dice, che questi monaci, di cui mi hai parlato siano stati dei santi, così non siete voi (357) ma siete degli ingrati », e racconta il secondo esempio di ingratitudine, esempio per vero non nuovo: è la storia del leone, che si fa guarire da un medico incontrato per via, e poi per gratitudine, mangia il suo benefattore. La storia è narrata con qualche nuovo particolare. Il benefattore è un medico, il quale viaggiava con un fratello pure medico e se ne andavano all'estero per acquistare scienza e gloria. Alla vista del leone, uno scappa sulla cima di un albero, l'altro invece in omaggio alla parola del Jina cura il leone perchè (362) « Bisogna curare gli afflitti, i deboli e gli altri, così dice la parola del Signore ». Il povero medico è vittima del leone, ma osserva e pratica l'insegnamento del Jina, e in questa osservanza e in questa pratica sta tutto lo spirito Jainico di questo antico motivo di folk-lore.

Il Munivai replica sempre collo scopo di esaltare la virtù dei monaci, narrando la storia di due conversioni: quella del Re Sâgaracanda e quella dell'asceta Meajjha.

Sâgaracanda era divenuto re di Saketa, l'epica Ayodhyâ, perchè primo figlio della prima moglie del re Candravatisaka. La seconda moglie del re tentò di avvelenare il re e i figli di questo, sostituendo una focaccia avvelenata a una buona che il re aveva ordinato. L'inganno è scoperto, e i figli e il re sono salvi per miracolo, ma il re preso dal disgusto di atto così scellerato e spaventato dal pericolo corso, decide di rinunciare al regno, perchè:

378 « La legge stabilita dall'Indra dei Jina è un'uscita da grandi pericoli ». Lascia a Priyadaršanâ il regno, si reca ai piedi di un monaco esperto e in breve diventa un monaco istruito nel duplice adhyâtma. Lascia Ayodhvâ e si reca a Ujjainî, ove si trovava re il fratello suo Municanda, il quale pare trattasse molto male i monaci, perchè questi lo chiamavano la loro rovina.

Sâgaracanda decide di presentarsi alla reggia e di convertire il re e la corte. Pare che questi si desse buon tempo, perchè appena l'asceta si presenta a corte, e invita il cuoco del re a convertirsi, si leva intorno un grande clamore di disapprovazione, e la gente del re gli domanda se sa ballare e suonare. Egli ammette di saper suonare la viola e qualche altro strumento, ma in realtà comincia a predicare, e vince nella discussione molti

avversarii, che si convertono. Finalmente al tempo della cena viene introdotto al cospetto del re, e questi lo riconosce per suo fratello, e Sâgaracanda riesce a convertire non solo il re, ma anche il figlio e il figlio del ministro. Il racconto ha una grande importanza, anche se, come è probabile, è destituito di ogni reale valore storico, perchè ci fa vedere la propaganda Jainica in atto, alla corte stessa del re e come correttivo di una vita dissoluta di piaceri. Alla storia di Sâgaracanda segue quella di Meajjha. Egli è figlio di Municanda, ma è ritenuto figlio di un ricco mercante, perchè è stato ceduto dalla madre sua alla moglie del mercante, in cambio di una figlia nata a questa. Egli era un bel giovane, aveva per amante una bella ragazza, ed ecco un dio, probabilmente il padre, fattosi di re, monaco e poi divenuto dio, che ricordandosi delle sue esistenze anteriori, gli suggerisce di farsi monaco. Meajjha non ne ha voglia. Sposa invece la figlia del re, poi ai ripetuti inviti del dio, dopo aver fatto penitenza per dodici anni, come padre di famiglia, prende l'ordine e si dà a mendicare. Arriva alla città del re Šrenika, e alloggia presso un gioielliere. Una gazza rapisce dei granelli d'oro, il gioielliere accusa Meajjha del furto e lo batte ferendolo gravemente alla testa. Ed ecco che Meajjha muore, la gazza ritorna, accusa di aver qualche cosa in gola, la curano, essa vomita e vomita così anche i chicchi d'oro da lei mangiati.

L'innocenza di Meajjha è manifesta. Il re fa arrestare il gioielliere, il quale si fa a sua volta monaco.

Curioso è quanto ci dice la strofa 441.

Solo a scopo di buon ammonimento fu così narrato il racconto di Meajjha, questo altrove in altro libro è da vedersi più estesamente.

Sulla storia di Meajjha si inserisce quella della cornacchia che emette perle. Perchè Meajjha possa sposare la figlia del re, egli le porterà in dono una cornacchia miracolosa, regalatagli dal dio, la quale invece che feci emette perle, ma la cornacchia nella casa del re non fa che sterco. Storiella che contiene un antichissimo motivo popolare.

Con questi racconti di Sâgaracanda e di Meajjha il Munipati ha avvertito che non bisogna accusare altrui alla leggera e tanto meno gente santa e che non cede alle tentazioni, come i monaci.

Non per questo Kuñcika si dà per vinto. Meajjha era un gran santo, ma tu non sei simile a lui, dice, e narra la storia di Sukumalikâ, storia che ha al solito per tema l'ingratitude.

Il re di Campâ Jitaśatru, troppo amante della moglie Sukumalikâ trascurava gli affari del regno, e arrivò anzi al punto di cedere questo al figlio. Un giorno in una foresta, spaventato dalla vista di un bufalo, viene abbandonato dal seguito, si smarrisce e si mette in cammino verso Benares, colla moglie. Lungo la via, egli e la moglie sono tormentati dalla fame e dalla sete, e il re sfama e disseta la moglie colla propria carne e col proprio sangue. Tanto sacrificio non lo salva dal tradimento della moglie, che con nera ingratitude lo uccide e lo getta nel fiume. Rinasce per la terza volta come principe a Puravara, e a Puravara giunge pure Sukumalikâ, a chieder elemosina insieme con uno zoppo, che essa per impietosire la gente, fa passare per suo marito. Il re la smentisce e si fa conoscere :

454 Quell'uomo di cui tu bevesti il molto sangue e di cui mangiasti la carne della coscia, e che tu gettasti nel fiume, quello, o mendicante, è tuo marito.

E Kuñcika accusa apertamente il Munipati.

456 Come l'ingrata Kusumalikâ offese il re, così tu, o Munipati hai offeso la mia ricchezza. E il Munipati si proclama innocente narrando la storia del toro Somaha. Questi era un toro straordinario, che viveva libero in un bosco insieme con molte vacche, e un bel giorno, per i suoi meriti, divenuto venerabile, se ne viene in città, ed era tanto dedito alla penitenza che non si adirava nemmeno se preso a bastonate. La pittura è bene indiana, anche oggi i tori sacri a Siva errano liberi e venerati nelle vie delle città indiane. Ora ecco quello che gli capita. Un buon laico Jinadâsa (il nome significa servo del Jina) ha una cattiva moglie che lo tradisce, egli scopre il tradimento ed è assalito da tale dolore che ne muore improvvisamente. La moglie non sa come stornare da sè il sospetto di aver ucciso il marito, e poichè proprio in buon punto sopraggiunge il toro Somaha, intinge di sangue il corno di lui, e lo accusa di aver ucciso il marito. Il toro Somaha viene trascinato davanti ai giudici, non per questo si sdegnava, ma si rallegra persino di questa persecuzione che cade su di lui per un delitto da altri commesso.

Il Munipati non è però giunto a questo punto di indifferenza e avverte Kuñcika, che se non gli crede sulla parola, egli lo convincerà con mezzi violenti e con ira.

Kuñcika risponde colla storiella del kokila o usignolo indiano. Tra tutti gli esseri che si muovono sulla superficie della terra costui era tormentato dalla fame. Vinto da questa e dal sonno una notte si addormenta, e i suoi occhi si coprono di sozzura, tanto che al mattino si ritrova cieco. Ma le mosche ed altri insetti mangiano le sozzure, ed egli riacquista la vista e ne approfitta per divorare i suoi benefattori. Così secondo Kuñcika ha fatto il Munipati.

E il Munipati di rimando narra un nuovo caso di furto. Dha nasiri = donna-ricchezza, e Kanasiri = donna-oro erano due amiche figlie la prima di un povero mercante, l'altra di un mercante ricco. Vanno insieme a bagnarsi e Donna-oro si spoglia dei suoi gioielli. L'amica povera che non ne ha, non resiste alla tentazione e rapisce i gioielli dell'amica. Si fa il processo. Kanasiri persuade l'amica a deporre i gioielli in un luogo determinato, ivi sono trovati, e riconsegnati alla legittima proprietaria. Pare che il Munipati voglia così suggerire al presunto autore del furto un modo di salvarsi.

Kuñcika non si lascia ancora convincere e racconta un nuovo esempio di ingratitudine. Un povero ragazzo viveva mendicando in un rifugio ben custodito, e si fa ricco. Abbandona allora il rifugio che l'ha protetto e va in una foresta, dove viene spogliato di tutto il suo avere. Egli si è mostrato ingrato verso il rifugio.

Il Munipati racconta allora un altro caso di un innocente condannato a torto e miracolosamente salvato. Si tratta di Nâgadatta, di cui è innamorata la bella Nâgavasû. Questa si innamora di Nâgadatta, ma Nâgadatta non la vuole, perchè tutto dedito alla parola del Jina, ha deciso di darsi a vita ascetica. Nâgavasû si dispera, il capo della polizia si innamora di lei ed ella lo rifiuta perchè innamorata di Nâgadatta. Il capo della polizia per gelosia fa arrestare e accusare di furto Nâgadatta al collo del quale fa rimettere di nascosto dei gioielli rubati al re. Nâgavasû prega per lui la dea dei cimiteri, questa interviene e al momento dell'esecuzione il palo, a cui è legato il condannato, si spezza ben tre volte. La spada con cui il carnefice fa per colpirlo si muta in una ghir-

landa di fiori. Il re stupito sospende l'esecuzione e l'innocenza di Nâgadatta è riconosciuta. Egli sposa Nâgavasû. Il capo della polizia cade in disgrazia ed è privato della carica e dei suoi beni. Nâgadatta dopo molti anni si reca presso un maestro spirituale e si fa monaco, e quando muore ottiene il mondo degli dei.

521 Anche i laici, conclude il Munipati, se si liberano dalle loro passioni, divengono saldi nei loro doveri; perchè mai gli asceti dovrebbero divenire avidi delle altrui ricchezze?

Nuovo esempio di ingratitudine narrato da Kuñcika a vituperio delle femmine e a gloria del Jina. Uno scimmiotto è sorpreso nella foresta colla moglie e i figli da un leone. Fa rifugiare moglie e figli su un albero, e vi sale egli stesso. Si addormenta. La femmina allora fa cenno al leone, e per tutta gratitudine butta il maschio in pasto alla belva. Il povero maschio l'avrebbe vista brutta, ma per fortuna proprio per quella via passò allora il Jina, il gran santo, e il leone si allontanò senz'altro.

Il Munipati risponde colla nota storiella dell'ichneumone e della brahmana; è questa un nuovo caso di errore fatale. La storiella è nota anche perchè si trova nel Pañcatantra. Una donna si allontana di casa e lascia in casa un figlio piccino, un serpente si avvicina per morderlo. L'ichneumone accorre a difesa del bambino e morde il serpente, poi colla bocca sporca di sangue si presenta alla brahmana, la quale crede che egli le abbia ucciso il figlio e lo uccide con un colpo di martello. Poi fattosi presso il figlio, scopre il corpo del serpente ucciso e capisce il suo fatale errore, ma troppo tardi. Si abbandona quindi a un gran dolore. Perciò, dice il Munipati, rivolgendosi a Kuñcika: « Rifletti bene nell'interno del tuo cuore; dicendo infamia ne avrai poi grande malanno ».

Dopo la storia del leone e della scimmia, Kuñcika racconta quella dell'elefante. Altro esempio insigne di ingratitudine. Un elefante prende una spina in un piede, si fa curare da un uomo che trova in un campo. Questi guarisce l'elefante, ma lo conduce in schiavitù colla sua mandra, ne vende le zanne e si fa ricco.

Il quattordicesimo racconto che tocca al Munipati narra al solito un caso di inganno. Una sciacalla vive con una gazzella e una leonessa, essa ne mangia i piccoli, poi tinge di sangue il muso della gazzella che dorme, e la incolpa presso la leonessa della

morte dei figli. La leonessa le invita a vomitare tutte e due. La gazzella naturalmente vomita erbe. Non così la sciacalla, che è scoperta e uccisa. « Osserva dunque, dice il Munipati a Kuñcika, il discernimento che è pure tra gli animali ».

L'esempio seguente di ingratitudine ci trasporta in piena vita anacoretica. In una caverna dei monti Himàlaya viveva un anacoreta nella più austera penitenza. Molti si recavano a visitarlo, e, tra gli altri va a visitarlo un leone. Il quale, punto riconoscente dell'ospitalità concessagli, mangia senz'altro l'anacoreta.

Il sedicesimo ed ultimo racconto detto dal Munipati, è assai vario e torna sull'argomento della malvagità delle donne, malvagità che fa nascere nei mariti la vocazione per la vita ascetica; e par che il Munipati voglia dire: Chi si fa asceta, dopo aver superato prove come queste, come volete che si lasci vincere dalla tentazione di un tesoro mondano? I personaggi qui sono più numerosi, il marito, il mercante *Kaṭṭa*, la moglie *Vajjà*, il figlio *Sāgaracanda*, l'amico della moglie, un pappagallo, un uccellino e un gallo.

