



STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

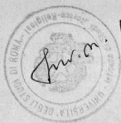


STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DA

C. FORMICHI, R. PETTAZZONI, G. TUCCI

Anno III - 1927



ROMA
ANONIMA ROMANA EDITORIALE

VIA VIRGILIO, 16

1927

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE EAST ASIAN LIBRARY

OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

1981 - 1982

1981

UNIVERSITY OF CHICAGO

THE JAINA REFERENCES IN THE BUDDHIST LITERATURE

That the Buddhist literature is full of many references about Jainism was little hoped of by various Jaina scholars; but in reality this literature of ancient India is a fertile field for the investigation of Jaina scholars. Fortunately I had the good luck of going through a few important books of it, and really I have found a certain amount of very interesting references in them about the Jainism. I intend to review them here under the light of Jaina Shāstras. But before doing so, I would like to draw the attention of the general readers to the credibility of the Buddhist literature, since it is of a very early period, nearest to the life-time of our last Tirthankara. Hence its references of Jainism are all the more important and precious.

Here I would take the *Dialogues of Buddha* (S. B. B.) for the task intended. In its «Kassapa-sīha-nāda Sutta» a set of ascetic practices is given and it is said about it that the practices given are regarded, «in the opinion of some Samanas and Brāhmanas, as Samanaship and Brāhmanaship.» The learned Translator of the book, late Dr. T. W. Rhys-Davids, ascribes them to the recluses of the Ājlvikas, a sect of ancient India, now quite extinct. A similar list of ascetic practices is also pointed in the *Majjhima Nikāya* 36, and Prof. H. Jacobi thinks them to be the usages of the Achelaka recluses, whom he recognises as the followers of Makkhali Gosāla and his two predecessors (*Jaina Sutras*, II XXXI). But now it seems a granted fact that the followers of Makkhali Gosāla were styled as Ājlvikas and those of Pūrana Kassapa as Achelakas (Encycl. Indica vol. I). I suspect, however, that most probably the word *Achelaka* was used at that time in a general sense, in the same way as the word *sramana*, because we find the mention of Jaina recluses as *Achelakas* in the Buddhist literature (e. g. *Pāṭṭika*

sutta, D. N. Achelo Pāṭhikaputta, who was a Jaina). The Jain a recluses are themselves styled with this same epithet in the Jaina Shāstras, as we shall see below. Consequently the above mentioned ascetic practices could not be ascribed to the Achelakas, as followers of Makkhali Gosāla or of any other particular sect, though, however, we can take them as Jaina recluses, because these are known in their shāstras by the epithet *Achelaka* and the above practices, too, coincide with those given for them in their shāstras.

In this event these practices could hardly be assigned to the Ājīvikas too. Another difficulty against doing so is that the Ājīvikas of the Buddha's time were not strict vegetarians as a whole (see Jataka I. p. 300 and Jaina Sūtras II. p. 409), while the practices in question put forth the vegetarianism for the adhesion of its followers. Hence it seems not probable that they can be ascribed to the Ājīvikas. Rather I believe them to be intended for the Niggantha samāva (Jaina Monk) of Buddha's time. This is not a mere conjecture. A comparative treatment of them along with the rules of Jaina Munis, as given in the Jaina Shāstras, will convince the reader that they are really meant for the Jaina Munis.

Now the very first practice given in the referred list of the above Buddhist Sutta is: «He goes naked». Of course to day there is a dissension amongst the Jaina church on this point. The Digambaras agree, while the Svetambaras raise their voice against it. But leaving the apparent dissension aside, we come straight to the respective canons of both the sects. For the Digambaras, it is no matter of disagreement. Their earliest authority can be cited in its support. Kundakunda Āchārya of first century A. D. describes it as an essential duty of the Jaina recluse (see *Pravachanasāra*, Pt. III). Another reliable authority is that of Āchārya Bāṭṭakera. He, too, accounts this practice to be one of the 28 root-characteristics or essential duties (Mūla Gunas) of a Jaina Muni and describes it in the following way:

«Vatthā jīna vakkenaya ahavā pattādinā asamranam,
Nibbhūsanā niggamtham acchelakkam jagadi pūjjam. 30.»

A bodily state, void of all garments of hemp and hair, of grass, bark and leaves and clear of every ornament and

covering of decency; i. e. a stark naked state and the heart free from every knot of anger, deceit, etc. is said to be the worshipable Achelaka-ship or nakedhood. Hence it is useless now to multiply these authorities. But passing on to the Svetāmbara canons, we find there, too, the nakedness to be the feature of a Jaina recluse. In the 8th chapter of their *Āchārāṅga Sūtra*, it is styled as an « highest state » of a recluse (*Jaina Sūtras*, I, p. 56) and is described thus:

« Je bhikkhū achele paribusite tassa *nam* bhavati chāyemim ahā tava fāsam ahiyā sittaye, siyafāsam ahiyā sittaye, dansamasagafāsam ahiyā sittaye, egataram annatare viruparuve kase ahiyā sittye ». 433 (Rajkot Press edition 1906 p. 126).

Such a naked *sadhu* is called « Jinakalpi » in their Pravaçhāna-Saroddhar's Prakaraṇa Ratnākara : e. g. « Paurāna vajjiyana vissuddha Jina-kappiyānamtu » (Bhimsingh Manikji's edition p. 134). But this division of Jaina Munis into Jinakalpi and Sthavirakalpi seems not to have been expressed clearly in their older and authentic books (*angas*, etc.). So it is open to doubt that it might have been raised in a later and more self-conscious period. In their *Āchārāṅga Sūtra* there is given a course of adhesion for attaining the status of a Jaina Muni, somewhat similar to that of Digambara Śāstras. The author of the *Āchārāṅga Sūtra* first describes the highest order of nakedhood; then passing on to various other rules, he comes again to the attire of a Jaina Muni. Here he describes a gradual mode of renunciation for a would-be Jaina Muni. Naturally it is not at all possible that a house-holder could adopt the naked state of Jaina Muni all of a sudden. The summit could be reached by gradual steps only. Hence the Svetāmbara author, too, first allows a novice « aspiring to freedom from bonds », to keep on three clothes only (See *Jaina Sūtras* Pt. I p. 69). Then he exhorts him gradually to keep on two clothes and then one or none (*ibid.* p. 71). Now it is quite clear here that the Svetāmbara author attempts to alter a gradual course to suit his conceptions; otherwise scientifically he should have prescribed nakedness as a last compulsory rule. But as I am not inclined to get into and discuss this controversy here, so I concentrate to point only that the Buddhist (*Divyāvadāna* p. 163, *Jataka*

Mala SBB vol. I 145; *Visakhavatthu*, *Dhammapadattakatha* PTS vol. I. Pt. II p. 384; *Dialogues of Buddha* III. 14; *Mahāvagga* 81; 5, 3; 1, 38, 16; *Chullavagga* 8; 28; 3; *Samyutta Nikaya* 2; 3; 10; 7; *Dhammapadam* p. 3) and Brahmanical (*Rgveda* X. 136, *Varāhamihira-Samhitā* 19-61 and 45-58? *Mahābhārata* 3, 26-27, *Rāmāyana*, *Bālkānda Bhūsana Tika* 14-22) evidence supports the view of the Digambarā Jaina Shāstras in as much that the apparent attire of a Jaina Muni is being upheld as nakedness by them. The Digambara Shāstras describe in a scientific way a perpetual course of renunciation. And a would-be Muni (Udāsīna Srāvaka) in its preliminary stages of development is allowed in them to keep on at first three clothes; and as he makes progress on the path he diminishes his wants and keeps only two and then one garment only i. e. Lion-cloth. The latter are styled there as the «srāvaka of highest stage» (Uttama Srāvaka); and are known as Ksullaka or Ailaka. In the Buddhist literature, too, we have the mention of these Srāvakas in their similar synonyms as the Digambara's say; i. e. 'Eka-vastra-dhāri' and «white-clothed» ones (Ind. Ant. 43). A latter Buddhist commentator, Buddhaghosha, styles them as *Munda Sāvakas* (Udāsīna srāvaka). *Nigganthas* (Uttama Srāvaka) and «Better Nigganthas» (Naked Muni). (*Dial. of Buddha* S. B. B. Introd. and Fausboll's *Dhammapadam* p. 398). I should here point that the word *Niggantha* is not used always in the Buddhist literature in the sense of a Jaina Muni. At times we find it used even for a vowless Jaina householder (See my book *Buddha and Mahāvira*). It seems that it was used at the time of Buddha in the same sense as the word *Jaina* is being used now-a-days and that *Ārhatas* was used for them during medieval times. Along with the Buddhist literature, the mention of the Jaina Munis in the Brahmanical literature, too, as we have already pointed out, is in the shape of *vivasana*, *digavāsa* etc; which also supports our view that the ancient attire of the Jaina Munis was nakedness, as is still adhered to by the Munis of the Digambara sect of the Jainas.

Thus we find that in both the sects of the Jainas the nakedness, which was the ancient attire of Jaina Munis, is accepted as an object of worship for the laity and also as an

essential mark of the samanaship, though, of course, it seems that the Svetāmbara school has now altered it to fit its own conceptions; but in the earliest portion of their Āchārāṅga Sūtra, it is highly spoken of in its old sense and the Tīrthāṅkaras are said to have adopted it (Jaina Sūtra I p. 56) In this way, we find that the first rule of the referred Buddhist book coincides with that of the Jaina Munis.

In the similar way, the rest practices, too, are traceable in the daily routine of a Jaina Muni. A detailed and comparative account of them I have already given in the pages of the Jaina Hostel Magazine of Allahabad (Vol. VI no. 2 pp. 8-21). Hence it is useless to repeat it here again; but for the acquaintance of the general reader, I venture to give a short glimpse of it comparatively;

BUDDHIST AUTHOR :

2. He is of loose habits (performing his bodily functions and eating in a standing posture, not crouching down as well-bred people do).

3. He licks his hands clean etc.

4. (When on his rounds for alms, if politely requested to step aside etc.), he passes steadily on . . .

JAINA AUTHOR :

2. This constitutes the 24 th (Non-bathing), 26th (Non-brushing of teeth) and 27th (taking meal in a standing posture) mūla-guṇas of a Jaina Muni. See Mūlāchāra 31-33.

3. It is known that a Jaina Muni takes food in the hollow of his hands and sips the food placed in without taking it into morsels and turning it from jaw to jaw (See also *Jaina Sūtra*, I. 5). The Buddhist author seems to point here this very practice.

4. It is described in full in commentary on Aishana Samitti in Mūlāchāra; viz. « Bhiksāvelāyam jnātvā prasānte dhūma mūḥ /ādi sabdegocharam pravisenmuniḥ. Tatra gacchannati drutam, na mandam, na vilambitam gacchet » 121.