Il mercante se ne va per i suoi affari e la moglie ne approfitta per spassasserla coll'amante. Fin qui nulla di nuovo, è il solito tema della cattiva condotta delle mogli; ma la cattiva condotta di questa è osservata dall'uccellino, il quale rimprovera la donna, nonostante i savi ammonimenti del pappagallo. La donna sdegnata uccide l'uccellino. Vengono alla casa del mercante due monaci, e uno di essi, osservando il gallo, dice:

578. Questo gallo mi pare che abbia tutte le doti. Chi ne mangerà la testa diverrà in breve un re. L'amante di *Vajjà* ode e chiede alla donna la carne di quel gallo, senza però parlarle della testa. La donna, sebbene riluttante, uccide il gallo e ne dà la testa al figlio. L'amante preso dalla cupidigia di divenire re persuade la donna a uccidere il figlio. La balia di questo per miracolo ode il colloquio e fugge col piccino a *Campā*. Vi giunge proprio alla morte del re, il quale non ha figli. La profezia si compie e *Sāgaracanda* diventa re di *Campā*. *Vajjhā* intanto va in rovina. Torna il mercante. Non trova nè il figlio nè il gallo, e vede la sua casa in rovina. Interroga il pappagallo, che sta in una gabbia. La cattiva moglie lo spaventa coll'orlo della veste e il pappagallo non osa parlare, è questo un punto abbastanza comico. Allora il mercante libera il pappagallo, che vola sulla cima di un albero e di là narra

tutto quello che ha visto. Il mercante impreca alla debolezza degli uomini che per le donne vanno incontro a tanti dolci e si fa monaco. Vajjhâ caduta in miseria vive coll'amante a Campâ. Quivi giunge pure il mercante fattosi monaco e, senza saperlo, chiede l'elemosina alla moglie. Questa lo riconosce e per paura di essere a sua volta riconosciuta, gli dà delle focacce e del pane, poi gridando « al ladro » lo fa arrestare.

Il mercante vien condotto dinnanzi al re e riconosciuto dalla nutrice. Il re lo onora e fa arrestare Vajjhâ — e diviene egli stesso discepolo del monaco il quale gli racconta un altro caso di calunnia scoperta: Una ragazza incinta accusa il capo degli asceti di averla ingravidata e questi allora lancia una maledizione: « Questo feto, egli dice, entrato in te, non fu da me prodotto (623). Se la mia parola è vera, allora costui aprendo il tuo ventre esca fuori all'istante ».

Il feto infatti esce fuori e la ragazza cade al suolo svenuta. Ripresi i sensi chiede perdono all'asceta e l'ottiene, e accusa invece del misfatto alcuni brahmani. Il re li fa arrestare. La gente vedendo questi miracoli, si conferma sempre più nella devozione e nella fede verso il Jina.

E' questo l'ultimo racconto del Munipati. A questo punto il figlio di Kuñcika si accusa, come si è detto, autore del furto, e il Munipati è liberato dal grave sospetto che pesa sopra di lui.

Il novelliere è, come si vede, ben proporzionato nelle sue varie parti. Il racconto del Munipati, del furto e di Kuñcika costituisce la cornice nella quale si alternano otto racconti del Munipati e otto di Kuñcika: quelli hanno per tema la superiorità dei monaci, che sono divenuti tali superando ogni passione, e la facilità di errare nei nostri giudizi; questi trattano invece quasi escusivamente casi di ingratitudine.

Però questa primitiva semplicità di racconto è turbata nel 1°, 2° e 16° racconto, da un intrecciarsi di racconti su racconti che fanno pensare agli intrecci di rami e di liane di una foresta vergine. I tre racconti dove questo avviene sono quelli che il compendiatore ha riassunto con maggiore larghezza. È poco probabile che gli altri sfuggissero alla regola, quindi probabilmente il Munivaicariyam doveva avere un'ampiezza maggiore di quella rivelataci da questo compendio. Il compendio però ci ha conservato la

linea dell'opera : i sedici racconti alternati tra il *Munipati* e *Kuñcika* e il racconto d'introduzione. Anche così com'è questo novelliere è un'opera notevole della novellistica Jainica e per la varietà dei racconti, per i temi di novellistica popolare che tratta, e per la pittura che ci dà della vita indiana merita di essere conosciuto e messo a fianco di altre opere maggiori, quali il *Dharmakalpadruma*, e la *Kathâ-ratnâkara*. L'allegoria non vi è spinta come nella *Upamitihâvaprapañca*, e d'altra parte gli ammaestramenti dottrinali sono contenuti in limiti più ristretti che nell'*Upadeśapada* di *Haribhadra* stesso.

Anche per quello che si riferisce ai dati geografici l'autore di questo novelliere si è studiato di dare alle novelle una cornice storica e reale, che ci riporta ai paesi classici, che videro la predicazione del Buddha e di Mahāvīra. La città nominata più di frequente è *Rājagrha* nel *Magadha*, l'odierno Bihar, e pure è menzionata *Kapila*, la patria del Buddha; più al sud si arriva a *Campā*, e verso ovest si ricorda spesso *Ujaini* nel *Malwa*. *Benares* è pure spesso citata. Dei monti accanto all'*Himālaya* si citano il *Vaibhasa* e i *Vaithādyā*. Sono questi i paesi preferiti dai novellieri Jainici. A *Ujjaini* *Hermavijaya*, uno scrittore che visse verso il 1600, pone la scena di un suo racconto, quello della liberalità di *Vikramāditya*. Sulle rive del Gange a *Bhīmapura* si svolge uno dei racconti della *Bharatakadvātrimśikā*. Nell'*Upadeśapada* *Haribhadra* pare che invece preferisse non determinare la località dove si svolgeva la scena dei suoi racconti. « Viveva una volta in India » oppure « In una città abitavano due amici », « In una città vi era un re *Bhadrasena* », « In una località abitava un brahmano *Jainadatta* », « In una città viveva un mercante *Sāgaradatta* », ecc.

Una certa somiglianza invece offre l'autore del nostro novelliere rispetto alle citazioni geografiche con l'autore del *Dharmakalpadruma*, uno scolaro di *Udayadharmā*, vissuto certo dopo il secolo XII e forse prima del XIV. Si confronti ad es. il racconto d'introduzione del *Munivaicariyam*. Comincia così: Vi è quaggiù nella terra dei *Bhārata* una città senza pari, *Munivaivā*; era suo re *Munivai*, benevolo ai buoni; moglie sua era *Puhavi*; loro figlio, la delizia di tutte le genti *Municanda*.

Il nome del re, del figlio del re e della città hanno la stessa radice, e così troviamo nel *Kalpadruma*: « Nella città *Candrapura*

regnava anticamente un re Candrajit, sua moglie era Candrānā e il suo ottimo vizir era Buddhisagara ».

Così nel racconto del Sūra e delle streghe viene ricordata Avanti e il monte Vaithādhyā, una catena di monti che da mare a mare attraversa per mezzo tutta l'India.

Ancor più stretti sono i rapporti del nostro novelliere coll'opera di Jinakirti, la storia di Pāla e Gopāla. Come quest'opera il nostro novelliere ha scritto con intento ascetico, per ottenere la liberazione, e raccomanda la continenza e il digiuno, e ricorda che il turbare i monaci nelle loro opere pie conduce all'inferno.

Come nel nostro novelliere si menzionano le città di Ujjaini, ma i punti di contatto più stretti si hanno nel contenuto, p. es. la nota misogina è accentuata in ambedue i novellieri e l'adulterio è severamente condannato anche nella storia di Pāla e Gopāla.

La cessione della propria carne e del proprio sangue, così frequente nella letteratura Buddhista, s'accentua spesso anche in quella Jainica, Pāla cede la sua carne al serpente per salvare la rana, proprio come il re Jitaśatru nel *Munivaicariyam* per salvare la moglie (447), e pur nella storia di Pāla e di Gopāla è toccato l'argomento della gratitudine, che è largamente svolto nel *Munivaicariyam*. Esempi di gratitudine anche qui danno a preferenza gli animali, ad es. la rana, il serpente, i buoi. Comune poi è il tema del re che si fa asceta, e i discorsi degli alati ecc.

Sono questi punti comuni a tutta la novellistica Jainica, però pure nelle numerose opere che vi si riferiscono sarà permesso segnare delle somiglianze, le quali col loro numero possono agevolare le classificazioni e permettere di risolvere qualche punto cronologico interessante.

È assai difficile distinguere nella novellistica l'elemento storico dal leggendario; però se pensiamo alle menzioni frequenti che la novellistica jainica fa di città anche non indiane come Halabha (Aleppo), Mausala (Mossul), vediamo come la vita contemporanea coi suoi inevitabili riflessi dovesse influire anche su questi narratori, e il rintracciare questi elementi non sarà opera vana.

Un altro indizio ci può venire dall'analisi dei personaggi. Anche questi, è vero, sono come stereotipati, però qua e là affiora qualche nome e qualche particolare che può servire.

Nel nostro *Munivaicariyam* si riflette tutta la vita indiana da

quella del popolo a quella dei re. Naturalmente il posto d'onore spetta a questi ultimi. Si fanno asceti tanto dei poveri diavoli, quanto dei principi, ma la conversione dei principi fa più rumore, dà più nell'occhio, è quindi naturale che ad essi spetti il primo posto. Se rinunciano i principi alle gioie e ai piaceri della vita come non vi rinunceranno gli umili mortali? Molti re parte leggendarii e parte storici sono nominati nel nostro novelliere, ma il posto d'onore spetta a due, a Śrenika e a Ajataśatru ambedue noti alla storia. Puramente leggendario mi sembra il re Munivaiyā, di cui si racconta la conversione e la vita, il carità. Śrenika è fatto re di Ujjaini, mentre Avataśatru è re di Rājagrha. Altri re menzionati sono Candravatiśaka re di Ayodhyā, e Municandra, che a dispetto del suo nome è presentato come un persecutore dei monaci. Col re sono descritti la corte e i ministri. Ufficio del re è quello di render giustizia, però il re vive dedito ai piaceri della caccia e del gineceo, e, nella corte due sono i luoghi che attirano l'attenzione del nostro novellatore, la cucina e il parco, la cucina perchè vi si attende ai piaceri della mensa, e qualche volta anche vi si preparano focacce avvelenate, il parco, perchè all'ombra dei suoi boschi e in riva ai suoi laghetti misteriosi vi si svolgono scene d'amore. Il re ha di solito una moglie favorita, per compiacere alla quale è anche disposto a morire e che in caso di necessità alimenta colla propria carne e col proprio sangue, ma ama anche le belle cortigiane, che sono ammesse al suo cospetto a danzare e suonare. Una di queste creature che vivono d'arte e d'amore e che pure sono capaci dei più elevati sentimenti è Maghasenā, ricordata in due punti del nostro novelliere. Del resto la vita nel gineceo si svolge colle sue inevitabili bizzie, gelosia tra le mogli, dispetti della moglie per il ritardo del marito e simili. I re non sono per questo diversi degli altri mortali. Un vero tormento per i mariti sono poi nell'India le voglie da cui sono prese le mogli incinte; e le mogli si servono anche di queste per spedire i mariti lontano ed esser così libere di ricevere i loro amanti. Curioso è il tipo della suocera. Il nostro novelliere distingue argutamente la suocera madre del marito e la suocera madre della moglie, quest'ultima è naturalmente la peggiore per il genero, ma in una novella assistiamo alle difese della moglie prese dalla suocera contro il marito. La povera Accamkāriyabhāṭṭā dopo varie

vicende è divenuta moglie di un capo di selvaggi, che la maltratta e la suocera interviene e dice al figlio: « Costei è veramente molto buona, tu non la devi tormentare. Quando le mogli virtuose si sdegnano, col loro sguardo ardono i mariti malvagi » (54).

Dopo la corte vengono i monaci. Il *carita* è scritto appunto per esaltare la virtù dei monaci, ed è questo il compito, che si propone nei suoi racconti il Munipati. Così noi troviamo il tipo del monaco asceta e anacoreta, (35), quello del monaco errante che vive di elemosina, ma il tipo più interessante di tutti è quello del monaco che si dà alla predicazione. Il re Sâgaracanda si fa monaco, e si presenta a corte per predicare la legge (384 e segg.) nè si lascia spaventare dall'accoglienza poco lusinghiera con cui è accolto, e infine vince i suoi avversari coll'abilità dialettica (394). L'austera figura del Jina domina il Carita, al Jina rende omaggio il re Srenika e si sdegna se un lebbroso lo offende, (85), Il Jina trovandosi a passare per una foresta, quando un leone sta per divorare una povera scimmia, mette colla sola sua presenza in fuga la belva. Par di leggere un racconto dei Fioretti di San Francesco (529). Accanto ai monaci Jaina abbiamo i laici, uomini e donne. Le donne specialmente si distinguono per la loro pietà fatta soprattutto di abbondante elemosina, esempio la storia di Accamkâriyâbhattâ. Un solo punto del novelliere ha un accenno polemico contro i brahmani. Una ragazza resa incinta da alcuni brahmani, accusa della colpa il Jina, e il Jina la convince di menzogna con un miracolo, e ottiene dal re l'arresto di quei pericolosi brahmani. Il testo non specifica a quale setta questi appartenessero, forse ai Sivaiti, coi quali sappiamo che i Jaina ebbero molto da dire, e ai Sivaiti fa pensare anche il genere di peccato, che loro è rimproverato. Importante è il fatto che anche ai laici è concessa la salvezza, purchè vincano le loro passioni e siano saldi nei loro doveri (520). Accanto agli uomini laici, abbiamo le donne, alcune virtuose, come Accamkâriyâ, altre che, come le pinzocchere del teatro spagnolo, si acconciano a far anche da mezzane (227). Il quadro della vita si allarga singolarmente se dalla corte e dall'eremo passiamo al popolo, numerosi i mercanti, quasi sempre ricchi, e come il nome dei ministri ne rivela la professione (Subuddhi = intelligente), così il nome di questi mercanti è significativo: Dhanadatta, Dhanapâla (1488) (dhana = ricchezza). La mercatura è

anche praticata dal brahmano Tilabhaṭṭa. Dal popolo è preso il tipo del pescatore, tipo che doveva riuscire particolarmente odioso ai Jaina, rispettosi della vita di ogni essere vivente sino alla superstizione (124). Accanto al pescatore troviamo un portiere (106), un kornak o guidatore di elefanti (137), un gioielliere (429), un carnefice (516).

Frequenti le menzioni di ladroni, che assaltano i villaggi e depredano gli abitanti, portando via donne e fanciulli.

A questi tipi umani vanno aggiunti quelli animali. Nell'India non è possibile separare nettamente il campo del racconto da quello dell'apologo e l'apologo fiorisce accanto alla novella anche nel *Munivaicariyam*. Scimmie, elefanti, leoni, gazzelle, sciacalli, pappagalli, galli, uccelli *kokila* parlano e agiscono come uomini e con sentimenti umani e in genere l'animale fa miglior figura dell'uomo.

Bello il tipo dell'icneumone, che salva il figlioletto del soldato dal morso del serpente, e muore vittima di un fatale errore. Bellissima l'ostinazione con cui l'uccellino *Madanā* si ostina a biasimare la condotta della cattiva moglie del mercante *Kaṭṭha* e continua ad affermare generosamente il vero sino alla morte (574 e seg.), e pieni di *humour* sono i saggi consigli del pappagallo.

Da quanto siamo venuti esponendo appare quanto varia e ricca sia la scena di questo nostro novelliere: essa bene risponde all'armonica unità di struttura delineata nel racconto alternato del *Munipati* e di *Kuñcika* intorno al furto del peculio.

Vediamo ora qualche cosa del contenuto morale del libro. L'insegnamento deve essere indiretto, deve scaturire dall'esempio, tanto più che stiamo dinanzi a un compendio, in cui di necessità le parti morali dovevano essere tralasciate. Se pensiamo poi alla facilità con cui gli indiani inserivano nelle loro opere lunghe citazioni di varii autori, specialmente in versi, ci faremo un'idea di quello che queste parti dottrinali dovettero essere. Pure, nonostante queste omissioni del nostro compendio, anche quanto esso ci conserva è notevole e basta a darci un'idea del contenuto dottrinale di tutta l'opera. Abbiamo visto sopra il passo che si riferisce alle donne, abbiamo detto che i racconti del *Munipati* hanno lo scopo di celebrare la saldezza nella virtù dei monaci e che invece quelli di *Kuñcika* mirano a colpire l'ingratitude. Vediamo

un po' più da vicino altri ammaestramenti. Tutti si riferiscono alla rettitudine della condotta (*samyakcâritra*), necessaria per arrivare alla liberazione.

Il primo punto che il monaco deve raggiungere è la vittoria sopra le passioni, l'ira, la cupidigia, l'amore delle ricchezze. A questo programma negativo egli ne deve aggiungere uno positivo che si può riassumere nella devozione al Jina e nell'osservanza della beatitudine oltramondana è così segnata: uomo, *bhûta*, *siddha* precetti, e prima di tutto quello dell'elemosina.

La condanna dell'ira non potrebbe essere più esplicita nel nostro novelliere. (36) Le ricchezze sono ripetutamente maledette (207, 217), e il primo passo verso la vera vocazione ascetica è la rinuncia ad esse. Insieme colle ricchezze è maledetta la politica. Essa non può mai condurre alla liberazione (399). Solo chi rinuncia al mondo, può, dopo morte, rinascere come dio (401), e la scala della beatitudine oltramondana è così segnata, uomo, *bhûta*, *siddha* (647). Potente mezzo di correzione per l'uomo è il dolore (411). L'Uttarâdhyayana (II) enumera le ventidue tribolazioni che l'uomo deve vincere per distruggere in sè il *karman*, e che sono: 1. la fame, 2. la sete, 3. il freddo, 4. il caldo, 5. zanzare e tafani, 6. nudità, 7. disamore ai doveri religiosi, 8. le donne, 9. vita *raminga*, 10. atteggiamento meditativo, 11. giaciglio, 12. ingiurie, 13. maltrattamenti, 14. questuare, 15. cattivo esito della questua, 16. malattia, 17. punture di stecchi, 18. sudiciume, 19. contegno ossequioso, 20. presunzione di sapere, 21. ignoranza, 22. mancanza di fede.

Si può dire che molte di queste tribolazioni appaiono sopportate e vinte dai personaggi del nostro novelliere, nel quale benchè riferito in compendio, non mancano qua e là belle sentenze:

267. Colui che non ha provato il dolore, colui che non è afflitto dal dolore come mai si potrà parlare a costui di dolore?

Il *Munivaicarivama* di *Haribhadra* dunque è un'opera notevolissima, che merita sia per la regolarità della sua struttura, sia per il numero e la varietà delle novelle, di occupare un posto nella letteratura e nella novellistica Jainica. Quando, grazie al lavoro paziente degli Indologi anche questo campo sarà dissodato, l'importanza di questo novelliere apparirà in piena luce.

Milano, R. Università.

A. M. Pizzagalli.

RASSEGNE ED APPUNTI

La confessione dei peccati presso gli indigeni della California

(cfr. SMSR II 54 sgg.)

In relazione allo studio su la *Confessione dei peccati presso popolazioni primitive dell'Africa e dell'America* pubblicato in questo stesso Volume degli « Studi e Materiali » (p. 44 sgg.), il sig.r Richard Dangel (Vienna) mi segnala i fatti seguenti relativi a popolazioni primitive della California settentrionale (Yurok e Hupa) e meridionale (Luiseño, Juaneño):

1. Yurok (California nord-ovest tra il Klamath inferiore e la costa, di lingua algonkina secondo il Sapir): Un cacciatore in vista di una spedizione di caccia si astiene scrupolosamente dall'avvicinare la propria moglie, oppure provvede a combattere l'effetto (dell'accoppiamento) recitando una formula di particolare efficacia. Così pure, egli non avvicina la propria moglie dopo aver mangiato della selvaggina o della carne di leone marino, per timore di procurare qualche infermità al figlio (nascituro). Tale malattia può essere stornata solo mercè una pubblica confessione dopo la nascita (A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, 78 Bulletin of the Bureau of American Ethnology, Washington 1925, 69).

2. Hupa (di lingua athapaska, California nord-ovest): Presso un masso chiamato 'rupe del tuono' o 'rupe della pioggia' dimora uno spirito, il quale si offende se passa di là qualcuno che sia in lutto per la morte di un congiunto, ed allora manda geli e fa piovere eccessivamente, oppure trattiene la pioggia. Quando gela fortemente o quando infierisce qualche malattia insolita, si procede ad una cerimonia presso il masso per placare lo spirito. Il sacerdote pronuncia una preghiera invocando venti caldi e pioggia moderata. Colui che ha offeso lo spirito deve assistere

e fare pubblica ammenda del suo mal fatto (Pliny Earle Goddard, *Life and Culture of the Hupa*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. I, 1, Berkeley, 1903, 79 sgg.)

3. Luiseño (di famiglia shoshone, nella California meridionale): Quando un uomo uccideva un daino o dei conigli, li portava al *wamgush* (o *wamkish*, specie di recinto sacro fatto con una siepe di pruni, che serviva da santuario). La gente li mangiava, ma egli non prendeva parte al pasto. Se avesse mangiato della carne di quegli animali uccisi da lui stesso, anche in minima quantità, non sarebbe stato capace di ucciderne altri. Tuttavia, se egli confessava pubblicamente di aver preso un po' di carne, si rimetteva con ciò in grado di cacciare con successo (A. L. Kroeber *ap.* Constance Goddard Dubois, *The Religion of the Luiseño Indians of Southern California*. University of California Publications VIII, 3, Berkeley 1908, 184).

4. Juaneño (di famiglia shoshone, nella California meridionale): La regola che un cacciatore non dovesse partecipare alla consumazione della selvaggina o del pesce preso da lui stesso era osservata rigorosamente. L'infrazione importava perdita della buona fortuna ed eventualmente malattia. Spesso andavano alla caccia due uomini insieme per potersi scambiare ciò che prendevano. Pare che questa regola si applicasse principalmente ed esclusivamente ai giovani. Ad ogni modo, dovettero esserci delle limitazioni, perchè è attestato che la malattia si produceva soltanto quando la selvaggina era consumata in segreto (A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* 1925, 643).

Ad eccezione del n. 2 (Hupa), dove il 'peccato', cioè la violazione del *tabu*, consiste nel passare da un certo luogo quando si è in lutto (per gli effetti meteorici si hanno riscontri peruviani: SMSR II 214 e sgg.), gli altri casi si riferiscono tutti (e la coincidenza è tanto più interessante in quanto riguarda il nord e il sud della California) a *tabu* della caccia, in primo luogo a quello per cui un cacciatore non può mangiare animali presi da lui stesso: se ne mangia, diventa inabile alla caccia, oppure cade ammalato, oppure sarà ammalato un figlio da lui generato in quello stato di 'impurità'. Queste conseguenze si evitano se il cac-

ciatore, avendo trasgredito al precetto, lo confessa pubblicamente. (Anche nel caso n. 4, il fatto che la malattia si produceva soltanto quando la selvaggina era consumata in segreto sembra implicare che una dichiarazione pubblica (confessione) della consumazione — equivalente (magicamente) alla consumazione stessa fatta in pubblico — potesse valere a stornare le conseguenze). La confessione ha dunque virtù di eliminare, di allontanare gli effetti del peccato. Notisi che in questo caso si tratta di un 'peccato' fisiologico, che si commette mangiando. Anche nell'altro *tabu* della caccia, per cui il cacciatore non deve accostare la propria moglie se vuol aver fortuna (Yurok), la violazione del *tabu*, cioè il 'peccato', si compie con un atto fisiologico (esercizio della funzione sessuale: cfr. SMSR II 177, 193). In questi casi presso alcuni primitivi (Uganda, Madagascar SMSR II 48, 50), si ricorre, per rimedio, alla confessione. Se presso i Yurok il trasgressore ricorre invece alla recitazione di « una formula di parti colare efficacia », è da ritenere che questa avesse il medesimo carattere eliminatorio della confessione stessa.

R. Pettazzoni

**Paralleli e riscontri, 4: Un riscontro indo-buddhistico
al μασχλισμός (cfr. SMSR 218 sg.).**

Mahāvagga I. 41: « A quel tempo il brigante *Angulimāla* aveva abbracciato la vita religiosa fra i *Bhikkhu*. Quando la gente vide ciò, ne fu scandalizzata, e cominciò a ritirarsi, a scappare, a voltare la testa da altra parte, a chiuder le porte. La gente era irritata, mormorava e andava in collera: 'Come mai possono i santi discepoli di *Sakya* ordinare un brigante che porta pubblicamente gli emblemi (dei suoi misfatti)? Alcuni *Bhikkhu* udirono coloro che erano irritati, che mormoravano e andavano in collera; e riferirono la cosa al Beato. Il Beato così rispose ai *Bhikkhu*: 'Che nessun brigante, o *Bhikkhu*, portante gli emblemi (dei suoi misfatti), riceva l'ordinazione *pabbajjā*' » (SBE XIII, p. 196). Cfr. *Majjhimanikāya*, 86; *Theragāthā*, 866 sgg. (Mrs. Rhys Davids, *Psalms of the Brethren*, London 1913, 318 sgg.).

Nella chiesa buddhistica vigeva la norma che i briganti e ladroni non potessero essere ammessi nell'ordine. Questa norma, come in genere tutte le altre del costume buddhistico, era fatta risalire al Buddha stesso mercè un racconto, come quello surriferito, ove era detto in quale occasione il Buddha l'aveva formulata. Non tutto, però, è inventato nella storiella di *Angulimāla*. *Angulimāla* non era, a quanto pare, il vero nome del ladrone. Egli si chiamava altrimenti *Ahimsaka*, secondo un testo buddhistico tradotto da R. Spence Hardy (*A Manual of Indian Buddhism in its modern development, translated from Sinhalese Mss.*, London 1860, 249 sgg.), nel quale la storiella è narrata più diffusamente, non solo, ma anche in uno spirito completamente diverso, anzi antitetico, perchè ivi *Ahimsaka*, il quale s'induce al brigantaggio solo per amore degli studi - perchè i suoi condiscipoli per invidia lo avevano calunniato presso il loro maestro e questi, per sbarazzarsi di lui, aveva deciso di non tenerlo più alla sua scuola se egli non avesse ammazzato 1000 persone -, dopo aver commesso 999 omicidi, mentre sta per consumare l'ultimo nella persona della propria madre, è soccorso dal Buddha in considerazione dei meriti acquisiti in esistenze anteriori, ed è il Buddha stesso che lo ordina *bhikkhu*, esonerandolo perfino dal periodo del noviziato, - come anche è detto, a conclusione del racconto, che molti altri briganti e ladroni a centinaia e migliaia poterono conseguire il *nirvāna* per l'aiuto del Buddha.

Nello stesso testo è detto che *Ahimsaka* aveva ricevuto il soprannome di *Angulimāla* perchè la gente aveva osservato che a ciascuna vittima egli tagliava un dito (il precettore gli aveva ingiunto di recargli un dito di ciascuna persona uccisa, come prova del fatto compiuto), e tutte queste dita portava appese al collo a guisa di collana: infatti *anguli* significa 'dito' e *māla* significa 'collana'. L'esclusione dalla comunità buddhistica vuol colpire in *Angulimāla*, tutti i suoi pari, e se di tutti *Angulimāla* è in certo qual modo l'esponente, ciò è perchè ogni brigante è, sotto un certo rispetto, un *angulimāla*, in quanto ogni brigante è un portatore di dita formanti collana. Dietro questo 'nome' o soprannome intravediamo dunque un costume: il costume che fu in vigore quandochessia, tra i briganti in India, di tagliare (almeno) un dito a ciascuna vittima e portare queste nume-

rose dita appese al collo a guisa di macabra collana. Perché? Certo per impedire alle vittime, cioè ai loro *doubles*, così mutilati (e la mutilazione del dito sarà forse il residuo di una mutilazione più grave), di intraprendere qualche azione vendicativa. Così alcuni Australiani spezzavano al nemico ucciso il pollice della destra per rendere il suo *double* impotente ad impugnare un'arma (SMSR I 220). Così i Lusitani tagliavano le mani ai nemici fatti prigionieri (Strab. III. 3, 6 p. 155), e gli Skythi tagliavano ai nemici uccisi la spalla destra con tutto il braccio e la mano, poi la gettavano in aria e, dove cadeva, ivi la lasciavano, disgiunta dal cadavere (Herod. 4, 62). Se questo costume può essere sorto indipendentemente presso vari popoli sulla base comune delle credenze animistiche, se altrettanto spontaneamente potè sorgere la ovvia preoccupazione di impedire il ricongiungersi della parte asportata col resto del corpo, più difficile è ammettere un'origine plurima per quella soluzione [specialissima che l'uccisore dà al problema col tenere continuamente su di sé le parti asportate appendendosele al collo. Eppure questo è quanto si praticava dagli Indigeni del Darien al tempo della Conquista, i quali ai ladri di maiz tagliavano le braccia e se le appendevano al collo (SMSR I 223). E in ciò consisteva anche il *μασχάλισμός* dei Greci; chè alla nostra precisazione (SMSR, I, cit.), secondo la quale l'uccisore con le estremità asportate dal cadavere della vittima faceva una collana da passare sotto le ascelle (*μασχάλη*) proprie, e non — come intesero il Rohde, ed altri — sotto quelle della vittima, il nuovo riscontro indo-buddhistico porta, credo, un'altra indiretta conferma.