5. He refuses to accept food brought (to him before he has started on his daily round of alms).

6. He refuses . . . food (if told it has been specially prepared for him).

7. He refuses to accept any invitation etc. etc.

8. He will not accept (food taken) from the mouth of the pot or pan etc.

9. (He will) not (accept) food within the treshold etc.

10. He will not (accept food) placed among the sticks, etc.

11. (He will) not (accept food) placed among the pestler etc.

12. When two persons are eating together he will not accept . . . if offered to him by only one of the two.

13. He will not accept food from a woman giving suck etc.

14. He will not accept food from a woman in intercourse with etc.

15. He will not accept food collected . . . in drought.

5. In Aishnâ Samiti the recluse is allowed to take only pure food, void of 46 dosas (defilements) and in procuring it he will not have concern of mind, speech and body. It must not be specially prepared for him. So he accepts not food brought to him (M. Gatha 13).

6. In it too the Kârita and Anumodanâ dosas are apparent. It is Auddesika food.

7. The same is the case here.

8. It is « Sthâpita or Nyasta dosa ».

9-10. These are « Prâdushakara Dosa ».

11. It is the « Unmisra Asana Dosa ».

12. It is Anisvara Vyaktâvyakta Anisârtha Dosa.

13-14. These are described among the 35 Dâyaka Asana Dosas.

15. It is Abhighâta Udagama Dosa.

- | | |
|---|--|
| <p>16. He will not accept food where a dog is standing.</p> | <p>16. It is Dasaka Dosa (see also Jaina Sutras t. P.</p> |
| <p>17. He will not accept food where flies are swarming by.</p> | <p>17. Pazi-Jantu-Badha Dosa.</p> |
| <p>18. He will not accept fish nor meat, nor strong drink, nor intoxicants etc.</p> | <p>18. It requires no corroboration, viz. Mûlâchâra: «Khîra dahisappilena gudalavanânamcha jam parichchayanam. Titta ka'u kasâyam vilamadhâra rasanam cha jam chayanam. 155
Chattâri mahâviyaâi ya honti navani-damajjamañsamadhu. Kankhâpasangadappasanjama-kariyo-edâo». 156. Mûlâchâra.</p> |
| <p>19. He is a 'One houser' etc. etc.</p> | <p>19. It is the Vrata Parisankhyâta practice.</p> |
| <p>20. He takes food only once a day or once every two days etc. etc.</p> | <p>20. It is the Sâkankshanâkshana Vrata.</p> |

Thus the very first reference in the Buddhist book about the Jainas is of great importance and it gives a more reliable and accurate evidence about the very vexed question of the Jaina Church, i. e. the attire of ancient Jaina Munis. It makes it clear that it was *Digambara* or *Achelaka*.

The next reference noteworthy in the afore mentioned Buddhist book is about the *Chattuyâma Samvara* of Jaina Munis. It is described in the following way in the *Samannaphala Sutta*.

«A Nigantha, o king, is restrained with a fourfold self-restraint. He lives restrained as regards all water; restrained as regards all evil; all evil has he washed away; and he lives suffused with the sense of evil held at bay. Such is the fourfold restraint. And since he is thus tied with this fourfold bond, therefore is he, the Nigantho (free from bonds), called Gatatto (whose heart has gone, that is to the summit, to the attainment

of his aim), Yatatto (whose heart is kept down i. e. is under command) and Thitatto (whose mind is well-established)».

Commenting on this the learned Translator remarks that «the series of riddles in this difficult passage is probably intended to be an ironical imitation of the Nigantha's way of talking. Gogerly has caught the general sense fairly enough, but his version is very free, and wrong as to two of the words, and it gives no idea of the oracular form in which the original is couched. Burnouf's rendering is quite wide of the mark. The first of the «Four Restraints» is the well-known rule of the Jains not to drink cold water on the ground that there are «souls» in it (See the discussion in the Milinda, II, 85-91). Professor Jacobi (*Jaina Sūtras*, II, XXIII) thinks the «Four Restraints» are intended to represent the four vows kept by the followers of Pārśva. But this surely cannot be so, for these vows were quite different».

So let us see what did the Buddhist author mean by this «Fourfold Restraint». We know that the advantages of the life of a Jaina Muni are discussed herein. Hence it has concern with the mode of their life. Knowing this we should explore, if any corresponding assertion is traceable in this connection in the Jaina śāstras. Fortunately we easily find such a passage in the *Ratnakarandaka* of Śrī Samantabhadra Svāmi of 2nd or 3rd century A. D. He defines a worshipable Jaina recluse thus:

«Visayāsāvasātito Nirārambho 'parigrahaḥ,
Jñāndhyānataporatnastapasvī sa prasasyate. 10».

Herein, too, the characteristics of a Jaina recluse are given fourfold. He should be void of all passion and desires (*visayesu sragvanitādisvasā ākāṅkṣā tasyā vasamadhīnatā. Tadatīto visayā-kāṅkṣārahitaḥ*); should keep himself aloof from all kinds of traffic (*Nirārambhah' parityaktakrisyādivyāpārah*); should wipe off all *parigraha* (*Aparigraho'vahyābhyantaraparigraharahitaḥ*); and remain absorbed in knowledge and meditation of self (*Jñā-nadhyānataporatnah' jñāndhyānatapānsyeva ratnāni yasya etad-guṇavisīsto yah sa tapasvī guruḥ 'prasasyate' ślaghyate*). Comparing this with the fourfold restraint described in the Buddhist book of course we find no particular difference whatsoever. The Buddhist author at the outset says that «He lives

restrained as regards all water ». Now if we take its true sense, it means that a Jaina Muni keeps himself quite aloof from every kind of traffic. He could not take himself even the water for his use, which is a very essential thing for the upkeep of our daily life. This could be said in other words that a Jaina Muni is quite 'Nirārambhī'. Here, perhaps, it might be objected that the Buddhist author has not described this in clear words and as such it is doubtful to take his meaning in the above way. But I would point to this objection the reason of writing it in a riddle form; i. e. the Buddhist author did mean to imitate the Tirthamkara's way of talking (Divya Dhvani) in an ironical fashion; and hence he is scarce in being quite clear. This points to the Jaina belief that Tirthamkara's speech is understood by all because one « Māgadha Deva » interprets it in such a way that every creature present at the auspicious occasion easily grasps its meaning. Besides it, that the restraint of water is really intended to point the 'Nirārambha' condition of a Jaina Muni, this is apparent from the fact that taking of water for use is a work of a householder, who does not observe the Ahimsā vow in full. Swāmī Battakera confirms this view, while describing the *pinḍasuddhi* or observations in connection with food. In the gāthā *Adhahakammuddesiya ajhovahjheya*, etc. the Āchārya first makes this clear that the Udagama dosas are concerned with *adhahakarma* i. e. activities of a layman in arranging for pulling oneself on as a true householder. Hence this *adhahakarma* has connection with the layman only. The Muni will have nothing to do with his doings, because it is said that in exerting after the worldly business or getting water, food etc. the six kinds of living organisms are destroyed. And a Jaina Muni is under vow that he will never cause hurt to any living being by mind, speech and body. So the *adhahakarma* i. e. the acquiring and arranging for food, water etc. is entirely dependent on a *Asanyamī* (vowless) host. The *Sanyamī* (Muni) would have no concern with it. Consequently by referring to the restraint of water, the Buddhist author did mean nothing more than the 'Nirārambha' condition of the Jaina Muni, as is denoted in the above Jaina *Stoka* in the form of a characteristic of Jaina Muni.

Next to it, the Buddhist author says that « He (the Jaina Muni) lives restrained as regards all evil ». This restraint is quite in agreement with the first assertion of Śrī Samantabhadra, that the Jaina Muni is void of passions and desires; which are the sole causes of sin. Hence he lives restrained as regards all evil. Further on the Buddhist author says that the Jaina Muni has washed away all evil. Really being void of all sins, all evil he would naturally wash away. The third mark of distinction in the above Jaina Sloka, i. e. *aparigraha*, is of the same meaning; i. e. outer and inner, both kinds of parigraha has he washed away. Outer parigraha is nothing but clothes, house, money, wife, relations etc; and the worldly cravings, infatuations, avarice etc. are the inner parigraha. These both a Jaina Muni keeps away from him. Lastily the Buddhist author says that « he lives suffused with the sense of evil held at bay ». Similar is the last assertion of the Jaina Āchārya with regard to the mode of life of a Jaina Muni. He says, the Jaina Muni remains absorbed in the knowledge and meditation of self; which does mean, in other words, that he is self-suffused and no evil can touch him. In this way we find the explanation of the *Catuyāma Samvāra* of a Jaina Muni; and the meaning of this difficult passage of the Buddhist book is quite clear from it. This surely does not refer to the four vows of Pārśva.

If there remains anything in this connection, then it is but the words *Gatatto*, *Yatatto* and *Thitatto*. Of course the identical synonyms for them have not come into my notice so far in the Jaina śāstras; but the meaning of them could be traced in them easily. For instance the following extracts do support this view expressed in the above words by the Buddhist author. Śrī Kundakunda Āchārya of 1st century A. D. says:

« Jadhajādarūvajādam uppāḍida kesa mamsugam suddham.
 Rahidam hīnsā dīdo appaḍīkammam havadi lingam. 5.
 Mucchārambha vijuttam juttam uvajoga joga suddhthim.
 Lingam na parāvekkham apunarbhava kāraṇam jo eham » 6.
 [Pravachanasāra.

Again, the same author says:

« Ihaloga nirāvekkho appaḍi vaddho parammiloyammi.
 Juttāhāra vīhāro rahita kasāyo havē samano ». 42.

The following assertions of another Jaina Acharya-Sri Pūjya-pāda also denote the same fact:

« Abhavachchittavikrepa ekaṃte tattvasaṃsthitih.
Abhysyedabhlyogena yogi tattvaṃ nijātmanah ». 36, Istopadesa.

« He in whose mind no disturbances occur and who is established in the knowledge of the self, such an ascetic should engage himself diligently in the contemplation of his soul, in a lonely place ».

« Bruvannāpi hi na brūte gacchannapi na gacchati.
Sthirikṛtātmatattvastu pasyannapi na pasyati, 41.
Kimidaṃ kīdrīsaṃ kasya kasmātkvetyavisesyān.
Svadehamapi nāvaiti yogi yogaparāyanaḥ ». 42 ibid.

« He who has firmly established himself in the knowledge of the Self, such a one does not speak while speaking, does not move while moving and does not see while seeing. The ascetic immersed in the process of selfrealisation has no awareness of even his body, being undisturbed by questions such as what is the soul? what is its nature? who is its master? from whom is it derived? where does it reside? and the like! » Dis. Divine.

From these it is clear that the meaning of the words used by the Buddhist author are traceable in the Jaina Shāstras. And it is most probable that the Jaina Munis were known by these special epithets at that time.