Non per questo al costume indiano sarà, senz'altro, da assegnare, in base al riscontro greco, un'origine indoeuropea; chè anzi a tutt'altro e più arcaico orizzonte (pre-indoeuropeo) della civiltà indiana sembrano, piuttosto, accennare i riscontri iberici, australiani e sud-americani.

Nota — Le estremità che l'uccisore tagliava alla sua vittima nel *μασχάλισμός* erano (SMSR I 218 sg.) in primo luogo gli arti, ma non soltanto gli arti, bensì anche il naso e le orecchie (*ᾠτων, ῥινῶν*: Hesych.). A questo proposito si può citare un altro passo (connesso col precedente) del Mahāvagga, I, 71 (SBE, XIII,

p. 224 sg.): « A quel tempo i Bhikkhu conferivano l'ordinazione *pabbajjà* (ma poi, al solito, la cosa fu proibita) ad uno cui fossero state tagliate le mani, ad uno cui fossero stati tagliati i piedi, ad uno cui fossero state tagliate le mani e i piedi, ad uno cui fossero state tagliate le orecchie, ad uno cui fosse stato tagliato il naso, ad uno cui fossero state tagliate le orecchie e il naso, ad uno cui fossero state tagliate le dita, ad uno cui fossero stati tagliati i pollici (quasi distinti dalle [altre] dita: cfr. il riscontro Australiano), ad uno cui fossero stati tagliati i tendini (dei piedi), ecc. » (cfr. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes IV. Paris 1894, 288).

R. Pettazzoni

Paralleli e riscontri, 5: La lapidazione degli adulteri nell'America precolombiana.

1. Messico (cfr. Kohler, *Das Recht der Azteken*. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft II. 1895, 89 sg.).

Codice Ramirez, ed. Vigil, México 1878, p. 103: « *el fornicar y aduiterar se prohibia de tal manera, que si tomaban á uno en aduiterio, le echaban una sogá á la garganta y le apedreaban y apaleaban, arrastrándole por toda la ciudad, y despues le echaban fuera del poblado, para qué fuesse comido de fieras* ». (Ripetuto pressochè letteralmente in Fray Diego Duran, *Historia de los Indios de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, ed. Ramirez, II, México 1880, cap. 81, p. 97).

Nel Codice Telleriano-Remensis al f.º 17 r.º sono rappresentate appunto le figure di due adulteri, *hombre* e *muger* (distinti anche pel colore, rispettivamente più scuro e più chiaro, della pelle), in atto di essere colpiti da pietre che fanno uscire il sangue a fiotti. La donna ha una corda intorno al collo, e l'Interprete spiega: « *las mugeres tomadas en aduiterio morian apedreadas como parece por esta figura, y primero que las apedreasen las hogaban y despues las hechaban en las plaças donde todos las biesen* ». — Adulteri lapidati sono rappresentati anche nel *tonalamatl* Aubin f.º 12: Seler, *Das Tonalamatl der Aubinsche Sammlung*, p. 90; cf. *Codex Borgia*, II p. 90.

È notevole come i testi si riferiscano insistentemente al caso che gli adulteri fossero stati sorpresi in flagrante: anche in Sahagun VI. 19, p. 390 sg. (traduz. Jourdanet) una madre consiglia la propria figlia di essere sempre fedele al marito, perchè in caso di adulterio, « se la cosa si scoprisse, se tu fossi sorpresa, saresti punita di morte ». — Il caso di mancata sorpresa in flagrante sembra contemplato nella seguente notizia di B. de Las Casas. *Apologética Historia de las Indias*, ed. Serrano y Sanz, Madrid, 1909, cap. 213, p. 557: « *La mujer que cometta adulterio, y el adúltero, tomádoles en el delicto ó habia violenta sospecha, prendíanlos, y si no confesaban, dábanles tormentos, y confesando, condenábanlos á muerte. Unas veces les mataban atando las pies y manos y tendidos en tierra, y con una gran piedra redonda y pesada les daban en las sienes de tal manera que á pocos golpes le echaban los sesos fuera. . . . A otros adúlteros (cioè a quelli sorpresi in flagrante?) mandaban los jueces fuesen a pedreados, y llevábanlos á la plaza, donde se ayuntaba infinita gente, y puestos en medio de la plaza, ataban á el las manos y luego disparaban en él más piedras que pelos tenia en la cabeza, y en cayendo no penaban mucho, porque luego era muerto cubierto de piedras ».*

Il riscontro con la lapidazione ebraica degli adulteri (Deut. 22, 21 sgg.; Ez. 16. 40; 23. 47; cfr. Joh. 8. 5 sgg.) riceve una particolare accentuazione dal trascinarsi dei lapidati o lapidandi attraverso la città sin fuori dall'abitato (Cod. Ramirez), che si praticava appunto anche dagli Ebrei (e da altri popoli dell'antichità) nelle lapidazioni (cfr. SMSR I. 13. 31. 49 sg.). Anche il mucchio di sassi, la *grave mora* (SMSR I. 1 sgg.), che, eretta sul cadavere per effetto della lapidazione, doveva impedire allo spirito del lapidato di tornare tra i vivi a molestarli, trova riscontro nel trattamento dei peccatori carnali, per lo meno nell'America Centrale, e precisamente nel

2. Yucatan.

De Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, ecc. t. XIII, 2, Madrid 1900, p. 286: « *que tenían leyes contra los delinquentes y las ejecutaban mucho, como contra el adúltero, que le en-*

tregavan al ofendido para que él le matasse soltando una piedra grande desde lo alto sobre la cabeça, o le perdonasse si quisiesse, y que á las adúlteras no davan otra pena mas de la infamia, que entre ellos era cosa muy grave, y que el que forçasse donzella le mataban á pedradas, y cuentan un caso que el señor de los Tutuxios tenia un hermano que fue acusado deste crimen, y le hizo apedrear y despues le hizo cubrir de un gran monton de piedras, »

ibid., p. 343: « Que á esta gente les quedó de Mayapan costumbre de castigar los adúlteros desta manera: hecha la pesquisa y convecido alguno del adulterio, se juntavan los principales en casa del señor, y traído el adúltero atavan á un palo, le entregaban al marido de la mujer delincuente, y si él perdonava era libre, si'no le mataba con una piedra grande en la cabeça de una parte alta; á la mujer por satisfacion bastava la infamia que era grande y por esto dexavan » (di qui Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos*, Madrid 1601-1615, IV. 10, 2 p. 262).

Come si vede, la lapidazione era riservata, nel Yucatan, a chi faceva violenza ad una ragazza. La maggiore mitezza dei costumi propria della civiltà dell'America centrale (maya), di fronte a quella messicana (azteca), si rivela anche nel fatto che era immune da pena corporale l'adultera, ed anche l'adultero poteva essere perdonato dal marito offeso. L'uccisione dell'adultero (non perdonato) con una grossa pietra lasciatagli cadere dall'alto sopra la testa sarà da considerare come una variazione della lapidazione.

3. Però (cfr. Trimborn, *Straftat und Sühne in Alt-Peru*, Zeitschrift für Ethnologie 57. 1925, 220 sg.).

Relación Anónima (Blas Valera?), ed. M. Jiménez de la Espada, *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Madrid 1879, 202 sg.: « el adúltero y la adúltera sean castigados con pena de muerte. . . . Quien forzare donzella y la deshonnare, que muera apedreado. . . . Quien forzare casada, que muera ahorcado. Quien cometiere estupro con alguna donzella consintiendo ella, que sean azotados y trasquilados y puestos á la vergüenza, y el sea desterrado y conducido á las minas, y ella á guardar algun templo. . . . Quien tuviere cuenta con su propia hija,

que mueran entrambos despeñados, y mucho mas si ella fué doncella y consintió. . . . Si alguna mujer fornicase con su hijo propio, que mueran entrambos despeñados. Quien conociere á su hermana de padre y madre ó de madre solamente, que mueran entrambos ahorcados ó apedreados, y más si ella fué doncella y consintió. . . . Quien se juntare con su hermana, hija de su padre carnal, si fuera ella doncella ó casada y consintió, que mueran entrambos apedreados. . . . Los incestos con los tíos y sobrinos, ó con primos y primas en segundo grado, ó afines en primer grado, si ellas fuesen virgines ó casadas y consentientes, que sean ambos castigados con pena de muerte de horca ó apedreados.

Come si vede, anche al Perù, come nel Yucatan, era condannato alla lapidazione chi faceva violenza ad una fanciulla (chi faceva violenza ad una donna maritata era impiccato; degli adulteri non è detto a qual genere di morte fossero condannati). La lapidazione era anche comminata per gli incesti (fra fratello e sorella, tra zii e nipoti, ecc.) in alternativa con la impiccagione: questa alternativa pare fosse esclusa pel solo incesto tra fratello e sorella dello stesso padre e di madre diversa. Per l'incesto tra madre e figlio, e tra padre e figlia, la pena era la precipitazione da una rupe. Questa precipitazione, che verosimilmente seguiva ad una lapidazione, trova riscontri nel mondo antico presso i Greci, gli Iberi, gli Ebrei: cfr. SMSR I. 14 n. 2, 31, 32 n. 1.

Raffaele Pettazzoni

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: vierte, vollständig neubearbeitete Auflage, hgg. von A. BERTHOLET und EDV. LEHMANN, Tübingen, Mohr, 1925. I^{er} Bd. VIII - 756, II^{er} Bd. VIII - 732 SS., gr. 8°.

A vent'anni di distanza dalla 3^a edizione tedesca (1905) è uscita questa 4^a — interamente rifatta — del noto *Manuale* che prende nome dall'olandese Chantepie de la Saussaye († 1920), il quale, dopo averlo da prima concepito e composto da solo (1^a ediz. 1887-89), ne fece poi un'opera collettiva chiamando a collaborarvi (2^a ediz. 1897, trad. francese 1904) specialisti di varia competenza. Questo tipo di opera in collaborazione è stato mantenuto anche all'edizione attuale curata da Edv. Lehmann e da un altro insigne studioso che il Lehmann si è associato nel lavoro di redazione, A. Bertholet. Oltre al cristianesimo è lasciata fuori in questa nuova edizione la religione d'Israele, che figurava nella 2^a e nella 3^a. Se ciò sembra, in un certo senso, corrispondere ad una concezione più sistematica del *Manuale*, che resta, così, limitato alle religioni extra-bibliche, l'esclusione per sè stessa si giustifica solo da un punto di vista puramente empirico, come soltanto da un tale punto di vista si giustifica, p. es., l'esclusione della religione dei primitivi nel *Manuale* di G. F. Moore (*History of Religion*, New York 1919; trad. italiana Bari, 1922), dove invece figurano la religione ebraica e la cristiana. Così com'è concepito — e non è qui il caso di discutere la concezione stessa —, il *Manuale* del Chantepie nella presente edizione è la migliore raccolta di monografie speciali sulle singole religioni che vi sono comprese. Una cosa che anche empiricamente non si giustifica, che costituisce una lacuna pari, p. es., all'omissione del Manicheismo nel *Manuale* del Moore, è l'omissione delle antiche religioni americane (messicana, centro-americana, peruviana), le quali, se non potevano, com'è giusto, esser incluse nella religione dei primitivi (I. 191), dovevano ad ogni modo trovar posto altrimenti, come secondo ogni probabilità lo troveranno in un'altra edizione futura.

Il *Manuale* si apre con un succinto e concettoso capitolo introduttivo su la *Storia della storia delle religioni*, dovuto al Lehmann. A questo tien dietro una vasta *Fenomenologia* generale della religione, dello stesso Lehmann, il quale da tempo si è fatto una specialità di queste elabora-

zioni sistematiche (cfr. l'artic. « Erscheinungswelt der Religion » in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II 497-577).

Poi viene il capitolo sulla *Religione dei Primitivi*, redatto da B. Ankermann con grande misura e sano equilibrio in istretta aderenza ai dati di fatto meglio accertati. La materia vi è trattata a paragrafi dedicati successivamente al culto dei morti e animismo, alla magia, al totemismo, alle divinità, al culto e al mito. Io mi domando se a questo tipo di trattazione (che nel caso specifico costituisce quasi una seconda fenomenologia speciale dopo la fenomenologia generale del capitolo precedente) non si potrebbe ormai sostituire, anche in un Manuale, una trattazione per aree geografiche, p. es. per continenti (visto che le aree etnologiche sono ancora insufficientemente delimitate), la quale avrebbe il vantaggio di far meglio risaltare quelle differenze che lo stesso Ankermann non manca di segnalare (il totemismo è fenomeno di diffusione tutt'altro che universale; il culto dei morti prevale in Africa, nell'Indonesia e Melanesia, non così in Australia e Nord-America; l'Australia presenta uno speciale sviluppo della magia, ecc.), ciò che sarebbe un primo avviamento a delineare una caratteristica delle aree stesse dal punto di vista della religione.

La *Religione giapponese* (Shintoismo e Buddhismo), di solito troppo trascurata nei Manuali di storia delle religioni, ha ottenuto questa volta una meritata rivincita nell'ampia trattazione di K. Florenz, ricca di dati preziosi. Più breve è il capitolo del Franke sulla *Religione della Cina*, (con particolare riguardo al Taoismo e al Buddhismo cinese), come pure quello sulla *Religione egizia* dovuto al danese H. O. Lange. Di carattere più descrittivo e, direi, meno sistematico è la trattazione delle *Religioni semitiche* (Babilonesi e Assiri, Cananei, Siri e Fenici) per opera di Fr. Jeremias. La magnifica sintesi dell'olandese C. Snouck-Hurgronje sull'*Islam* chiude il I volume.