The next reference in the « Dialogues », to which I would draw the attention of the reader is in the very beginning of the book. The Buddhist author there expresses the ancient view of soul in the form of « Eternalists ». He says that there are sophists who declare, being rapt in heart, the recallment of the previous births and dwelling places etc., and thus the eternity of soul. These he divides into three according to the degree of the rapture of their heart and recallment of previous births. The fourth group of upholders of this very view about the eternity of soul are described to have reached to this belief by argumentations. These all the four kinds of sophists are described to hold that « eternal is the soul; and the world, giving birth to nothing new, is steadfast as a mountain peak, as a pillar

firmly fixed; and these living creatures, though they transmigrate and pass away, fall from one state of existence and spring up in a another, yet they are for ever and ever». Now, though in the connection of these beliefs the Buddhist author has not named the particular sect, yet, looking at the obvious similarities, I believe that they are intended for the Samanas of lord Pārśva's Tīrtha. In the Jaina Purāṇas we find this exact narration of knowing the past lives and upholding the eternity of soul and world. Really the Buddhist author condemns these theories, but he has not been successful in his aim; because the above assertion clearly shows that though souls transmigrate yet they remain the same all round, i. e. it points to the *Nischaya* (real) and *Vyavahara* (material) points of view of Jainism, which the Buddhist author has failed to discriminate.

Fortunately it coincides with the Jaina narration further on in so much that the Jaina Shāstras, too, describe the Jaina Munis of Pārśva's Tīrtha of different capacities, who were really qualified in various degrees of inner knowledge. In the Uttara-purāṇa they are described thus:

«Gauṣa dasa tasyāsan vidhāyādīm suyambhuvam.
Sārdhdhāni trisatānyuktā munīndrāḥ pūrvadhārināḥ. 149.
Yatayoyuta pūrvāni satāni nava siksakāḥ,
Chatuhsatottaram proktāḥ sahasramavadhitvisah. 150.
Sahasramantimajñānāstāvato vikriyārdhikāḥ.
Satāni sapta panchasacchaturthāvagamāḥ smritāḥ. 151.
Vādīnāḥ khatsatānye'va te sarvepi samucchitāḥ.
Abhyarṇikrata nirvanāḥ syuh sahasrāni khodasa. 132, etc.».

Amongst these Kevalajñāni, Srutajñāni, Avadhijñāni and Vādī should be compared with those mentioned by the Buddhist author. These Munis really confirm their conceptions of soul and world in the same way as described in the referred Buddhist passage. A similar list of the follower of Sri Pārśva is, also, given in the Kalpasūtra (Jaina Sūtras Pt. I.). Thus it seems to hold much accuracy that the referred *samanas*, who upheld their philosophical speculations in the above way, were Jain Munis of Sri Pārśva's Tīrtha.

Thus these few references about Jainism occurring in authentic Buddhist books of old throw much light on its history, pro-

ving the credibility and authenticity of the Digambara Jaina Śāstras further on than hitherto accepted. From these we, also, see that the Jaina conceptions were the same even near Lord Mahāvīra's predecessor Sri Pārśva. For a full description of the Buddhist references about Jainism my forthcoming book on *Buddha and Mahavira* is worth studying.

Hyderabad, Sind, 14 Febr. 1926.

KAMTA PRASAD JAIN

IL MITO DI PANDORA

Volendo studiare il mito di Pandora nella sua formazione e nei suoi elementi costitutivi, è necessario conoscere prima di tutto una leggenda che è comune alle mitologie di tutti i principali popoli di lingua indoeuropea, e che, appunto in ragione di questa sua speciale area di diffusione possiamo chiamare « indoeuropea », senza volere con questo pregiudicare comechessia la questione delle origini. La leggenda appartiene a quel ciclo che è stato recentemente studiato da G. Dumézil nel suo libro intitolato *Le festin d'immortalité*.¹

In linea generale, il contenuto originario di questo ciclo è la contesa fra gli dèi e i demoni intorno a un alimento che produce l'immortalità. Gli dèi, riusciti a procurarsi l'alimento prezioso (per lo più una bevanda), se lo vedono rubare dai demoni; allora un dio travestito da donna, oppure una dea, si reca presso i nemici e, colle sue lusinghe, riesce a recuperare l'oggetto disputato; scoppia quindi una guerra fra le due parti, nella quale finalmente i demoni sono abbattuti. Di questo complesso leggendario il tratto che riguarda il mito di Pandora è la spedizione del dio travestito, o della dea, in mezzo ai nemici. Come il ciclo intero ha subito presso i vari popoli a seconda dei luoghi e dei tempi mutamenti, diminuzioni, accrescimenti, qua frantumandosi in diverse parti, là fondendosi con altre leggende, così anche il particolare cui sopra alludevo non ha mantenuto sempre intatta la sua fisionomia, e bene spesso ha perduto il suo originario valore. Ad ogni modo la linea generale è rimasta, ed è facile seguirlo, anche se per ricostruire i particolari convenga far uso dell'intuizione.

Nel *Mahābhārata*² i demoni riescono a sottrarre agli dèi l'*amṛta*, la preziosa bevanda manipolata con tanta fatica nel

¹ G. Dumézil, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris-Geuthner, 1924; cf. SMSR II, 297.

² *Mahābhārata*, I 1095-1179. Cf. G. Dumézil, op. cit., 7.

bacino del mare, e sortita dentro un vaso bianco fuor dalla caotica confusione degli elementi. Indignato per il furto, il dio *Narāyana* assume una bellissima forma di donna e si reca presso i Dānava (i demoni) i quali, infiammati d'amore, offrono l'*amṛta* come dono ospitale alla visitatrice; Vishnu allora, vista la bevanda, la trasporta lungi dai demoni e la mesce agli dèi. Nel *Rāmāyana* invece¹, più recente e più velato di allegorie, Vishnu s'impadronisce dell'*amṛta* giovandosi della sua *Māya*, qui astrattamente pensata come arma spirituale. Dopo il *Rāmāyana*, il *Bhāgavata-Purāna*² dedica un'ampia e bella pagina all'episodio. Agli dèi, afflitti dalla perdita dell'*amṛta*, Vishnu promette di ricuperarla seminando la discordia fra i demoni per mezzo dell'illusione, e assume una bellissima forma muliebre. Qui il poeta indiano si sbizzarrisce nella descrizione, compiacendosi di rappresentarci questa creatura divina in tutte le sue più minute bellezze: « la sua carnagione aveva il colore cupo di un bel loto azzurro, tutte le sue membra erano perfette...; i suoi sguardi erravano turbati dal ronzio delle api, attratte dal profumo esalante dalla sua bocca; la massa dei suoi capelli sosteneva una ghirlanda di gelsomini in fiore; monili adornavano il suo bel collo e la sua gola, e braccialetti decoravano le sue belle braccia; una splendida cintura faceva spiccare la bellezza dei suoi larghi fianchi coperti di una candida veste...; i suoi sguardi, che sfuggivano di fra i graziosi movimenti delle sopracciglia, animate da un pudico sorriso, non cessavano di alimentare il fuoco d'amore nei principi dei demoni ». Vishnu, forte della sua bellezza, con frasi allettanti, riesce a farsi consegnare il prezioso vaso e, convitati gli dèi e i demoni, perviene coll'inganno a distribuire l'*amṛta* ai soli dèi.

Deboli tracce della leggenda si ritrovano nella mitologia dell'Iran³, dove peraltro le parti s'invertono: non è più un essere divino che si reca presso i demoni, ma è una demonessa, *Djahi*, che eccita Ahriman, il demone cattivo, alla guerra promettendogli di andare fra gli dèi e di spargere il veleno e il dolore sui numi e su tutte le loro creature.

¹ *Rāmāyana*, I 42; Dumézil 41.

² *Bhāgavata-Purāna*, VIII 36 sgg.; Dumézil, 46-48.

³ Dumézil, 68.

Oltre che fra i Greci nel mito di Pandora, sembra che la leggenda sopravviva fra i Latini, in un particolare del mito di *Anna Perenna* ¹, mentr'essa è chiaramente riconoscibile nel patrimonio mitico dei Celti, dei Germani e degli Slavi ². Per finire voglio citare il mito germanico, pieno d'interesse. L'episodio è qui staccato dal ciclo primitivo, e fa parte del *Thrymskvidha* (la storia di Thrym), una delle parti più antiche dell'*Edda* ³. Il prezioso alimento è sostituito da un martello, rubato al dio *Thor* del gigante *Thrym*; furto che, se non riparato prontamente, condurrà gli dèi alla rovina. Il gigante Thrym dichiara ch'egli cederà la preda solo in cambio della bellissima dea *Freya*. Perciò Thor, accompagnato da Loki, va da Freya e la scongiura di consentire alle nozze col gigante; ma la dea indignata ricusa. Allora Thor si traveste da donna con abiti nuziali, s'allaccia il grande monile di Freya, s'appende alla cintura le chiavi e s'orna il petto di grosse gemme; la chioma se la rialza in un nodo. Così va dal gigante insieme con Loki, il quale funge da damigella di compagnia. Per farla breve, Thrym manda a prendere il martello, e lo depone come simbolo di pace sulle ginocchia di colei ch'egli crede sua fidanzata. La quale, cioè il quale, il dio Thor, appena in possesso del suo amato strumento, uccide Thrym e tutti i giganti. Il racconto germanico interessa non solo per la fedeltà, *mutatis mutandis*, alla linea tradizionale, ma anche per il rilievo ch'esso dà all'elemento amoroso, facendo della pseudo-femmina la fidanzata del rapitore; tratto, questo, che sembra, anche dall'esame delle altre testimonianze, veramente l'originale ⁴.



Veniamo ora particolarmente al mito ellenico, di Pandora. Le prime testimonianze di questa leggenda, e anche le più notevoli, dalle quali ci deriva per la massima parte la conoscenza del mito, sono due passi di Esiodo, uno delle *Opere e Giorni* (vv. 42-104) l'altro della *Teogonia* (vv. 561-612). Nel primo si

¹ Ovidio, *Fasti* III 675-696; Dumézil, 130 sg.

² Cf. Dumézil, op. cit., *passim*.

³ *Thrymskvidha* st. 17 sgg; Dumézil, 21 sg.

⁴ Dumézil, 25.

racconta come Zeus, adirato per l'inganno di Prometeo (il quale a Mekone, facendosi le divisioni fra gli dèi e gli uomini, aveva favorito astutamente gli uomini), nascondesse il nutrimento ai mortali, obbligandoli al lavoro assiduo per campare la vita, e inoltre sottraesse loro il fuoco. Prometeo, da furbo consumato, riuscì a recuperare agli uomini quest'ultimo prezioso elemento di estrema necessità. Allora Zeus, gravemente adirato, volle rendere pan per focaccia, e meditò una grande sventura a Prometeo ed agli uomini: un male di piacevole apparenza al quale tutti, ignari, avrebbero fatto buon viso. E subito comandò a Efesto, l'artefice divino, d'impastare terra con acqua, di mettervi dentro voce umana e forza, e di plasmarne una creatura simile agli dèi sotto un grazioso aspetto di fanciulla; ad Atena poi ordinò d'insegnarle i lavori del telaio, ad Afrodite di circondarla di un'aureola di bellezza, e insieme di versarle brama e divoranti affanni; ad Hermes di prestarle una mente canina e un animo ingannatore. Tutti gli dèi sono in moto per rifinire in ogni senso l'opera di Efesto: Atena la cinge e l'adorna, le Cariti e Peitho le impongono monili d'oro, le Ore l'incoronano di fiori primaverili; mentre Hermes le fa quei bei regali che Zeus gli aveva detti, e la chiama Pandora « perchè tutti gli Olimpici le diedero un dono, tormento agli uomini » — oppure, secondo un'altra interpretazione, « perchè tutti gli Olimpici la diedero in dono, come tormento agli uomini »¹. Compiuta l'opera Zeus manda Hermes a recare il dono ad Epimeteo, il degenerare fratello di Prometeo, e quello stolto, nonostante che il suo perspicace fratello l'abbia ammonito di non ricevere che il presente di Zeus perch'esso non divenga un male agli uomini, accoglie la creatura divina e s'avvede del malanno quando già lo tiene. Seguono tre versi (90-2) nei quali si rimpiange la beata esistenza primitiva, senza sventure, senza malattie, e un altro (93) in cui si lamenta il doloroso invecchiare degli uomini. Al v. 94 compare bruscamente quella che, nelle condizioni attuali

¹ Anche agli antichi commentatori il senso di questa etimologia risultava dubbio (cf. Proclo, a. v.: Πανδώραν δὲ ἢ ὅτι πάντων δώρα ἔλαβε ἢ ὅτι δῶρον πάντων τῶν θεῶν). Cf. C. Robert, 'Hermes' 1914, 23 sgg. Forse si tratta dell'una e dell'altra cosa, e il poeta volle forse comprendere in una sola espressione due concetti non molto dissimili.

del testo, sembra essere la causa di tanti guai: « ma la donna, tolto colle sue mani il grande coperchio dell'orcio, disperse (forse le sventure di cui si parla sopra); e meditò agli uomini funesti dolori. Sola la Speranza rimase dentro nella casa infrangibile, sotto la bocca dell'orcio, e non volò fuori perchè prima (la donna), secondo i consigli dell'egioco Zeus adunator di nemi, gettò sull'orcio il coperchio » (vv. 94-9). I vv. 100-04, che ricordano da vicino i vv. 90-2 e sembrano quasi continuarli, sono un lamento delle infinite sventure che s'aggirano fra gli uomini empiendo la terra ed il marè, e delle malattie che in silenzio, giorno e notte, s'accompagnano ad essi.

Il passo della *Teogonia* (vv. 561-612), analogo a quello delle *Opere e Giorni*, è incluso nel racconto relativo alla prole di Giapeto. Difatti, dopo l'enumerazione dei figli di Giapeto e di Klymene (Atlante, Menoitios, Prometeo ed Epimeteo) e la narrazione delle gesta dei primi due (vv. 507-20), si parla del supplizio di Prometeo e della sua liberazione per opera di Herakles (vv. 521-34); quindi si descrive il famoso inganno di Mekone (vv. 534-60), dove, nella partizione di un grosso bue fra gli dei e gli uomini, Prometeo riuscì ad appiappare ai primi tutti gli scarti ricoprendoli di bel grasso, e a serbare per gli uomini le parti buone rivestendole di pellaccia. Adirato per questo brutto tiro, Zeus sottrae agli uomini, non il nutrimento come nelle *Opere e Giorni*, ma solo il fuoco. E Prometeo lo ruba. Allora Zeus medita ai mortali un malanno in cambio di fuoco. Efesto plasma colla terra una creatura simile ad una bella fanciulla, Atena la cinge e l'adorna di uno splendido vestito, le mette sul capo un velo e la incorona di ghirlande di fiori, mentre Efesto le impone un aureo diadema ch'egli stesso ha fabbricato di sua mano, e d'altra parte, come rovescio della medaglia, le infonde quanti mostri vivono sulla terra e nel mare. Così acconciato questo bel malanno, lo conduce al cospetto degli dei, i quali tutti sono presi d'alto stupore vedendo l'astuto, irrimediabile inganno teso agli uomini. « Infatti da essa deriva la stirpe delle donne » (v. 590). E qui, una filastrocca in onore del gentil sesso, genia rovinosa, grande tormento agli uomini, e tanto più grave perchè necessario: esse di nient'altro sono capaci che d'impinguarsi a spese degli uomini, così come i fuchi ignavi, restando comodamente negli

alveari, lasciano che le api si logorino da mattina a sera, per ammucciare nel proprio ventre le fatiche di quelle.

Trattandosi di testi di tale antichità e soprattutto di tal genere, come questi esiodei pervenuti a noi attraverso chi sa quali rimaneggiamenti, è sempre opportuno premettere una riserva intorno alla loro integrità originale. L'opera di Esiodo è attaccata, vorrei dire tormentata, in ogni sua parte dalle discussioni dei filologi; e in realtà non si può negare che, anche a prima vista, emergano in discreto numero difficoltà ed incertezze. Delle quali taluni studiosi dei miti esiodei hanno avuto il torto di non tenere il debito conto. Non è questo il luogo di entrare nello spinoso campo della critica; ma, pur fermandosi unicamente al contenuto e seguendo cogli occhi la pura successione del racconto, occorre non dimenticare le speciali condizioni del testo e la lunga vicenda di secoli attraverso i quali esso ci è giunto, ed è opportuno procedere con grande cautela su di un terreno che già in precedenza sappiamo dei meno sicuri.

Indubbiamente (e già il Dumézil lo ha con ragione affermato ¹), nel racconto esiodeo delle gesta di Prometeo a favore degli uomini, e in quello della rappresaglia degli dèi che inviano ai mortali una bellissima forma di donna ingannatrice, sopravvive in queste narrazioni il tratto 'indo-europeo' del demone che ruba agli dèi il loro privilegio, o la bevanda d'immortalità (com'è nei poemi dell'India e come doveva essere in origine), o un altro alimento, o infine anche un oggetto prezioso e di carattere divino, come pure il motivo degli dèi che cercano di riacquistare la refurtiva inviando ai rapitori o una dea, o un dio travestito, il quale ottenga colle lusinghe quello che non si può avere colla forza. Se non in tutti i particolari, certo nelle sue linee d'insieme, l'episodio del ciclo 'indo-europeo' emerge dai due poemetti greci ². Elementi 'indo-europei' conservati nelle *Opere e Giorni* sono: l'inganno alimentare di Mekone, che corrisponde al rapimento dell'*amṛta* nei poemi indiani; l'invio della creatura femminile di meravigliosa bellezza come sposa ad un nemico, che richiama (per attenerci sempre all'esempio indiano) la spedizione

¹ Dumézil, *op. cit.*, 92 sgg.

² Per altre tracce del ciclo indo-europeo nella mitologia greca, cf. Dumézil, *op. cit.*, 197 sgg.

di Vishnu travestito presso i demoni; e la menzione di quell'orcio, di quel $\pi\theta\omicron\varsigma$, nel quale non si può non riconoscere il disputato vaso contenente l'immortalità del *Mahābhārata* e del *Bhāgavata-Purāna*. Nella Teogonia, invece, restano il rapimento alimentare e l'invio della donna agli uomini, manca il motivo del $\pi\theta\omicron\varsigma$.

A codesti pochi residui di un intero complesso mitico vediamo intrecciarsi, nel testo esiodeo, altri e diversi elementi, aggiunti dai Greci, e che ridussero il mito a quell'aspetto che ci è familiare. Cerchiamo di riconoscere con esattezza questi elementi accessori. Nelle *Opere e Giorni* s'introdusse il motivo di un'altra vendetta divina, consistente nella sottrazione del nutrimento e del fuoco ai miseri mortali, e quello del furto igneo da parte di Prometeo; motivo, quest'ultimo, se non in origine, certo qui di pretto carattere alimentare, essendo il fuoco un elemento necessario per cuocere le vivande. Alla persona femminile o pseudo-muliebre inviata per rappresaglia dagli dèi agli uomini s'aggiunse la peculiarità di essere la prima donna mortale, e ne venne il racconto della sua fabbricazione per opera di Efesto. Dal quale racconto, poi, emerse ancora un altro tema mitico, comune ai Greci e a molti altri popoli, quello dei personaggi divini (le 'fate madrine' della novellistica) che, assistendo alla nascita di una creatura, le danno ciascuno un suo dono, non senza che, fra molte aeree qualità, vi sia qualche nero difetto che per tutta la vita le sarà compagno e sarà grave di conseguenze per lei e per gli altri¹. Ancora: s'aggiunge il nome della donna, Pandora, il quale peraltro non compare nell'analogo brano della Teogonia; infine v'è l'esagerazione, per non dire la nuova espressione, di un sentimento comunissimo: l'odio delle donne. Quanto al $\pi\theta\omicron\varsigma$, ne discorreremo più giù. E questo per le *Opere e Giorni*. Nella *Teogonia* analogamente s'introducono: il motivo della sottrazione del fuoco (solo del fuoco) da parte degli dèi e del conseguente furto di Prometeo, il racconto della creazione della prima mortale, l'odio spietato contro le donne.

¹ L'esempio interessante di una donna plasmata da Khnum, l'artefice della mitologia egiziana, e dotata dagli altri dèi, ci è offerto dal 'racconto dei due fratelli', risalente alla XIX^a din. Cf. *Revue archéologique*, 1^{ère} Série, 9. 1852, 385 sg. (E. de Rougé), e 1878, 164 (G. Maspéro).

Si è voluto affermare che la versione delle *Opere e Giorni* sia più antica di quella della *Teogonia*. Mentre, cioè, nelle *Opere e Giorni* l'infelicità degli uomini dipende materialmente dal $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ fatale, e Pandora non è che lo strumento col quale gli dèi affliggeranno gli uomini, nella *Teogonia* invece, scomparsa ogni traccia del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, la donna è concepita come il flagello medesimo, come colei che, donna, porta il castigo in se stessa: in altre parole, si noterebbe nella *Teogonia* una più raffinata espressione dell'odio contro la stirpe muliebre ¹. Dal che il Dumézil trae conforto alla sua tesi che il racconto delle *Opere e Giorni*, anche per quel motivo del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ che manca alla *Teogonia*, sia il più vicino alle origini. A dir vero, quando si ha che fare con simili testi, è difficile parlare rigorosamente di *prima* e di *dopo*, e non ci si può basare su circostanze estrinseche, qual'è quella citata dal Dumézil: essa infatti potrebbe essere dovuta a ben altre cause che non siano la seriorità o l'anteriorità del testo. Quanto poi alla maggiore o minor misoginia, questo carattere mi sembra abbastanza pronunciato in ambedue i poemetti; chè nelle *Opere e Giorni*, anche se fonte di mali agli uomini è considerato il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, la donna stessa va fra i mortali così adorna di poco augurabili qualità da costituire di per sè un malanno non indifferente.