Il II è dedicato alle religioni dei popoli indoeuropei, a cominciare da quelli dell'*India* per opera del norvegese Sten Konow. Segue la *religione dei Persiani* dovuta al Lehmann, con un paragrafo sul Manicheismo. La storia della *Religione greca* dello svedese Nilsson, e quella della *Religione romana* del Deubner cominciano, l'una e l'altra, con un paragrafo sulle forme *pre-deistiche* della religiosità. — Il capitolo del danese V. Grönbech sulla *Religione dei Germani* è tra i più belli dell'opera. — A. Brückner ha scritto la parte relativa alla *Religione degli Slavi e Lituani*, fondandosi sopra la sua *Mitologja Slowianska*, citata secondo l'originale polacco Kraków 1918): forse non sarebbe stato inutile, in un Manuale, ricordare che essa è tradotta anche in italiano (Bologna 1923). - Della *Religione dei Celti* ha trattato con la nota competenza lo scozzese J. A. Mac Culloch.

Raffaele Pettazzoni

ROBERT H. LOWIE, *Primitive Religion*. New York, Boni & Liveright, 1924, pp. VI-346, in 8°.

Questo libro, che fa riscontro all'altro dello stesso autore, *Primitive Society*, ci trasporta nel bel mezzo dei vasti e complicati problemi che agitano intorno alle religioni 'primitive,' o alla religione dei 'primitivi' (a questo termine il L. non annette alcun valore cronologico). Le teorie delle varie scuole sono discusse nei loro punti più deboli, e specialmente in quel che rispettivamente hanno di semplicistico e di unilaterale. Continuamente ricorre il richiamo ai fatti accertati e il monito di attenersi a questi. Con una esposizione di fatti — che però è, insieme, una fine analisi psicologica dei medesimi — si apre appunto il libro. Quattro popolazioni, o gruppi di popolazioni, 'primitive,' scelte fra le meglio conosciute, sono studiate nelle loro manifestazioni religiose più salienti, cioè in quelle che più distintamente ne rivelano l'atteggiamento di fronte al 'sopranaturale,' allo 'straordinario,' al mistero: gli Indiani Crow dell'America del Nord (Montana), che il Lowie ha potuto studiare da vicino personalmente, gli Etoi del Kamerun e della Nigeria, i Bukaua e i Tami della Nuova Guinea, e i Polinesiani, più specialmente quelli di Tonga, di Hawaii e della N. Zelanda.

Segue la parte propriamente critica. L'animismo tyloriano è difeso nelle sue concezioni fondamentali contro gli attacchi del Durkheim, mentre è criticato nelle sue generalizzazioni e nel suo spirito strettamente intellettuale. Il monoteismo primitivo di Lang e Schmidt (in A. Lang il L. trova una certa affinità spirituale con Bernard Shaw) è respinto non tanto come costruzione logica (forse anche da questo punto di vista il L. avrebbe fatto qualche maggiore riserva, se avesse conosciuto la mia interpretazione mitico-naturalistica degli esseri supremi in opposizione a quella langhiana: R. Pettazzoni, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo*, I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; *La formation du monothéisme*, Revue de l'histoire des religions, 1923, vol. 88, p. 193 sgg.) quanto come costruzione insufficientemente fondata sui fatti finora noti. Contro le teorie del Tylor e del Frazer, che fanno della magia una pseudoscienza e quindi la considerano come appartenente ad un piano spirituale del tutto diverso da quello della religione, fino a concepire un'epoca magica dell'umanità anteriore all'epoca religiosa, il L. sostiene la sostanziale identità psicologica della religione con la magia, riducendo così anche la magia a religione. Contro il sociologismo del Durkheim — che pure è « il solo tentativo di unificazione dei fatti religiosi che sia stato fatto dopo il Tylor da un punto di vista diverso » — e contro la teoria che la religione è caratterizzata dal fattore sociale (e per ciò distinta dalla magia), è affermata l'importanza della variazione e della iniziativa individuale, la quale è poi trattata in un capitolo apposito. Contro gli schemistico-evolutionistici in genere, o siano unilineari come quelli delle 'vecchie' scuole antropologiche o siano plurilineari come quelli dalla moderna scuola etnologica, il L. insiste — e non si può non dargli ragione — sulla illuso-

rietà degli uni e sulla prematurità degli altri, formulando questo canone metodologico, che non si debba procedere a costruzioni di carattere generale fino a che non siano state studiate e caratterizzate le singole formazioni locali (tribali), indispensabile punto di partenza per ulteriori raggruppamenti e più ampie delimitazioni. Chiudono il volume un Capitolo su 'La donna e la Religione' (la frequente esclusione della donna dalle celebrazioni religiose è ricondotta alla diffusa ripugnanza verso la donna mestruante), uno su 'La Religione e l'Arte,' ed uno su 'L'Associazione delle Idee'.

Insieme con un grande senso di equilibrio lontano da ogni esclusivismo e da ogni esagerazione (anche il punto di vista psicologico da cui il L. si pone — accostandosi in ciò al Marett — non gli impedisce un giusto apprezzamento della ricerca storica) circola in queste pagine uno spirito di larga comprensione e simpatia umana: quella simpatia che lo scienziato sente per le manifestazioni più basse della religiosità primitiva non è negata a quelle forme organizzate in cui si svolge la vita religiosa della maggior parte degli uomini contemporanei. Beninteso, l'adesione ad una religione organizzata non è condizione *sine qua non* della vita religiosa. Il dato essenziale è la esperienza soggettiva, di fronte alla quale anche il contenuto obiettivo ideale dell'esperienza stessa (idea di una divinità personale) appare secondario.

R. Pettazzoni

R. KREGLINGER. *L'évolution religieuse de l'humanité* (« Christianisme: Cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud »), Paris, Rieder, 1926, pp. 192.

Questo 'Quaderno' vuol dare in poche pagine non una storia generale della religione — che non sarebbe possibile —, ma un disegno della evoluzione religiosa umana nelle sue grandi linee. A ciò il K., che, come è noto, è succeduto al Goblet D'Alviella nell'insegnamento della storia delle religioni a Bruxelles, era particolarmente preparato per le sue precedenti *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse*, che trattano in 3 volumi (Bruxelles 1919-1922): I. *Les Primitifs, l'Égypte, l'Inde, la Perse*; II. *La religion chez les Grecs et les Romains*, e III. *La religion d'Israël* (2^a ediz. 1926).

Lo schema su cui la trattazione è impostata è quello ormai classico delle tre fasi: religioni dei primitivi, religioni politico-nazionali e religioni di salvezza. Delle religioni primitive sono fissati i tre caratteri fondamentali: collettivismo, materialismo, realismo. Alla nozione capitale di *mana* è ricondotto tanto il concetto ario-indiano di *brahman* quanto quello israelitico di *el, elohim* (cfr. i *numina* dei Romani). — Le origini del totemismo sono ricondotte alle celebrazioni magiche destinate ad assicurare la cattura di animali utili per mezzo di operazioni mimetiche appropriate (magia imitativa), eseguite da gruppi di individui rispettivamente specia-

lizzati nella imitazione dell'aspetto, delle movenze, ecc., di questo o di quell'animale; da questo gruppo di operatori magici specializzati si sarebbe svolto il gruppo totemico. — Di fronte al problema degli esseri supremi dei primitivi il K. insiste sopra la pregiudiziale scettica del Tylor (« une analyse plus pénétrante a pu généralement reconnaître à son origine l'influence de religions plus évoluées, du christianisme, de l'islam »: p. 32) che a mio avviso dovrebbe considerarsi come superata (cfr. Frazer, *The worship of nature* I. 1926). — Nella formazione degli iddii personali il K. indulge troppo, secondo me, alla tendenza evemeristica (adorazione dei capi).

Fra le religioni nazionali il K. segnala il posto speciale che tocca alla religione d'Israele, col suo monoteismo a tendenza universalistica e col suo messianesimo. Queste tendenze ricevono la loro piena attuazione nel cristianesimo, il quale per opera specialmente di Paolo realizza un tipo di religione sconosciuto al giudaismo, la religione di mistero (« Paul devindra le créateur du mystère juif: » p. 129). — Una tendenza 'cattolica' trova il K., oltre che nell'Islam, nella religione cinese.

R. Pettazzoni.

KURT GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, K. Curtius, Berlin 1925, VIII + 108 pagine e 16 tavole fuori testo.

Questo libro è stato scritto per incitamento di Hugo Gressmann, il quale già da parecchio tempo ammonisce gli studiosi dell'Antico Testamento che non soltanto il testo sacro ha da essere studiato e investigato, ma anche tutta la civiltà dell'Oriente antico, poichè il popolo d'Israele non era isolato tra le nazioni che lo circondavano, ma in strettissimi rapporti colle stesse. La miglior prova della giustezza di questo modo di vedere la storia dello stato e della religione israelitici è costituita da questo libro, il quale ci dimostra veramente *ad oculos* quanto affini fossero le forme degli altari e l'uso che se ne faceva presso gli antichi Egiziani, i Babilonesi, gli Assiri, i Sirofenici, i Persiani e le popolazioni dell'Asia Minore.

Il libro si compone di sette capitoli, nei quali l'Autore tratta degli altari presso le nazioni summenzionate ed infine discute dei rapporti tra i tipi d'altare dei diversi popoli dell'Oriente antico e quelli dei Greci (pagg. 102-105). I capitoli dedicati agli altari paleobabilonesi e assiri sono dovuti alla penna di Paul Lohmann, morto prematuramente in guerra.

Una idea generale sulla quale l'Autore insiste parecchie volte, e con ragione, poichè si presenta spontanea alla mente dell'osservatore attento, è questa: l'intimo rapporto che constatiamo tra utensili sacri — e quindi anche l'altare — ed utensili profani. Come la casa, l'abituale dimora dell'uomo, è anteriore al tempio, così anche gli utensili domestici, come il tavolo, il focolaio ecc., sono anteriori all'altare per l'offerta delle primizie o a quello per l'olocausto.

L'Autore dà essenzialmente una minuta ed accurata descrizione de diversi tipi di altare, senza perdersi in elucubrazioni di carattere religioso, le quali di solito, quando esaminate spregiudicatamente, risultano altrettante manifestazioni aprioristiche dei rispettivi autori. Per descrivere però gli altari egli deve descrivere le scene sacrali, riprodotte su bassorilievi, sigilli ecc., nelle quali ricorrono gli altari. Egli ha quindi occasione di riesaminare parecchie rappresentazioni di scene sacre, specialmente babilonesi, e di proporre anche nuove interpretazioni, per le quali tutti gli saranno grati, e specialmente coloro che hanno avuto occasione di occuparsi di questi argomenti e sanno per propria esperienza quanto difficile sia molto spesso interpretare bene le numerose scene dei cilindri e sigilli babilonesi, fonti di primaria importanza per la conoscenza esatta della religione mesopotamica.

Le divisioni che il Galling fa degli altari sono del solito molto esteriori, ciò che d'altro canto è giustificato. Per gli altari egiziani, a mo' d'esempio, egli adotta la divisione in altari di pietra e in altari mobili, cioè di argilla, legno o bronzo, e descrive poi accuratamente tutti quelli conservatici sia in natura sia in riproduzioni. Accanto agli altari egli descrive però anche quegli utensili sacri che stanno in intimo nesso col sacrificio nelle varie sue forme, come sarebbero le diverse forme di vasi di libazione, gli incensieri, i turiboli ecc. Alla fine di ogni capitolo il Galling aggiunge alcune pagine sul sacrificio presso un determinato popolo del Vicino Oriente antico, anzitutto sul rito, poi sull'oggetto del sacrificio e sulla sua idea. Ma questa non è certamente la parte più interessante del libro, poichè si tratta per la maggior parte di cose già note, mentre va rilevata l'importanza delle descrizioni dei singoli altari, fatte con grande perspicacia e da un occhio scaltrito in questo genere di studi e ricerche. Le quali descrizioni trovano la loro conferma e la pietra di paragone per il loro controllo nelle sedici tavole con un grandissimo numero di riproduzioni di altari e di arnesi sacri. Mai ancora non si è stati in grado di veder passare sotto gli occhi un numero sì grande, quasi esauriente, di altari di tutte le foggie e grandezze. Purtroppo però le riproduzioni fatte a mano dal Galling non sono ottime. Alcune lasciano alquanto a desiderare e rappresentano già l'interpretazione dell'autore.

Non dappertutto posso accedere alle interpretazioni del Galling. Siccome sto preparando un libro sulla religione babilonese e assira, l'anno scorso ebbi occasione di occuparmi anche dell'altare nelle civiltà del Vicino Oriente antico. Nei capitoli dedicati all'altare e agli arnesi sacri avrò occasione di rilevare i punti di dissenso dal Galling. Quest'oggi mi preme soltanto osservare che per quanto strampalata sia l'interpretazione che Otto Weber diede degli altari hittiti della tav. 15, 1-3, non mi sembra che si possa negare la loro derivazione dalle cassette-altari di Assur. L'obbezione del Galling riguardo ai due schienali mi sembra di valore troppo tenue. Potrebbe trattarsi però di due sedili con schienali congiunti, per porvi le immagini degli dei.

Giuseppe Furlani

VELIO ZANOLLI, *Correnti etnografiche e "Monoteismo primitivo"*,
(Estr. dagli « Atti dell'Accademia Veneto-Trentino-Istria » vol. XVI)
Padova, 1925.

Anche l'Olimpo delle civiltà primitive conosce divinità superiori, creatrici, ossia — per essere esatti — plasmatrici della materia molle, p. es. l'argilla. La divinità crea l'uomo di solito dietro l'immagine propria. Così ancora nella Genesi. Nella antropogonia egiziana e di molte tribù primitive si tratta d'argilla rossa, nella creazione babilonese è il sangue d'un dio che offre il rosso. Il biblico Adam=adôm=rosso. Adamah=terra=rossa. Il plasmatore diventa Padre Creatore.

Su ben altro terreno si sviluppò il monoteismo d'Israele. « Lo spiritualizzato culto di Jahvè [i semitisti preferiscono oggi la denominazione *Jahu*] non riflette ad evidenza » neppure « la genuina religione popolare d'Israele, sibbene l'ardente ed assidua opera di sacerdoti ispirati e solitari profeti che l'hanno via via selezionato da un magma più o meno politeistico, pregno di scorie magiche e demoniache [si veda a proposito di tali credenze il recente volume dello Scheffelowitz, le osservazioni nostre in questa rivista, II, 1926, p. 123 s., e quelle del Marmorstein in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 70, 1926, fasc. 5-6, p. 209 s.], non mai però filtrato nella compagine del popolo quale diafana, cristallina sostanza ». Di qui le titaniche, tragiche lotte tra popolo e profeti. Il monoteismo d'Israele non è dovuto alla tanto diffusa idea elementare del Padre Creatore, idea che i soli clans d'Israele avrebbero saputo custodire elevandola per virtù del loro sacerdoti alla massima efficienza. Quale religione appartenente al ciclo di civiltà più alte, la religione israelita non è già più evoluta in senso stretto, ma specialmente di altro stile. I divisori fra i grandi tipi di civiltà sono rappresentati dalle sole idee elementari poste alle loro basi. Le particolari idee fondamentali, i reali rapporti storici entro l'area geografica in mezzo alla quale si svilupparono, lo specifico genio ebraico che « si manifestò in una religione idealista ed una moralità pura », un sostrato mistico ipereccitabile, frutto di millenaria endogamia serrata e che si esalta negli inevitabili contatti e cozzi con elementi allofili, il concetto di unità di schiatta — ecco gli elementi da cui prorompe l'unità divina, quel monoteismo assoluto che, sebbene non sempre rappresentato in pratica, costituisce pure la caratteristica principale di Israele. Il monoteismo assoluto non è quindi frutto d'una evoluzione nel campo del pensiero religioso come esso si presenta nella storia, esso non rappresenta l'alto *do* in una scala di valori ascendente, bensì è frutto d'una ipercoscienza d'unità di schiatta che sfociò nel concetto dell'unità divina « che, per quanto osannata al di sopra d'ogni altra cosa, sentivasi un tutto col popolo prescelto e infine potente; poichè l'unità potenzializza la forza, la coscienza etnica e quindi la politico-religiosa ».

Abbiamo cercato di riassumere con molta fedeltà la splendida Memoria dell'insigne antropologo, lavoro denso di pensiero e nutrito di dottrina

salda. Una sola cosa vorrei notare. Il pensiero religioso d'Israele, per quanto scaturito dalla coscienza d'unità di schiatta, non è privo di elementi universalistici. Notevole il fatto: tanto il Güdemann nella sua *Jüdische Apologetik*, quanto il Hoennicke, *Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, non poterono far a meno di trattare ognuno in due capitoli distinti del «particolarismo» e dello «universalismo» israelita. — Infine vorrei qui riportare un passo contenuto nel volume di Alfred Loisy, *Religion et humanité*, Paris, Émile Nourry, 1926, p. 232: «Ce qui domine dans les cultes primitifs, c'est-à-dire dans les cultes pratiqués par les hommes les moins avancés en civilisation, est la préoccupation de la vie naturelle, de la subsistance des groupes humains, clans ou tribus. Ce qui domine dans les cultes des hommes jouissant d'une civilisation déjà développée, qui sont organisés en cité ou en nation ayant son existence propre, qu'ils savent défendre et, à l'occasion, étendre par la conquête, c'est la préoccupation de la vie nationale. Ce qui domine dans les cultes qui ont rompu le cadre de la nation et qui s'adressent à tous les hommes en promettant à chacun de le conduire à la perfection ou au bonheur suprême de l'être humain, c'est la préoccupation de l'immortalité ou du salut éternel des individus».

I. Zoller.

C. FORMICHI, *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha*. Bologna, Zanichelli 1926 pp. VIII - 287 («Storia delle Religioni», V).

In alcuni lavori sulla scienza politica degli antichi Indiani il F. ha acutamente rilevato come sia unilaterale ed erronea la concezione, pur comunemente accettata, di quel popolo come vivente fuor della realtà, sognatore e sprovvisto di senso pratico. In questo campo, il crudo utilitarismo dei trattati di *niti*, la pittura vivida e spregiudicata della vita «borghese» ritratta nelle novelle e nel dramma di Çûdraka, il significante umorismo della ricchissima gnomica gli offrivano ben convincenti prove per la sua tesi. Assai più difficile doveva riuscirci la documentazione della esistenza e «della persistenza d'una forza... dinamica e laica nella evoluzione del pensiero religioso dell'India», forza che «si contrappone tenacemente alla tendenza sacerdotale d'irrigidire la religione in forme esterne di culto e in uno sterile simbolismo, e salvò, e salva ancora, l'India dalla morte spirituale».

Difatti le fonti - certo antichissime e abbondantissime e, quel che più conta, ininterrotte - cui possiamo attingere, sono tutte brahmaniche, cioè sacerdotali; attraverso le quali dobbiamo leggere il pensiero laico, spesso di sorpresa, indovinando, deducendo, completando. In questa difficile e delicata indagine il F. procede da maestro: con prudenza, con metodo e insieme con quel calore di chi sente di essere nel vero. Lunga è la via: dal Rîgveda al Buddha! nè mi è dato ripercorrerla in questa breve notizia. Mi limiterò ad accennare ad alcune idee nuove e feconde. Prima e di maggior portata, la dimostrazione del doppio valore del *karman*, già nel

X libro del Rìgveda (p. 77 seg.): il *karman*-sacrificio è il naturale alleato del *brahman* (sacerdotale); il *karman*-azione, dell'*átman* (futura conquista del pensiero laico).

Che l'Atharvaveda fosse, per certi rispetti, riguardato come il Veda della casta guerriera (*ksatra-veda*), era stato intraveduto dal Weber e dal Bloomfield; è merito del F. di avere approfondito la questione, riconoscendo negli inni filosofici del quarto Veda « un gradino di transito dalla più antica speculazione a quella delle Upanisad », perseguendovi i germi dell'idea del « dio panteistico » e lo svolgimento dell'idea fino a quando l'*átman* è asserito « fulcro » (*skambha*) del mondo. Il F. rintraccia nell'Atharvaveda i rivoletti e i ruscelli che formeranno le due grandi fiumane del pensiero e degli interessi della casta sacerdotale (i testi dei *bráhmana*) e della speculazione laica (le *Upanisad*). Tutta la storia delle successive fasi religioso-filosofiche è nel contrasto, nella identificazione e nella separazione del concetto di *brahman* e *átman*; così il Sámkhya nega l'*átman* cosmico e ammette solo le singole anime (*purusa*), finché il Buddha nega anche queste, considerando l'anima come un aggregato transeunte, una sequela di stati di coscienza passeggeri.

Delle Upanisad il F., alunno del Deussen, si mostra conoscitore profondo, e la ricerca in questo campo gli riesce particolarmente feconda e persuasiva: polemizzando con altri studiosi, mettendo in nuova luce testi ben noti, illustra il passaggio dalla religione alla filosofia, dalla scienza al misticismo, la vittoria dell'*átman* dei guerrieri sul *brahman* dei sacerdoti, il sorgere del nuovo concetto morale del *karman*, che doveva poi detronizzare l'*átman* e divenire il fulcro della fede buddhistica.

Che le Upanisad sorgessero in ambiente Ksatriya e in parte si alimentassero di una specie di polemica antisacerdotale, era stato supposto dal Deussen e più a fondo investigato e compiutamente illustrato dal Garbe, il cui notevole saggio (*Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?* = « Beiträge zur indischen Kulturgeschichte », 1903, 1-36) sembra (cfr. p. 217-18) sia rimasto ignoto al F., benchè citato - ed anche in parte combattuto - dall'Oldenberg in un libro (*Die Lehre der Upanishaden u. die Anfänge des Buddhismus*; v. a p. 143-45 e nota 106 a p. 301) che il nostro Autore ha occasione di ricordare un paio di volte (note 4 e 160).

Del resto il F. tiene scrupoloso conto di tutte le ricerche sul periodo da lui studiato; e le sue numerose traduzioni sono sempre precise, e sempre ben fondate le sue interpretazioni e congetture. Due minuscoli appunti, tanto per mostrargli l'attenzione con cui ho letto le sue dotte ed eloquenti pagine. A p. 111 è meglio tradurre: « questa (febbre)... attacchi, delusa, questo ranocchio » (*imam mandúkam abhyetv avratah*), cioè vada a finire, a spengere il suo ardore nel (freddo) ranocchio. - A rincalzo di quanto è detto a p. 156, non sembrando dubbia la comune origine di *átman* e a. a. ted. *átum* (Atem: respiro, soffio), l'*átman* (= soffio vitale) dovè spontaneamente e facilmente identificarsi col *prána*.

GIUSEPPE TUCCI, *Il Buddhismo*. Foligno, F. Campitelli, 1926, pp. 295

Il grande valore di quest'opera è messo subito fuori di discussione dalla veramente straordinaria perizia filologica dell'A., il quale, informato del più recenti risultati delle indagini sul Buddhismo, attinge da padrone a fonti palliche e sanscrite, tibetane e cinesi, mette in valore materiali nuovissimi da lui per la prima volta interpretati, e, rompendola con molte viete tradizioni, presenta il Buddhismo non più in una delle sue manifestazioni, ma nella sua grandiosa evoluzione storica, al termine della quale troviamo una dottrina religiosa che con quella di Çākyaṃuni non ha quasi più nulla in comune.

Il Tucci si è valso d'un materiale così ricco e vario, si è addentrato nelle particolarità di tante scuole di secoli diversi, ha via via dovuto rinunziare a valersi di tanti e tanti testi e a lasciare insolute tante e tante questioni, che non si perita d'affermare che è impossibile poter ancora tracciare una storia del Buddhismo. Noi, intanto, gli dobbiamo essere grati di quella che egli ci ha tracciato, perchè costituisce il primo meritorio tentativo d'una sintesi che potrà essere ampliata e modificata, ma che resterà nelle sue grandi linee.

Il libro vuol essere di divulgazione, ed è evidente lo sforzo dell'A. di adattare a tale fine l'immenso materiale di cui dispone. Non si può dire, tuttavia, ch'egli abbia raggiunto l'intento: il suo volume è e resterà prezioso soprattutto per gli specialisti.

Tentare una storia del Buddhismo significa non solo accumulare fatti e stabilire date, ma penetrare nell'intimo delle dottrine per poter poi, comparandole, segnalarne le affinità e le differenze.

Il Tucci è non soltanto un formidabile lettore di testi, un raccoglitore di dati, uno storico provveduto di fine senso critico, ma è anche un pensatore addestrato alla dialettica più sottile, epperò capacissimo di sorprendere tutte le sfumature dei complicati filosofemi delle svariate scuole buddhistiche. La sua nuova interpretazione del *pratītyasamutpāda* (pag. 67 e sgg.), al lume delle quattro nobili verità, s'impone all'attenzione dei dotti e fa onore al suo acume; e così pure la fine analisi ch'egli istituisce delle dottrine del *hīnayāna* e del *mahāyāna* per nettamente discriminarle (pag. 198 e sgg.) attesta della profondità del suo pensiero.

I capitoli IV, VI e VII, che trattano rispettivamente delle prime scissioni e dell'origine delle scuole, del Mahāyāna, della Prajñāpāramitā, del Madhyamaka e del Yogācāra, sono in Italia una assoluta novità, e contengono dati di fatto e osservazioni originali che siamo sicuri riscuoteranno plauso anche all'estero presso buddhologi specialisti.

Lo strano, fin qui misterioso fenomeno della scomparsa del Buddhismo dall'India resta mirabilmente chiarito dalla esposizione del Tucci, il quale ha tutte le ragioni di affermare che il Buddhismo, più che esulare e scomparire dall'India, «vi è restato profondamente radicato, amalgamato e fuso con forme religiose nuove, alle quali gli aspetti da esso assunti nel periodo del più tardo Mahāyāna tendevano inevitabilmente ad accostarlo» (pag. 285, 289, 290).

Oggi che da tanti si parla del Buddhismo con troppa superficialità è edificante l'esempio del Tucci che dimostra quale enorme corredo di cognizioni linguistiche, storiche e filosofiche occorra per affrontare le questioni ardue e dibattute intorno al significato e al valore della più diffusa delle religioni dell'Asia. Che un tale esempio venga dato da un filologo italiano, giovanissimo d'anni in confronto della enorme mole di dottrina assimilata, è una intima compiacenza, troppo naturale, perchè possa esser rimproverata.

E quanto più si pensa alla bontà di questa fatica scientifica del Tucci tanto più vien fatto di deplorare che la revisione delle bozze è stata fatta in fretta, talchè gli errori di stampa pullulano e spesso un lettore non italiano deve, son sicuro, durar fatica a capire eventualmente il senso di una frase. Per esempio, a pag. 259, rigo 15, un italiano emenda subito l'erroneo *cielo* in *ciclo*, ma un francese, un inglese o un tedesco scoprirà altrettanto prontamente l'errore? Una piccola contraddizione segnalò a pag. 21, là dove si parla dell'*erede del trono di Kapilavastu*, mentre a pag. 13 si trova scritto che Çuddhodana non aveva nessun trono da lasciare al figlio.

Su due punti discordo dall'A. Mi sembra che egli troppo recisamente neghi al Buddha la qualità di riformatore (pag. 32). Se pure Siddhârtha non si propose di abolire le caste, tuttavia, proclamando tutti gli uomini uguali rispetto alla possibilità di diventar santi, inferse un fiero colpo all'istituto castale e, se non di nome e di proposito, di fatto fu un riformatore sociale. Anche Gesù col dire: «rendete a Cesare le cose che appartengono a Cesare», non impedì che la sua predicazione instaurasse nel mondo un nuovo ordine. Riforme religiose, quali il Buddhismo e il Cristianesimo, che capovolgono tutti i valori e penetrano nelle radici della vita degli individui e degli Stati, come mai possono non avere contraccolpi politici e sociali?

L'altro punto riguarda la morte del Buddha. Mi rallegro che il Tucci scarti definitivamente la leggenda dell'indigestione di carne di maiale e attribuisca la causa della morte dell'Eccelso al rincrudimento della dissenteria che da tempo lo affliggeva. Solo che io non credo tale rincrudimento esser dipeso dal cibo malsano ingerito al pranzo offerto da Cunda (pag. 38). L'Eccelso mangiò dei funghi velenosi e miracolosamente li digerì, sicchè non deve ammettersi nessun rapporto di causa e di effetto fra i funghi ingeriti e la dissenteria sopravvenuta. Il veleno dei funghi non provoca il flusso dissenterico, ma ben altri sintomi.