Dopo Esiodo gli echi della leggenda sono pochi, brevi ed uniformi. Non molto distante per età dai poemetti esiodei, forse anche contemporanea, è l'allusione di Simonide, il denigratore amorgino delle donne, nel suo carme laudativo della stirpe muliebre, a quella $\gamma\upsilon\nu\eta\ \gamma\eta\iota\nu\eta$ che gli Olimpici, avendola plasmata, diedero all'uomo come cosa cieca e stupida ($\pi\eta\rho\acute{\omicron}\nu$): essa non sa nulla, nè di bene nè di male; sa solamente mangiare ed è così ignava, che, pur avendo freddo, non accosterebbe il sedile al fuoco ². È ovvio sentire in questi versi un ricordo della donna esiodea, ma, come nella *Teogonia*, neppure qui appare il nome di Pandora, nè vi si fa menzione del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$; inoltre la donna, più che malvagia, è qui stupida e inerte.

¹ E' questa l'opinione di P. Mazon, riportata e approvata dal Dumézil, op. cit., 95 sgg.

² Bergk, *PLG* 4 II (1882), fr. 7, vv. 21-6.

Posteriormente il nome di Pandora si fissa in modo stabile alla prima donna plasmata con terra e acqua da Efesto per volere di Zeus, e da lui spedita agli sventurati mortali. Così Apollodoro nella sua *Biblioteca* ¹, Igino in una favola ², Pausania nel descrivere la base dell'Atena *Parthenos* nel Partenone, sulla quale Fidia aveva appunto rappresentato la nascita di Pandora ³; mentre Giovanni Stobeo parla scetticamente di Pandora formata con terra e lacrime ⁴, e, assai prima di lui, Plotino, accennando a Pandora, sostituisce ad Efesto della tradizione esiodea il titano Prometeo ⁵, sostituzione più che spiegabile quando si pensi alla mitica somiglianza fra i due esseri divini ⁶, e tanto più perchè, fin dal IV^o sec. av. Cr., Prometeo acquista tutto per sè il merito di aver creato il genere umano ⁷.

* * *

Ma qui conviene accennare ad un altro fatto, importante senza dubbio, ma che, creduto da taluni troppo importante, fin per sviare le ricerche. Il nome stesso di Πανδώρα, il quale presso i Greci era un costante ed esclusivo epiteto della madre Terra ⁸, di colei che ' tutto dona ' o che ' a tutte le sue creature largisce doni ', oppure, se qualche volta non si riferiva direttamente alla Terra, sempre però si riannodava a miti evidentemente ctonii ⁹, indusse a supporre un legame fra la donna esiodea e la grande Madre comune. E subito venne in aiuto la tradizione figurata. Una *kylix* policroma risalente alla prima metà

¹ I 6, 2.

² Fab. 42.

³ I 24, 7.

⁴ I 4.

⁵ *Ennead.* IV E 14.

⁶ Specialmente per la loro qualità di artefici e per il rapporto ch'essi hanno col fuoco. Cf. Eschilo, *Prom.* 14; Platone, *Protag.* p. 320 E. e *Polit.* 274 C; Pausania, I 30, 2.

⁷ Le prime esplicite testimonianze di questa virtù di Prometeo si trovano in due frammenti rispettivamente di Filemone e di Menandro (Meinelke, *FCG* IV 32 e 231).

⁸ Cf. Aristofane, *Av.* 972, e scolio relativo; Filostrato, *v. Apollonii* II 43; ecc.

⁹ Cf. Suida, s. v. Πανδώρα.

del sec. V^o ed ora conservata nel Museo Britannico ¹, presenta nel fondo centrale una fanciulla colla persona di prospetto e il volto di profilo verso sinistra, composta in una rigida attitudine imbambolata. Veste essa un chitone manicato jonico, sul quale discende lo *himation* in pieghe simmetriche, e lascia cadere inerti le braccia lungo i fianchi. A sinistra è Atena, tutta intenta a comporre l'abito sulle spalle, a destra è il dio Efesto, il quale impugna nella mano sinistra un suo strumento di lavoro, mentre colla destra accomoda qualcosa sul capo della fanciulla, adorno già di un diadema. Come non riconoscere in questa rappresentazione il mito esiodeo della donna fabbricata per volere di Zeus, anzi la versione stessa della *Teogonia*, dove solamente Atena ed Efesto prendono parte all'opera? Ebbene, sul capo della fanciulla si legge ΝΕΛΙΑΔΟΡΑ, dov'è facile restaurare il nome Ἀνησιδώρα, epiteto - come Πανδώρα - della dea Terra ².

Di più. Un cratere a figure rosse di stile bello conservato nell'Ashmolean Museum di Oxford ³ ci mostra, da un lato, una scena singolare. Zeus, paludato in uno *himation* e appoggiato allo scettro, si volge verso Hermes quasi con un ordine; e l'agile dio, vestito di un chitone pieghettato e di una breve clamide, già si dirige coll'alato passo verso destra, vibrando nella mano destra il caduceo e stringendo nella sinistra, fra la sommità delle dita, il boccio di un fiore. A questo primo gruppo segue immediatamente un secondo: Epimeteo, designato come tale dall'iscrizione, uomo barbuto, coronato di foglie e vestito di corta tunica, regge colla mano destra un martello, una grossa σφύρα di legno, e colla sinistra pare che aiuti a uscir dalla terra una figura muliebri vestita di ampio chitone, ornata di corona e di velo, la quale emerge dal suolo piena di vita levando al cielo le braccia, mentre un piccolo Eros le aleggia sul capo reggendo con ambedue le mani un monile; fra la donna e l'Eros è perfettamente leggibile il nome ΠΑΝΔΟΡΑ. È risaputo che nell'arte greca una

¹ *Catal. of the vases in the Br. Mus.* III D 4; Gerhard, *Festgedanken an Winckelmann*, Berlin 1841, tav. I.

² Cf. Pausania, I 21, 4; Esichio, s. v. Ἀνησιδώρα (cf. anche in Esichio, s. v. la variante Ἀναξιδώρα).

³ P. Gardner, *A new Pandora vase*, in *Journal of Hellenic Studies*, XXI (1901), 2 sgg.

donna emergente dal suolo personifica una dea della Terra che sorte alla luce fuor dalle buie profondità del suo regno. Inoltre l'arnese che tiene in mano Epimeteo si riferisce senza dubbio alla terra: è una di quelle σφῦραι di legno usate nella Grecia antica per i lavori dei campi ¹, e che, in una serie di rappresentazioni vascolari, sono date in mano agli spettatori della emersione di Ge ², quasi ch'essi, rompendo le dure zolle, facilitarono la comparsa della dea benigna, come gli agricoltori nello stesso modo provocano il vigoroso fiorire delle messi. D'altra parte, nel cratere di Oxford è innegabile il ricordo del mito esiodeo; e la parentela della donna esiodea con Pandora ctonia sembra confermata anche da taluni residui, scarsi e brevi purtroppo, di una tragedia di Sofocle intitolata Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι ³. In conclusione, gli studiosi del mito di Pandora hanno sempre con maggior forza ribadito questo legame fra la leggenda esiodea e la tradizione della dea ctonia, affermando in linea generale che da una primitiva concezione della dea Terra si sarebbe svolto il mito esiodeo della prima mortale plasmata con terra ed acqua per opera di Efesto; e tutti, chi in un modo chi in un altro, si son dati cura di spiegare questo passaggio, avvenuto per naturale evoluzione secondo alcuni ⁴, per arbitrio cosciente del poeta esiodeo secondo altri ⁵. Così si è arrivati talora a delle affermazioni poco meno che assurde, svisando spesso e volentieri il testo dei due poemetti.

Il difficile consiste appunto nello spiegare il passaggio dall'una all'altra concezione, e la difficoltà è così ardua da rasentare l'impossibile. Per quanto si riferisce all'andamento della favola, abbiamo notato come nel tema 'indo-europeo' della donna

¹ Cf. *Anth. Pal.* VI 104, 2 e 297, 3: G. Lafaye, in Daremberg et Saglio, s. v. *malleus*.

² Cf., p. es., K. Welcker, *Antike Denkmäler* V tav. 20, III tav. 15, 1 e 2; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek Religion*, Cambridge, 1908, p. 277 sgg.

³ Per la *Pandora* sofoclea e per alcune sue presunte tracce in un'anfora, ora perduta, del Museo Vivenzio, cf. C. Robert, 'Hermes' 1914, 35 sgg.

⁴ L. Preller, 'Philol.' VII (1852), 51 sgg.; Weiszäcker, in Roscher, s. v. *Pandora*; Bapp, in Roscher, s. v. *Prometheus*, p. 3045-6, e altri.

⁵ C. Robert, op. cit., p. 23 sgg.

spedita fra i demoni (in genere: gli esseri inferiori) a riacquistare il privilegio perduto, siano già contenute le linee esteriori del racconto esiodeo. Inoltre converrà osservare come in Esiodo non si trovi, tranne quel puro nome di Pandora nelle *Opere e Giorni*, alcun appiglio per affermare derivata la figura della prima mortale, impasto di terra e di acqua, da una primitiva concezione della Terra: l'etimologia stessa del nome (' perchè tutti gli dei le fecero un dono ', o ' perchè tutti la mandarono come dono agli uomini ') dimostra che il poeta era o voleva essere ben lungi dall'idea della Madre universale, generosa largitrice dei propri beni. Ma soprattutto occorre tener presente il carattere della favola esiodea. Le mitologie di moltissimi popoli antichi e moderni c' insegnano che il tema della prima mortale, plasmata con terra ed acqua dalle mani dell'artefice, è un elemento mitico semplice, originario, di quelli che fra i primi spontaneamente germogliano dalla fantasia.

Perchè la mitologia greca dovrebbe fare un'eccezione, e derivare codesta leggenda da un'altra, quando poi la concezione che anima l'una è diametralmente opposta a quella dell'altra? Una dea Terra che, personificata, balza tutta vibrante alla luce del sole, e una creatura inerte impastata di fango: come può il primo pensiero generare il secondo? Anzi, la conferma della originaria indipendenza di questo secondo tema mitico (Efesto che plasma la prima donna) ci è offerta dalla stessa mitologia greca, tanto nella *Teogonia* quanto nel brano citato di Simonide Amorgino: ivi infatti non compare il nome Pandora, nè tanto meno v'è alcun indizio di miti ctonii, ma la donna è semplicemente γυνή senza una denominazione qualsiasi ¹.