Carlo Formichi

VENCESLAO IVANOV, *Dioniso ed il predionisismo*. Bacù 1923: XI — 303 pp. (in russo).

Il presente libro sarebbe riportato fra le glorie della filologia russa, se quest'ultima finora esistesse; si sa però che questa scienza, assai giovane in Russia, dopo una breve fioritura di quasi un mezzo secolo

dovette cadere subitaneamente, vittima dionisiaca anch'essa, immolata dal furore 'omofago, del governo attuale. L'insegnamento classico fu abolito, le cattedre filologiche nelle università soppresse, i professori dovettero emigrare od occuparsi d'altre faccende, ovvero, se non potevano fare nè l'uno nè l'altro, furono ridotti ad una completa inazione. Considerando queste condizioni del lavoro scientifico in quel paese, il lettore non potrà fare a meno di provare verso l'autore fin da principio un sentimento di vivissima simpatia, quantunque non sia da aspettarsi che il suo libro trovi molti lettori sia in Russia per le suddette ragioni, sia all'estero per motivo della lingua in cui è scritto. Mi sia quindi permesso di presentarne ai lettori di questa Rivista un resoconto piuttosto prolisso, sacrificando la critica al ragguagliamento.

L'autore ammette dunque che, prima della diffusione in Grecia del culto di Dioniso sotto questo stesso nome — che anch'egli reputa di data relativamente recente —, gli elementi di questo culto vi abbiano esistito senza il nome del dio, vale a dire sotto altri nomi oppure senza alcun nome, come culti anonimi; ed è questo che egli chiama il "predionismo", „. Quegli elementi formano insieme l'"orgiasmo", „ caratteristico tanto della religione dionisiaca quanto del predionismo. Esso orgiasmo poi consiste nell'identificazione della vittima col dio, ma altresì dei celebranti col dio: è noto infatti che nel dionisismo il celebrante diventa egli stesso un *Bakchos*, identificandosi così colla divinità stessa. Per il culto predionisiaco anonimo si può addurre il cosiddetto "eroe", „, sia come "eroe cavaliere", „, sia come "eroe cacciatore", „; per quello, che si celebrava sotto altri nomi, è particolarmente notevole il culto di *Zeus Idaios*, *Meitichios*, *Lykaios* ed altri. Il culto anonimo può comprendere insieme col dio stesso periodicamente generato e morente anche una deità femminile, rappresentante la Terra e la Notte; così si spiega il carattere schiettamente femminile del suo orgiasmo, praticato dalle Menadi.

Il centro di questo culto era il Parnasso e Delfi, ove nell'età preapollinea si adorava appunto quella deità della terra e della notte: di qui gli elementi dionisiaci nell'essenza di Apollo stesso, nonchè il carattere entusiastico della profezia delfica. Generalmente però la diversità dei culti predionisiaci, che poi si inscrivono nel dionisismo, ebbe per conseguenza una scissione del dionisismo stesso. Secondo l'Autore dobbiamo distinguere due diramazioni principali di esso, ch'egli chiama il culto continentale e quello delle isole; quest'ultimo differisce da quel primo presentando la divinità sotto il simbolo di un toro piuttosto che d'un drago, cogli attributi della doppia ascia e della vite piuttosto che del tirso e dell'edera, accompagnata da delfini o da pantere piuttosto che da cervi o da capri, ecc. Questa distinzione mi pare sia una delle più fruttuose parti del libro.

Fin qui abbiamo solo dei culti nel loro isolamento oppure nella loro mescolanza; una teologia non la diede che l'orfismo, religione eclettica in riguardo all'interno e sincretistica in riguardo all'estero; infatti l'Autore vi riconosce una influenza del culto egizio d'Osiride. Questa religione ebbe per base mitologica l'identificazione del predionisiaco Zagreus con

Dioniso; indi l'idea stupenda della palingenesi, che le attirò gli animi degli Ateniesi ai tempi di Pisistrato.

Tornando al predionismo, vi dobbiamo distinguere due elementi principali: 1) l'orglasmo magico avente per iscopo la fecondazione della terra, e 2) il culto degli eroi congiunto con lamentazioni funebri e con atti imitativi. La fusione di questi elementi produsse l'identificazione dell'eroe col dio, indi il carattere simpatetico della religione dionisiaca ed il suo contenuto principale, la stupenda idea del dio sofferente, morente e risuscitato.

Con questa idea centrale il dionismo è addirittura opposto alla religione aristocratica di Apollo, la quale stabilisce una distinzione rigorosa tra il mondo olimpico e quello ctonico, ammettendo che ogni contatto con quest'ultimo abbia per conseguenza una contaminazione (*miasma*) richiedente per il contaminato una purificazione (*kátharsis*). La religione di Dioniso appartiene ugualmente all'uno ed all'altro mondo; il '*pathos*' cioè la 'passione' dell'eroe, consiste proprio nella sua transizione dall'uno nell'altro. Quindi la '*kátharsis*' apollinea s'associò da sè al '*pathos*' dionisiaco, diventando il suo correlativo. Il genere trenetico della poesia, escluso dalla sfera apollinea, entra nella sfera dionisiaca; il ditirambo vienè opposto al peana. E il ditirambo è il padre della tragedia.

Spero che questo prospetto, per quanto secco, avrà dato al lettore un'idea dell'importanza ed anche del valore artistico del libro; si può dire senza esagerazione che dopo lo studio genialissimo di Fed. Nietzsche nessun altro abbia penetrato così profondamente nel senso arcano dei misteri dionisiaci. Sarebbe facile criticare talune particolarità; non mi pare in nessun modo convincente l'identificazione delle Menadi colle Erinye, giacchè l'essenza di queste ultime è stata stabilita da Erv. Rohde in un modo assolutamente diverso; nè la spiegazione dionisiaca di Oreste, il cui carattere apollineo è evidente. Ma queste sono minuzie, che l'Autore potrà facilmente sacrificare senza che ne soffra il valore intrinseco della sua opera. L'apprezzamento di quest'ultima non sarebbe completo, del resto, se trascurassimo di riconoscere debitamente la vasta erudizione e dell'Autore, di cui danno prova le numerose note. Non è certamente a Bacù, città assai più rinomata per il suo petrolio che per le sue ricchezze bibliografiche, che egli ha potuto raccogliere tutta questa letteratura; si vede che abbiamo dinanzi a noi un lavoro di molti anni, per il quale l'Autore ha dovuto utilizzare molte biblioteche e molti musei. E sarebbe davvero peccato, se esso dovesse rimanere ignoto al mondo scientifico.

F. Zielln'ski

GEORGES DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de l'Études, t. 34°), pp. xx - 320 in 8°. — Paris, Geuthner 1924.

La meta che l'Autore si prefigge con questo suo studio è chiaramente definita nell'introduzione. Egli si acclinge ad esaminare l'evoluzione di un

ciclo leggendario nei diversi rami della famiglia Indo-europea, tenendo una via di mezzo fra il metodo *sociologico* e il metodo *storico* nel senso più ristretto della parola; ossia non disconoscendo la importanza che ha nell'interpretazione dei miti indo-europei antichi e moderni il confronto col patrimonio mitologico di altre razze, ma d'altro lato ammettendo che nell'ambito circoscritto della mitologia Indo-europea si possa e si debba seguire il progressivo espandersi e modificarsi di certi temi leggendarii. Ogni popolo appartenente alla famiglia Indo-europea, come ha posseduto e in parte conserva tuttora sotto aspetti diversi la comunanza di lingua e l'unità delle istituzioni sociali, così è verosimile abbia recato dalla primitiva origine un certo suo tesoro di miti, i quali nei diversi luoghi, secondo le condizioni del paese e l'indole degli abitanti, avrà assunto forme diverse. Ma lo studio di questa *evoluzione* non escluderà l'interpretazione *sociale* che potrà darsi ai miti stessi indo-europei, Inquadrandoli dentro quello ch'è il patrimonio mitico comune a tutti gli uomini.

Il ciclo leggendario che l'Autore prende in esame è quello del festino d'immortalità, il quale, nelle sue linee più semplici, si riduce a questo schema: gli dei vogliono procurarsi una bevanda che conceda loro vita eterna; il recipiente che serve per apprestare questa bevanda è posseduto dal dio del mare, talvolta è il mare stesso; un dio lo conquista; la bevanda è preparata; gli dei convengono al festino d'immortalità; un demone invidioso s'introduce per avere la sua parte; gli dei lo riconoscono e lo puniscono; un demone o i demoni rapiscono il prezioso liquore; un dio travestito da donna, oppure una dea, si reca presso i demoni e colle sue lusinghe riesce a recuperare l'alimento disputato; scoppia una guerra fra dei e demoni; i demoni sono sconfitti. L'Autore ricerca e segue questo tema attraverso la mitologia indiana, la germanica, la iranica, la greca, la latina, la celtica, la slava e l'armena; infine accosta ai miti alcune cerimonie religiose, le quali, egli crede, avrebbero accompagnato e quasi tradotto drammaticamente le leggende, e che ci sarebbero note soprattutto nell'ambito del mondo latino e di quello armeno. Lo studio è condotto con grande ordine e sagacia, ed è veramente notevole l'intuito, direi quasi la delicatezza, con cui l'autore segue dal tronco primitivo, di ramo in ramo fino agli estremi sottili germogli, la vigorosa fioritura di questa pianta. Talvolta, pel desiderio di rintracciare i miti e i riti che lo interessano, egli definisce « d'immortalità » alcuni che non sembrano essere tali (cf. p. es. il ciclo lavinio di *Anna Soror*, p. 136 segg.), e qua e là, anche, per la smania di chiarezza, s'attarda in divagazioni a scapito della lucida progressione del ragionamento. Questi difetti, come pure qualche piccola menda nelle citazioni bibliografiche, incomodamente disseminate per il testo, non infirmano l'interesse di questo lavoro, il quale getta nuova luce non solo sulla mitologia e la storia delle religioni in generale, ma anche sull'indole dei vari popoli presso i quali ebbero a svolgersi le leggende dell'immortalità.

Margherita Guarducci

G. DUMÉZIL, *Le crime des Lemniennes: Rites et Légendes du Monde Égéen*, Paris, Geuthner 1924, pp. 75 in 8°.

Il libro del Dumézil illumina una delle più caratteristiche leggende della mitologia greca, e quasi la fa rivivere in questa nuova luce. Esclusa la possibilità di spiegare storicamente od etimologicamente il truce mito di Lemno, l'Autore si volge allo studio di quei riti che si celebravano ogni anno nell'isola stessa « come ricordo dei tristi avvenimenti », e giunge alla conclusione che i miti di Lemno sono di carattere altiologico. Essi, cioè, vogliono spiegare, e talora esagerano, e anche travisano, le cerimonie di una festa agraria analoga a molte che si celebrano pure ai nostri giorni presso numerosi popoli semicivili. Si tratta, in generale, di ricorrenze primaverili od estive, le quali hanno come loro fulcro l'accendimento di un nuovo fuoco, quasi a simboleggiare la purificazione e la rinascita della natura. E difatti nel mito lemnio la separazione degli uomini dalle donne $\delta\iota\alpha\ \tau\eta\nu\ \delta\upsilon\sigma\sigma\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ corrisponde al periodo di tacita mestizia e di separazione dei mariti dalle mogli che, nel rito, precede l'accendimento del fuoco, mentre la improvvisa guarigione delle donne dal loro sgradevole male e il tripudio che accompagna l'arrivo degli Argonauti nell'isola dopo i tragici eventi, riproduce per l'appunto il secondo periodo della festa, tanto gioioso quanto il primo era triste, e tutto vibrante per l'esaltazione di ogni vitale energia. Il particolare della $\delta\upsilon\sigma\sigma\mu\acute{\iota}\alpha$, quello dell'uccisione dei Lemnii per opera delle loro mogli, e quello del salvamento, o — secondo altre versioni — della uccisione di Toante, motivi che non sarebbero giustificati dai riti della festa lemnia (almeno da quelli che noi conosciamo), sarebbero illuminati invece da altre consuetudini religiose di carattere agrario, le quali infatti, presso alcuni popoli, sono congiunte alla festa del fuoco.

Gli argomenti dell'Autore sono in generale molto persuasivi. Solamente, egli cade talvolta nel difetto che, dato il genere dello studio, era il più difficile da evitare: quello di voler cogliere una troppo esatta rispondenza fra i miti e le consuetudini religiose (p. es. a p. 10 sgg. la spiegazione del primo $\lambda\acute{\eta}\mu\nu\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$). Nella bibliografia si nota qualche lacuna: p. es. non pare che l'A. conosca *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio* di R. Pettazzoni (« Memorie della R. Accad. dei Lincei »), Roma 1909; nè l'articolo *Philoctetes* del medesimo autore in « Rivista di Filologia » 1908. Aggiunge pregio al libro del Dumézil il rapido sguardo gettato sulla evoluzione del mito lemno attraverso la letteratura greca e quella romana.

Margherita Guarducci

LOUIS ROUGIER, *Celse ou le Conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (Les maîtres de la pensée antichrétienne, I) Paris, Éditions du Siècle, 1925, pp. XXXIII-442.

Paganesimo e cristianesimo: da un lato obbligazioni civiche e libertà di pensiero, dall'altro indipendenza di fronte allo stato e credenze obbli-

gatorie. L'antitesi non potrebbe essere più profonda. Eppure l'ideale antico non è morto. Tutti gli uomini, diceva Heine, sono Elleni o Nazareni. Non solo: ma nello stesso uomo c'è spesso l'elleno e il nazareno insieme. Ci sono oggi dei nazionalisti profondamente pagani che si ergono a difensori degli interessi della Chiesa, e dei socialisti rivoluzionari in cui rivive il millenarismo dei Profeti ebrei e dei primi cristiani. Ad illuminare questi aspetti complicati dell'anima moderna giova studiare nelle sue formulazioni classiche il pensiero anticristiano, ricorrente antitesi che si pone e ripone attraverso i secoli da Celso, da Giullano, da Porfirio, da Simmaco agli Averroisti, a Bruno, a Spinoza, a Voltaire, a Nietzsche. A questi « Maestri del pensiero anticristiano » è dedicata la nuova Collezione diretta da L. Rougier che s'inizia con questo volume del Rougier stesso, dedicato a Celso e al suo Ἀληθῆς λόγος. Questo *Discorso Vero*, scritto nel 178, rappresenta la prima presa di posizione del pensiero antico di fronte al cristianesimo, ed insieme l'ultima sua parola in nome della ragione (la successiva filosofia platonica si trasporterà col suo irrazionalismo mistico sul terreno stesso del cristianesimo).

Del *Discorso Vero* quale si può ricostruire in base alla confutazione che ne fece Origene (*Contra Celsum*) il R., fondandosi sui lavori del Kelm, dell'Aubé, di Otto Glockner (*Kleine Texte*, 1924), dà nella Seconda Parte del libro una traduzione preceduta da un sommario analitico inteso a renderne più perspicuo il contenuto. La maggior parte del volume — la Prima — è costituita da un'ampia trattazione in cui con una fine penetrazione ispirata da una intima simpatia pel suo Autore il Rougier espone prima le ragioni intellettuali, sentimentali, religiose e sociali della incompatibilità dell'ideale cristiano con l'ideale antico di cui Celso è assertore, indi esamina l'opera di Celso nei suoi aspetti più meritorii che fanno di lui il primo esegeta (critica del Vecchio e del Nuovo Testamento), il primo eresioologo, e il primo oppositore dell'apologetica cristiana. Non mancano nel libro del R. i ravvicinamenti arditi e i riferimenti al nostro mondo moderno, anzi modernissimo. Uno di questi ha uno speciale interesse di attualità: del culto imperiale romano è detto (p. 130) che « il fut quelque chose de semblable à ce que représente le *Fascio* en Italie, avec ses cérémonies, ses emblèmes, ses dignités, ses milices, ses chants et ses cris de jubilation rituels ».

R. Pettazzoni.

NOTE E NOTIZIE

Congresso di storia del cristianesimo a Parigi.

Un Congresso di storia del Cristianesimo, il primo del genere, avrà luogo a Parigi, al « Collège de France », dal 19 al 22 aprile 1927. Il Congresso sarà nello stesso tempo un « giubileo » in onore di Alfred Loisy in occasione del suo 70^o anno, 45^o della sua attività scientifica e didattica.

Il Comitato è composto da: B. W. Bacon, G. A. van den Bergh van Eysinga, E. Buonaiuti, M. Croiset, Fr. Cumont, E. de Faye, J. G. Frazer, Ch. Guignebert, A. von Harnack, L. P. Jaks, R. Kreglinger, R. Pettazzoni, S. Reinach, W. Söderblom. Segretario generale è P. L. Couchoud.

Sono proposti i seguenti temi generali:

1. Il punto di partenza del cristianesimo. L'evoluzione del cristianesimo nel corso dei primi secoli;
2. La cristianità del medio evo. Il potere politico del papato. Formazione e decadenza della scolastica.
3. La riforma protestante. La reazione cattolica. L'origine degli stati moderni e la separazione della Chiesa dagli Stati.

† Domenico Comparetti.

(1835-1927)

Il 20 gennaio 1927 morì in Firenze il senatore Domenico Comparetti, di nascita romano, professore prima a Pisa e poi a Firenze. Filologo, epigrafista, archeologo, papirologo, mitologo, folklorista, il Comparetti può a buon diritto essere considerato come un precursore degli studi di storia delle religioni in Italia. Dello storico delle religioni egli ebbe infatti, forse più di ogni altro studioso italiano della sua generazione, quella qualità caratteristica che è la vastità degli orizzonti di indagine e la varietà degli interessi culturali, che a lui consentì di applicarsi scientificamente al mondo classico e all'orientale, all'antichità e al medioevo, ai poeti greci e all'epopea finnica (*Il Kalevala o la poesia tradizionale dei Finni*, Memorie della R. Accademia dei Lincei, 1891), alle antichità romane (il Foro, Pompei, Ercolano) e alle cretesi (*Le leggi di Gortyna*, Moti-

menti antichi, vol. III). E' del 1867 — vale la pena di ricordarlo — quel suo saggio su *Edipo e la Mitologia comparata* (Pisa, Nistri), in cui in tempo di pieno predominio della «vergleichende Mythologie» il C. reagiva con finissimo intuito critico alle esagerazioni della scuola e quasi preannunciava il superamento dell'indirizzo Maxmülleriano e quel rinnovamento metodologico che era destinato ad aprire ben altre vie allo studio delle religioni. Opera classica è e rimane il suo *Virgilio nel Medio Evo* (Livorno, 1872; 2 ediz. Firenze 1896; traduz. inglese 1895). Il Compagnoni fondò e per alcuni anni diresse il *Museo Italiano di antichità classica*, e lavorò alla pubblicazione dei *Papiri greco-egizi* della R. Accademia dei Lincei (Milano 1908-1911).

W. W. von Baudissin.

(1847 - 1926)

Il conte Wolf Wilhelm von Baudissin, morto a Berlino il 6 febbraio 1926, era nato a Sophienhof nel Holstein il 26 settembre 1847. Dedicatosi agli studi di teologia e di lingue orientali, fu, a Lipsia, alla scuola del Delitzsch e dell'arabista Fleischer. Specializzatosi nella scienza del Vecchio Testamento, ottenne nel 1874 la libera docenza, nel 1876 fu nominato professore straordinario a Strasburgo. Nel 1881 passò a Marburg e nel 1901 a Berlino, dove insegnò fino al 1920.

È nota la posizione di cauta riserva da lui assunta di fronte al Wellhausen: ad essa è ispirata la sua *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* (1901).

Oltre alla storia della religione ebraica in particolare (*Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, 1889), egli coltivò specialmente la storia comparata delle religioni semitiche (*Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, 1878), alla quale contribuì con la sua opera maggiore *Adonis und Esmun* (1911). Un'altra opera voluminosa egli aveva condotto a termine negli ultimi anni che è ora in corso di pubblicazione: *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

- A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (Bibliothèque de synthèse historique: L'évolution de l'humanité). Paris, La Renaissance du Livre, 1926, con 24 tav., 3 carte e 79 fig. pp. XVII-574 in 8°.
- W. KOPPERS, *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland* (Religiöse Quellenschriften, Heft 17). Düsseldorf, L. Schwann, 1926, pp. 32.
- *Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland* (Sonderabdruck aus der « Neuen Ordnung », Wien, 1926), pp. 22.
- OTTO WEINREICH, *Eine delphische Mirakel-Inschrift und die antiken Haarwunder* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., phil.-hist. Klasse, 1924-25), Heidelberg 1925, pp. 11.
- FRANCESCO RUFFINI, *Natura e Grazia, Libero Arbitrio e Predestinazione secondo la Dottrina Giansenistica*, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 61, 1926, pp. 349-424.
- GIUSEPPE TUCCI, *Il Buddhismo*, Foligno, Campitelli, 1926, pp. 298, in 16°.
- I. ZOLLER, *Il nome della lettera çadde. Il nome divino Shaddaj* (estr. da « La Rassegna mensile di Israel »), Firenze, 1926, pp. 15.
- S. BERNFELD, *Storia della letteratura ebraica antica*. Traduzione autorizzata di Enrico Sereni (« Piccola Biblioteca di Scienze Moderne » n. 333), Torino, Bocca 1926, pp. XII-193, in 16°.
- J. M. UNVALA, *Some old Zoroastrian customs* (Excerptum ex « Acta Orientalia » vol. IV, 1925, 311-319).
- H. HACKMANN, *Alphabetisches Verzeichnis zum Kao Sêng Ch'uan*, Sonderabzug aus den « Acta Orientalia », vol. II, Leiden 1923, 81-112.
- OHASAMA, *Zen, Das lebendige Buddhismus in Japan*. Ausg. Stücke des Zen-Textes, übers. und eingel. von Schüel Ohasama, herausg. von A. Faust, mit Geleitwort von R. Otto, Gotha, Leop. Klotz, 1925, XVIII-198.
- LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la Dogmatique*, 4^e Édit., Paris, Beauchesne 1925, XVI-420.
- I. PEISKER, *Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes*, « Blätter für Heimatkunde », 4, 1926 n. 7-8.
- RUD. OTTO, *Il Sacro: L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*. Trad. di E. Buonaiuti. In vendita presso N. Zanichelli, Bologna, pp. VIII-261.

- R. PETTAZZONI, *Rozwój i charakter historii religij* (prekl. p. J. Dicksteinów Wielezyska), *Przegląd Współczesny*, 5. 1926, n. 48, 1-22.
 Bibliographischer Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung, 5. 1925: 3^o. Heft, bearbeitet von R. D. SCHMIDT (Göttingen), unter Mitarbeit von N. ARSENIOW (Königsberg), M. GOGUEL (Paris), H. MOSBECH (Kopenhagen), R. PETTAZZONI (Rom), Leipzig, Hinrichs, 1926, 133-204.
Il Cárudatta di Bhasa, traduzione di F. BELLONI-FILIPPI, Lanciano, G. Carabba, pp. VIII-135.
- JOH. JACOB BACHOFEN, *Urreligion und antike Symbole*, systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken, hgg. von C. A. BERNOULLI, 3 Bdd., Leipzig, Reclam, 1926.
- A. M. PIZZAGALLI, *Un parallelo jainico inedito della parabola evangelica del fico disseccato* (Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, 59. 1926, pp. 121-126). Milano 1926.
- K. TH. PREUSS, *Forschungen zu den Kágaba*. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, mit 31 Abb. auf Tafeln, S. Gabriel-Mödling, bei Wien, 1926, pp. XII-423 in 8^o.
- O. G. WESSENDONK, *Zum Ursprung des Manichaeismus*, *Ephemerides Orientales* n. 30. 1926, 1-19.
- C. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, 1: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen, (Kulturgeschichtliche Bibliothek, 2. Reihe, Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte). Heidelberg, C. Winter, 1926, con 130 figg., pp. VIII-383 in 16.
- Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. 7^o. Lief.: G. KARO, *Religion des ägäischen Kreises*, Leipzig, Deichert 1925.

SOMMARIO

DEL VOLUME II

G. van der Leeuw, <i>Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte</i> pp.	1-43
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati presso popolazioni primitive dell' Africa e dell' America</i> . »	44-84
J. M. Unvala, <i>Patét or the Confession of Sins</i> . . . »	85-88
M. Guarducci, <i>Superstizioni di carattere funerario in una iscrizione di Keos (Sec. V a. Cr.)</i> . . . »	89-98
U. Cassuto, <i>La Vetus latina e le traduzioni giudaiche medievali della Bibbia</i> »	145-162
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane (I. Messico, II. America Centrale, III. Perù)</i> »	163-229
G. Furlani, <i>Giovanni Bar Zô'bi sulla differenza tra natura ed ipostasi e tra persona e faccia</i> . . . »	230-242
A. M. Pizzagalli, <i>Un novelliere jainico inedito</i> . . . »	243-275

RASSEGNE ED APPUNTI:

Una iscrizione votiva antico-sinaitica, con 4 tavole (I. Zoller). »	99
Un documento inedito sulla religione e sui costumi degli abitanti delle Isole Sandwich (R. Boccassino) »	107
La confessione dei peccati presso gli indigeni della California (R. Dangel, R. Pettazzoni). »	276
Un riscontro indo-buddhistico al ματαλατισμός (R. Pettazzoni). »	278
La lapidazione degli adulteri nell'America precolombiana (R. Pettazzoni) »	281

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

Martin P. Nilsson, <i>A History of Greek religion</i> (R. Pettazzoni) »	112
Th. Zielinski, <i>La religion de la Grèce antique</i> (R. Pettazzoni) pp.	114
H. Hackmann, <i>Laienbuddhismus in China</i> (G. Vacca) »	115

A. Levasti, <i>I Mistici I, II</i> (U. Fracassini) . . . »	119
A. Boulanger, <i>Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme</i> (U. Fracassini) . . . »	121
Ch. F. Jean, <i>Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens</i> (R. Pettazzoni) »	123
J. Scheftelowitz, <i>Alt-Palästinensischer Baueinglaube</i> (I. Zoller) »	123
J. M. Unvala, <i>Neriosangh's Sanskrit version of the Hóm Yasht</i> (A. Pagliaro) »	125
G. Ricciotti, <i>Sant' Efrein Siro</i> (G. Furlani) . . . »	128
S. Langdon, <i>Excavations at Kish</i> (G. Furlani) »	132
W. Beck, <i>Das Individuum bei den Australiern</i> (R. Boccassino) »	133
<i>Actes du Congrès intern. d'histoire des religions tenu à Paris en 1923</i> »	134
<i>Lehrbuch der Religionsgeschichte</i> begr. von Chantepie de la Saussaye, 4 ^e Aufl. (R. Pettazzoni) »	285
R. H. Lowie, <i>Primitive Religion</i> (R. Pettazzoni) »	287
R. Kreglinger, <i>L'évolution religieuse de l'humanité</i> (R. Pettazzoni) »	288
K. Galling, <i>Der Altar in den Kulturen des Alten Orients</i> (G. Furlani) »	289
V. Zanolli, <i>Correnti etnografiche e « Monoteismo primitivo »</i> (I. Zoller) »	291
C. Formichi, <i>Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha</i> (P. E. Pavolini) »	292
G. Tucci, <i>Il Buddhismo</i> (C. Formichi) »	294
V. Ivanov, <i>Dioniso e il predionismo</i> (T. Zieliński) »	295
G. Dumézil, <i>Le festin d'immortalité</i> (M. Guarducci) »	297
G. Dumézil, <i>Le crime des Lemniennes</i> (M. Guarducci) »	
L. Rougier, <i>Celse, ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme</i> (R. Pettazzoni) »	299

NOTE E NOTIZIE:

Il Convegno Nazionale Etrusco (R. P.) . . . »	138
Il XXII ^o Congresso Internazionale degli Americanisti »	139
† Vittorio Puntoni »	139
Congresso di Storia del Cristianesimo a Parigi »	301
† Domenico Comparetti »	301
† W. W. von Baudissin »	302