Tutto ben considerato, io credo che non si tratti del *passaggio* da una concezione ad un'altra, sibbene della *fusione* di due tradizioni diverse intorno all'origine della prima donna mortale; fusione che, nella letteratura (almeno in quella a noi nota), ci è comprovata dal solo nome, Pandora, e che, nell'arte, ci è più diffusamente rivelata dal cratere di Oxford. Delle due tradizioni la prima sarebbe quella ovvia dell'artefice che impasta col

¹ Cf. anche i vv. 512 sg. della *Teogonia*; ivi si accenna ad Epimeteo che accoglie la πλαστὴν γυναῖκα παρθένον.

fango la sua creatura *anonima*, mentre la seconda riguarderebbe come progenitrice delle donne, o per dir meglio, come prima di tutte le donne, una dea della terra; e questa avrebbe un nome, *Pandora*. Gli studi mitologici han dimostrato come in tutta la Grecia le genealogie mitiche attribuissero ad ogni regione una coppia primordiale composta di una dea ctonia, più o meno umanizzata, e di un essere benefico, anch'egli o dio o almeno eroe semi-divino: troviamo così Pirra accanto a Deucalione, Klymene accanto a Giapeto, e così via ¹. Quanto al motivo per cui una dea ctonia potè esser fatta primogenitrice di una stirpe, e venir quindi considerata in certa maniera come prima donna mortale, sicuramente gran peso vi ebbero i misteri ctonii, i quali riguardando la Terra come madre comune, dovettero far sì che se ne traducevano le sembianze in una figura quasi mortale, origine delle varie umane discendenze. E anche le rappresentazioni figurate della Terra, che gli artisti greci dipingevano come una donna emergente dal suolo, dovettero, io credo, indurre e alimentare il concetto di una creatura primigenia; giacchè è noto che gli antichi Greci, accanto al pensiero che immaginava i primi uomini foggiate materialmente da un creatore, nutrivano pure l'altro secondo cui i nostri remotissimi avi sarebbero emersi dalla Terra ². Si fusero dunque, nel mito della prima donna, codesti due pensieri che sono le concezioni antropogoniche dominanti nell'antica Grecia. Il loro incontro ci appare per la prima volta nelle *Opere e Giorni*, in quel nome di Pandora attribuito alla creatura di Efesto; ma nulla vieta di credere che l'accostamento delle due figure risalga ad un'epoca più remota. Quanto ai motivi per cui esso avvenne, uno fu certo la comune qualità di prima mortale; forse anche influl il particolare dei donativi largiti alla donna dagli Olimpî, richiamando il nome della generosa dea Terra; forse fu senz'altro il deliberato proposito di un redattore (probabilmente di quello cui dobbiamo l'attuale testo delle *Opere e Giorni*) di fondere in una due figure che su per giù s'equivalvano, adattando, a costo di un'errata etimologia, il nome di Pan-

¹ Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, I 439-441.

² Id., op. cit., I 438 sgg.

dora alla donna creata da Efesto. Una volta avvenuto il primo accostamento, sono più che naturali le posteriori confusioni, e si spiegano a meraviglia la *kylix* del Museo Britannico e il cratere di Oxford ¹.

Raccogliamo dunque le fila, e cerchiamo di ricostruire fin dalle origini l'evoluzione di questa complessa figura, allettante nel suo misterioso fascino, e divenuta simbolo di gioia insieme e di tormento.

1. Tema 'indo-europeo' della dea o del dio travestito che si reca presso i demoni a recuperare il privilegio sottratto.

2. L'acconciamento della dea o pseudo-dea per opera dei numi richiama, nel testo esiodeo, il tema dell'artefice Efesto che plasma la prima donna; motivo, o già da prima, o allora per la prima volta espresso in forma poetica. La dea vendicatrice si umanizza diventando la capostipite delle donne, e la parte odiosa ch'essa sostiene nel mito 'indo-europeo' trova esca nel diffuso sentimento di odio contro le donne e di rammarico per la loro inutile, anzi dannosa comparsa nel mondo, e divampa nelle invettive dei poeti.

3. La qualità di prima mortale che ha la donna formata da Efesto, e forse altre comuni circostanze, richiamano la dea ctonia Pandora, la quale presta il suo nome divino alla creatura di terra.

Tre figure, dunque, hanno successivamente aderito l'una all'altra per formare quella Pandora che stabilmente si fisserà nella mitologia dei Greci: una dea, una donna e una dea.

* * *

Ancora qualche parola è necessaria intorno al celebre $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, al vaso che riuscì fonte agli uomini di tutti i loro mali. Ho già detto (e il Dumézil lo ha ben dimostrato ²) che in esso ci rimane indubbiamente una traccia del vaso contenente nel mito 'indo-europeo' la bevanda d'immortalità. E ciò è confermato anche

¹ Assai dubbio mi pare che l'accostamento delle due tradizioni sia stato facilitato da quei problematici riti agrari che il Dumézil (op. cit., 254 sgg.) crede accompagnassero nella Grecia i miti del ciclo Indo-europeo da lui studiato.

² Op. cit. 97 sg.

dagli scolii ad Esiodo, secondo i quali codesto $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ non verrebbe recato dalla donna, come taluno ha creduto leggendo il testo di Esiodo, ma sarebbe già in mano di Epimeteo, datogli da Prometeo, il quale a sua volta lo avrebbe ricevuto dai Satiri: notizia questa che avvicina il racconto greco al motivo 'indo-europeo' della preziosa refurtiva conservata presso i rapitori. Ma la concezione indo-europea non è conservata integra nel particolare del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$: anche qui il mito greco presenta qualche variante. E specialmente in questo: la donna non va per *ricuperare* il recipiente e riportarlo agli dèi, ma per *aprirlo* e dare così libera uscita al contenuto. Nell'analizzare il passo delle *Opere e Giorni*, già ho notato la difficoltà di quei versi relativi $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ inseriti bruscamente fra i vv. 90-3 e 100-04, due brani che si corrispondono a meraviglia e paiono, anche per reminiscenze letterali far seguito l'uno all'altro. Nel testo attuale, di quello $\epsilon\sigma\kappa\acute{\epsilon}\delta\delta\alpha\sigma'$ stranamente isolato del v. 95 bisogna fare oggetto (e non c'è altro scampo) un $\nu\omicron\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\gamma\alpha\lambda\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ desumibile dal $\nu\omicron\upsilon\sigma\omega\nu$ $\acute{\alpha}\rho\gamma\alpha\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega\nu$ del v. 92. Occorre insomma far uscire dei mali dal funesto recipiente e, per spiegarci il rimanere dentro il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ di 'Ελπίς, la Speranza, la quale naturalmente non è una sventura, ma un bene, bisogna ricorrere alla ipotesi che vi sia qui la fusione di due diversi concetti: l'infelicità degli uomini derivò, o (a) dalla dispersione sulla terra dei mali contenuti nel recipiente, o (b) dalla scomparsa dei beni volati via dopo l'atto della donna. Invece, ammettendo che i versi relativi all'apertura del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ e al rimanere della speranza (vv. 94-9) siano isolati e venissero inseriti dal redattore in un brano di provenienza diversa, si può benissimo ammettere che in origine anche nel mito greco, se non proprio l'immortalità, si pensassero contenuti dei beni entro il vaso famoso. E a quest'ipotesi arridono, oltre la qualità benefica di 'Ελπίς, due testimonianze tardive ma interessanti, una di Babrio, l'altra dell'epigrammista Macedonio, secondo le quali il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ avrebbe racchiuso dei *beni* alati ¹. Insomma, la donna inviata ad Epimeteo avrebbe ricevuto l'incarico di far esulare ogni bene dal mondo, trattenendo solamente la speranza. Non molto dissimile è, in questo caso, il contenuto di una preziosa favola

¹ Babrio, f. 58; Macedonio, *Anth. Pal.* X 71.

canadese relativa all'origine della morte, che, come è noto, è un tema trattato da molti miti di popoli primitivi: essa ci dimostra, fra l'altro, come il tratto del vaso dischiuso a danno degli uomini, aggiunto nel mito greco al nucleo 'indo-europeo' abbia una diffusione assai larga. La leggenda narra così: « una volta il creatore, di nome *Messu*, consegnò ad un selvaggio l'essenza dell'immortalità racchiusa dentro un piccolo recipiente, e gli vietò di aprirlo mai; la moglie del selvaggio, ardendo per la curiosità di conoscere il misterioso tesoro, ahimè!, disubbidì, e l'immortalità essendo volata via, gli uomini furono schiavi della morte »¹. Noi abbiamo qui una strana per quanto fortuita rispondenza alla donna esiodea che apre il $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$: l'essere una donna quella che apre il recipiente, il poco lusinghiero concetto del curioso sesso muliebre, la qualità benefica del contenuto, il quale è precisamente l'immortalità stessa come nel ciclo 'indo-europeo'. Tutto ciò non toglie peraltro che al tempo in cui si fissò quel testo esiodeo che noi ora leggiamo, nel mito fosse già entrata (e certo lo era nell'intenzione di chi scrisse quel testo, o piuttosto lo rimaneggiò) la confusione fra il concetto dei beni volati via (forse della stessa immortalità: cf. al v. 85 l'accenno della *vecchiaia*) e quella dei mali sparpagliati sulla terra.

Ormai è inutile, mi sembra, il discutere la definizione del $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$ data da Jane Harrison, diligente studiosa di questo mito esiodeo². Essa infatti partendo dall'idea che la prima mortale creata da Efesto *derivò* che da una primitiva Pandora ctonia, richiama per il $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$ il funebre recipiente della $\Pi\iota\theta\omicron\iota\gamma\iota\alpha$, la prima solennità delle Antesterie, durante la quale si credeva (almeno in origine) che gli alati spiriti maligni di sotterra emergessero alla superficie attraverso un grande orcio mortuario, una tomba aperta per l'occasione, e che, dopo aver qua e là girovagato durante le feste, ripiombassero dentro il $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$ allo spirare dell'ultimo giorno. E si sprigionerebbero i Κηρες dalla terra su per l'orcio, così come i mali attraverso il $\pi\iota\theta\omicron\varsigma$ esiodeo provengono da Pandora personificante la terra. La conclusione della Harrison non è persuasiva, per quanto preceduta da una argomentazione

¹ Cf. *Relations des Jésuites 1634*, p. 13 (Canadian reprint).

² J. E. Harrison, *Journal of Hellenic Studies*, 20. 1900, 99 sgg.

acutissima. In realtà il particolare del $\pi\theta\omicron\varsigma$ esiodeo non deriva dalle circostanze ctonie della $\Pi\delta\omicron\iota\gamma\iota\alpha$: esso ha un remoto precedente nel ciclo mitico 'indo-europeo', e non rivela di per sè, non dico un'origine da riti ctonii, ma nemmeno una parentela con essi. Basta a dimostrarlo il carattere indubbiamente non ctonio dei miti e degli elementi leggendari ch'esso richiama, e in Grecia e fuori di Grecia: in Grecia, ad esempio, il racconto dell'otre di Eolo che fu aperto dai curiosi compagni di Ulisse e dal quale si scatenarono i venti contrari al ritorno ¹, e il ricordo omerico di quei due $\pi\theta\omicron\iota$, uno pieno di beni, l'altro di mali, che Zeus tiene ai piedi del trono per distribuirne il contenuto a suo piacimento fra i mortali ².

Colla Harrison invece si può convenire nel geniale emendamento del v. 92 ($\nu\omicron\upsilon\sigma\omega\nu \tau' \acute{\alpha}\rho\gamma\alpha\lambda\epsilon\acute{\alpha}\omega\nu, \alpha\iota \tau' \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota \kappa\eta\rho\alpha\varsigma \xi\delta\omega\kappa\alpha\nu$) in... $\acute{\alpha}\varsigma \tau' \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\alpha}\sigma\iota \kappa\eta\rho\epsilon\varsigma \xi\delta\omega\kappa\alpha\nu$), e ammettere con lei che ai vv. 90-3 e 100-04, nella descrizione di quelle sventure di cui son pieni la terra e il mare e di quelle malattie che notte e giorno seguono i mortali, compagne silenziose, sopravviva un antico elemento animistico, un ricordo dei maligni e temuti spiriti sotterranei, degli alati $\kappa\eta\rho\epsilon\varsigma$ che uscivano dalle profondità della terra per recare ai vivi un po' del freddo e del buio di laggiù.

MARGHERITA GUARDUCCI

¹ *Odyss.*, x 1 sgg.

² *Il.*, Ω 527 sg.

DER SCHÖPFERGLAUBE DER NORDCENTRALCALIFORNIER

Seit die höchsten Wesen der niederen Völker zur Tagesfrage der Religionswissenschaft geworden sind, haben auch die Schöpfungsmythen der Indianer Nordcentralcaliforniens die Beachtung gefunden, die sie als grossartige Produkte primitiven Dichtens und Denkens längst verdient hätten. Diese Stämme — neben den Wintun, Maidu, Pomo, Yuki noch die Kato, Wiyot und Achomawi — gehören im grossen und ganzen, auf Grund ihrer Wirtschaft, materiellen Kultur und sozialen Struktur, unstrittig zu den primitivsten Nordamerikas; und dennoch weist ihre Auffassung von Schöpfer und Schöpfung Züge auf, die ihre Mythen weit über entsprechende Ueberlieferungen viel höherstehender Indianer herausheben. Die bequeme Erklärung durch direkten europäischen — speziell missionarischen — Einfluss ist ungangbar; das Christentum in seiner indianischen Form — ich meine die beiden grossen Geistertanzbewegungen — hat zwar das Gebiet zum grossen Teil überflutet, und sein Einfluss ist bemerkbar; aber er ist leicht zu eliminieren und hat die Mythen nur wenig beeinflusst. So sind wir gezwungen, die Erscheinung von innen heraus zu erklären. Dazu wollen wir ganz gedrängt zusammenfassen, was diese Stämme über Schöpfung und Schöpfer zu sagen wissen. ¹

1. Die Schöpfung.

Die Schöpfung ist eine wirkliche; d. h. es wird nicht die Erde vorausgesetzt und nur ihre teilweise Umwandlung, bis zur

¹ Eine ausführliche Darstellung, mit reichen Litteraturangaben, findet sich in dem Vortrag *Die Schöpfergestalten Nordcentralcaliforniens*, den ich auf dem 22. Internationalen Amerikanistenkongress in Rom am 28. September 1926 gehalten habe. (Erscheint in den Kongressberichten im Laufe des Jahres 1927).

heutigen Beschaffenheit der Dinge, geschildert; sondern die Erde wird überall aus einem vorhandenen Wasser, das alles bedeckt, geschaffen, oder wenigstens neugeschaffen. Freilich ist die Schöpfung keine vollkommene; der als festes Gewölbe gedachte Himmel wird ebenso wie das Wasser und gelegentlich die Himmelskörper als schon anfangs existierend vorausgesetzt; natürlich werden auch die Vögel der Luft geschaffen, und die Wassertiere, welche das zur Erde vergrösserte Klümpchen Schlamm aus dem Meeresgrund heraufholen, existieren schon am Anfang. Geschaffen wird der Mensch (aus Stäben oder Erde), eine Anzahl Tiere, die Erdoberfläche wird vergrössert und mit Bergen, Strömen und Bäumen bedeckt; der Gang der Gestirne wird gewöhnlich geregelt; das erste Tanzhaus in der Welt wird vom Schöpfer erbaut, und auf ihn geht fast überall die Gründung des geheimen Männerbundes zurück, wie er auch überall einschärft, die Tänze dieser Institution eifrig zu pflegen.

Die Schöpfung selbst vollzieht sich oft auf einer gegebenen Basis, wie wenn z. B. aus dem Klümpchen Schlamm die grosse Erde gemacht wird; daneben aber kommt wirkliche Schöpfung aus dem Nichts vor. Es ist fraglich, ob hierher die häufige Methode gehört, Dinge zu erhalten, indem man einfach die leere Hand nach einer bestimmten Weltgegend ausstreckt; eine sichere *creatio ex nihilo* ist es jedoch, wenn die Schöpfer Dinge durch blosses Wünschen oder durch Gedanken erzeugen; so, wenn die Schöpfer das Boot durch langes Denken schaffen, auf dem sie im Wasser des Anfangs treiben. Gelegentlich entstehen auch die Schöpfer selbst; sie bilden sich aus einer im Wasser treibenden Feder, oder kondensieren sich durch einen Prozess langen, intensiven Denkens aus Wolken, die dem Urwasser entsteigen.

2. Die Schöpfer.

Überall findet sich ein Schöpferpaar: eine Zweiheit selbständiger Urheber, die einander bei der Weltschöpfung entweder ergänzen und nur gelegentlich miteinander rivalisieren (z. B. Kato), oder einander bekämpfen, um die Welt nach ihrer Façon auszugestalten (z. B. Maidu). Die Selbständigkeit beider Personen zeigt sich darin, dass keiner den anderen geschaffen hat; meist sind beide sogar gleich ursprünglich, indem beide schon

am Anfang der Welt existieren. Bei den Pomo, ebenso in der hierher gehörigen Shoshonenmythe (1, p. 239) werden sie ausdrücklich als Brüder bezeichnet. Von den beiden Gestalten ist die eine gewöhnlich mehr an der Erdschöpfung beteiligt, während die andere, ihr mehr oder weniger feindlicher Widerpart, als Kulturheros die Lebensform und Lebensweise des Menschen bestimmt; während z. B. der Erdschöpfer will, dass die Menschen überhaupt nicht sterben, oder sich immer wieder verjüngen können, dass ihr Leben ohne Plage verlaufen solle, dass sie sich ungeschlechtlich vermehren sollten, richtet sein Gegner alles so ein, wie es ist. Das negative Glied des Schöpferpaares (als welches im grössten Teil des Gebietes der Coyote erscheint) setzt überall seinen Willen durch, auch wo der andere (wie bei den Maidu) ihn mit List oder Gewalt zu vernichten sucht. Der konstruktive Teil, der im allgemeinen anthropomorph gedacht ist und nur an den Rändern des Gebietes als Silberfuchs oder Wolf erscheint, verlässt schliesslich die Erde und wohnt seitdem 'oben' im Himmel. Er ist gewöhnlich recht erhaben gestaltet, ist wohlwollend und gütig, wenn auch etwas schwach; häufig zeigt er Züge des wandernden Kulturheros, indem eine Wanderung durch die ganze Welt, oft mit den dabei obligaten Abenteuern, von ihm erzählt wird oder wenigstens vermutet werden kann. Sein Gegner Coyote ist der Held zahlreicher Trickster-Geschichten, daneben aber zeigt er, als Kulturbringer, manchen heroischen Zug; und das Herz der Indianer ist mit ihm, wenn er die Fröhlichkeit der Arbeitsmühsal und die Bejahung des Todes gegenüber dem vom Erdschöpfer gewollten mühe- und todlosen, daher unerträglich langweiligen, Leben, mit beredten Worten predigt (2, p. 165 ff.).

Durch Vorgänge, auf die wir noch zu sprechen kommen, kann der Nachdruck, der auf ein Glied des Schöpferpaares gelegt wird, so stark werden, dass das andere ihm gegenüber verblasst (Wiyot, nördliche Wintun) oder sogar mehr oder weniger verschwindet (Coast Yuki, Huchnom). Wo wir nicht zu schlecht über den betreffenden Stamm unterrichtet sind, lässt sich die zugrundeliegende Zweiheit fast immer nachweisen.

3. Schöpfer und Religiosität.

Nach dieser ganz rohen Uebersicht wollen wir zunächst die *religiöse Bedeutung* dieser Schöpfergestalten untersuchen, ein Beginnen, das höchst merkwürdig erscheinen muss, wenn man, etwa vom Christentum her, gewohnt ist, mit dem Begriff des 'Schöpfers Himmels und der Erden' sogleich den Begriff 'Gegenstand religiöser Verehrung' zu verbinden. In der Tat vertritt ein so umfassender Kenner der primitiven Kulturen wie P. Wilhelm Schmidt die Ansicht, dass auf der ältesten Stufe das höchste Wesen nicht nur in spontanen Gebeten angerufen wird, sondern dass ihm auch Opfer dargebracht werden, besonders Erstlingsopfer, und zwar nicht in sozusagen bestecherischer Absicht, sondern vielmehr, um Liebe und Achtung sowie die Anerkennung der Oberherrschaft und der allumfassenden Kausalität Gottes zum Ausdruck zu bringen (3, p. 199 ff.).

Da müssen wir feststellen, dass es auf unserem Gebiete fast nirgends der Schöpfer ist, dem man mit Gebeten oder Opfern naht. Wenn der Maidu sich in der Mine am Table Mountain Flint holte, liess er Opfer an der Stelle zurück, und zwar für die 'Kukini (Geister)' (4, p. 132 ff.). Vor und nach der Treibjagd auf Hirsche richtete man 'Opfer und Gebete an die Geister und die Hirsche' (4, p. 193). Am Schluss des Frühlingfestes der Berg-Maidu geht eine Prozession der Teilnehmer, vom Häuptling geführt, rund ums Dorf; und dabei beten sie und 'sprechen zum Land'; d. h. sie zählen alle Plätze der Gegend auf, die als Wohnstätten der Geister bekannt sind, und bitten diese sowie auch die Tiere, in der folgenden Saison wohlgesinnt zu bleiben (4, p. 320; vgl. p. 275 ff.). Wenn die Helden der Mythen in Not sind, rufen sie nicht den Schöpfer, sondern 'ihre Geister' an (5, p. 60, 70). Das Opfer hat ferner den Charakter eines Kaufpreises; man opfert, bevor man den Grizzlybär in seiner Höhle angeht, ähnlich wie bei der Hirschjagd, den Geistern, und erzählt dann dem Tier, dass man für sein Leben 'bezahlt' habe; es müsse sich also töten lassen (4, p. 194). Wer Schamane werden will, 'bezahlt' die Geister mit Ruten (4, p. 278 ff.), und wenn die Geister aufhören sollen, den Schamanen zu quälen, verspricht man ihnen dafür 'Bezahlung' (4, p. 275 ff.).

Sogar Gegenstände, die im Kult eine Rolle spielen, geniessen eine Art Verehrung. Wenn die Yuki für ein neues Tanzhaus eine Trommel machen, wird dieser 'viel Essen' versprochen, und man 'bezahlt' sie, indem man allerlei Schätze bei ihr aufhäuft (6, p.190). Die Maidu schmücken bei derselben Gelegenheit den neuen Hauptpfahl des Hauses mit Perlen und Federn (4, p. 310); dieser Pfahl hiess bei ihnen 'grosser oder Geisterpfahl'; denn die Geister, wenn sie vom Schamanen gerufen in die Hütte kommen, hängen an diesem Pfahl herab.

Das Heer der Geister, mit dem der Maidu den Himmel, die Erde und die Unterwelt bevölkert, und das nicht nur 'animistische Geister', sondern vor allem Geister der Berge und der Quellen, also Naturgeister, umfasst, kommt also in erster Linie als Empfänger von Gebet und Opfer in Betracht. Es ist natürlich möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass einige Leute, auf welche die in den Mythen so schön herausgearbeitete Gestalt des Erdschöpfers einen besonderen Eindruck macht, diesen anrufen; dies wird besonders dann gelten, wenn ein Schamane zu ihm in ein besonderes Verhältnis tritt, d. h. ihn als Schutzgeist erlangt. Dafür haben wir von den Maidu zufällig keinen Beleg, wohl aber wissen wir von den Yuki, dass eine bestimmte Schamanenklasse bei ihnen den Erdmacher *Taikomol* als Schutzgeist hatte; er erschien ihnen in Träumen und gab ihnen Lieder. Auch hier war natürlich diese Verehrung des Schöpfers nicht allgemein; denn abgesehen davon, dass eine weit wichtigere Schamanenklasse ihre Kraft durch Träume und Visionen von einem anderen, im höchsten Himmel wohnenden Wesen *Milili* herleitete, war die Gewinnung eines Schutzgeistes auf unserem Gebiet keine Sache jedes einzelnen, wie etwa auf der Prärie, sondern nur weniger, der Schamanen; sodass die grosse Masse, soweit sie nicht unter dem Einfluss bestimmter Schamanen stand, einfach sich an die unbestimmte Menge der Geister hielt.

Zwar erwähnt Stephen Powers (7, p. 304) in einer Maidu Mythe als Befehl des Schöpfers, zur Sicherung des Eichelwuchses und des Fischfangs sich mit Gebeten an ihn zu wenden; aber bei der Ungenauigkeit seiner Nachrichten — z. B. spricht er dort, wo nach zuverlässigen Quellen 'zu den Geistern' gebetet wird, von einem Beten 'zum grossen Herzen der Natur'

(7, p. 302) — kann man damit nicht viel anfangen. Uebrigens setzt die Mythe die Anrufung von Felsen, Quellen und Hügeln (d. h. der Geister) als die ursprüngliche, nun aufzugebende Form der Verehrung voraus. Vom Schöpfer der Wiyot wird einmal gesagt, dass er nicht jeden Tag angerufen wird, sondern nur, wenn man in Not ist; z. B. wenn das Meer rauh ist, und man Windstille haben will (8, p. 95). Dazu stimmt, dass der Schöpfer dort deutliche Beziehungen zum Wetter hat.

So scheint, nach den bestbekanntesten Fällen zu schliessen, der Schöpfer eigentlich nur dann eine allgemeinere Verehrung durch Opfer und Gebet zu geniessen, wenn er zum 'Geist' wird; zu einem der Wesen, die die Schamanen als Schutzgeister erwerben können, um Macht, Wissen und Lieder zu empfangen. Darum ist es kein Wunder, dass die Riten, in denen der Schöpfer durch einen maskierten Indianer dargestellt wird, soweit wir wissen, alle schamanische Krankenheilungszeremonien sind. Als *yapaitu* (Schamanengeist) wird der Schöpfer der Wintun ausdrücklich bezeichnet; Schamanen können ihn erwerben, und singen 'sein Lied'. (2, p. 56 ff.). Ebenso erwerben die Yuki Schamanen einer bestimmten Klasse den Schöpfer *Taikomol* als Schutzgeist, indem sie von ihm träumen; er ist zwar, zusammen mit einem zweiten Wesen, der Oberherr der 'Geister', aber selbst auch ein Geist (6, p. 197). Um nicht missverstanden zu werden, will ich gleich hier betonen, dass die Vorstellung des Schöpfers nicht dem schamanisch-animistischen Denken entsprungen ist; er ist kein 'Geist', so sehr auch das Schamanentum die Gestalt ausgebildet und vor allem religiös wirksam gemacht hat.

Es ist wahrscheinlich, dass die Schöpfungsmythe nicht vor jedermanns Ohren erzählt werden durfte; und dass viele Erzähler dabei 'Furcht' empfanden. Das erklärt sich daraus, dass die Schöpfungsmythe einen Teil des Kuksurituals bildete; die Yuki Knaben wurden bei der Initiation in das *Taikomol-woknam* ausführlich darin unterrichtet (6, p. 184). So wird die psychische Wirkung der Initiation in der Erinnerung beim Erzählen der Schöpfungsmythe reproduziert; andererseits liegt es natürlich in der Tendenz einer Geheimgesellschaft, ihre esoterischen Traditionen profanen Ohren vorzuenthalten. Darum lehren die Huchnom ihren Frauen die Schöpfungsgeschichte nicht (6, p. 205). Wenn die Emotion, die

der Kult erregt, sogar materielle Dinge, wie Trommel und Hauptpfeiler des Hauses, zu gefühlsgeladenen Objekten macht, um wieviel mehr ist das der Fall bei den Mythen, die ausserdem noch durch den lebendigen Vortrag, sowie ihre inhaltliche und formelle Schönheit wirken. Davon abgesehen sind Mythen für den Maidu immer viel mehr als für unser Denken; um Regen zu erzeugen, erzählt man Mythen von der Wasserschlange, und wenn man Mythen bei Tag erzählt, bekommt man einen krummen Rücken (4, p. 266). Uebrigens beweist Ehrfurcht nur, dass das Objekt gefühlsmässig umfasst ist, aber nicht, dass es absolut verehrungswert ist. Z. B. betrachtete der alte Indianer, der Edward Sapir seine Wishram Mythe erzählte, « Coyote, trotz der lächerlichen und frivolen Seiten seines Charakters, als der höchsten Achtung wert, und war stark geneigt, mit ihm den Christus der Weissen zu identifizieren; denn Christus und Coyote lebten vor langer Zeit in dieser Welt, und erschienen mit der Absicht, das Menschenlos zu bessern ».

Vielleicht auf Grund ihrer Wirtschaft, die trotz ihrer Basis auf reiner Sammeltätigkeit und Jagd dennoch in dem reichen Land ein sehr sicheres, fast nie durch Hungersnot bedrohtes Leben ermöglichte, fehlt den Stämmen unseres Gebietes im allgemeinen jenes völlige Abhängigsein, jenes absolute Mitleids- und Gnadenbedürftigsein, das so charakteristisch für die Frömmigkeit der Prärie Indianer ist. Der Crow Indianer, der, weinend und mit geschwärtztem Gesicht, fastend und betend, im Walde auf die Offenbarung eines übernatürlichen Wesens hofft, weiss sich von dessen Mitleid abhängig; aus Erbarmen über seine Hilfebedürftigkeit hofft er auf Offenbarung. Dieses Gefühl fehlt hier oder tritt nur ganz schwach hervor; im allgemeinen ist es so, dass man durch Einhaltung gewisser Procedures ganz sicher und automatisch in Verkehr mit 'Geistern' treten kann. Dieses Gefühl zeigt sich auch in den Schilderungen von Yuki Visionären über ihren Verkehr mit dem Schöpfer (6, p. 197). Die Geschichte bei Powers (7, p. 290), wo ein durch Fasten 'mächtig' gewordener Schamane dem Schöpfer befiehlt, passt gut in diese Weltanschauung, die sich am reinsten in den öffentlichen Zauberkämpfen der Schamanen zeigt. Es sagt auch viel, dass die Bezeichnung 'Vater' für den Schöpfer, wenigstens

als Titel, fehlt; wenn der Pomo von *waimai*, 'unserem Vater', spricht, ist das eine völlig klare Spur des Geistertanzes (6, p. 269); denn so wird in dieser Religion das höchste Wesen genannt.

4. Die Schöpfergestalt.

Das Fehlschlagen unseres Versuches, aus dem Kult eine exceptionelle Stellung des Schöpfers zu erschliessen, enthebt uns nicht der Mühe, nach einer solchen in den Merkmalen seiner Person zu suchen. Da müssen wir nun feststellen, dass die von dem ausgezeichneten Forscher P. W. Schmidt für die höchsten Wesen der altertümlichsten australischen Kulturen (3, p. 278 ff.) in Anspruch genommenen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Ideal und Geber der Sittlichkeit) hier nicht vorhanden sind, oder wenigstens nicht in dem Sinn, dass sie als charakteristisches Merkmal des höchsten Wesens zu deuten wären.

In der Tat ist die Gestalt des Schöpfers eine wirkliche Persönlichkeit nicht im somatischen Sinn nur, sondern eine fein ausgearbeitete Charakterstudie. Dies ist das Kennzeichen einer guten Erzählerkunst; und man braucht nur einen Blick auf die Mythen der Wintun und Maidu zu werfen, um sich davon zu überzeugen, dass die ungewöhnliche Begabung einzelner Geschichtenerzähler mit Hilfe von Phantasie und Erfindung sehr wohl imstande war, eine Gestalt derartig auszubilden. Daher zeigen auch viele andere in den Mythen auftretende Personen gleichwertige Charakterisierung; Coyote (z. B. 2, p. 165 ff.), Waida Dikit (2, p. 175 ff.), Berglöwe (5, p. 105 ff.) sind schöne Beispiele.

Diese Person ist so sehr Mensch, dass sie nicht nur Brüder und Schwestern, oder eine Grossmutter hat, sondern auch (Wintun, Yuki) verheiratet ist, bei den Yuki sogar mit der eigenen Schwester (9, p. 184 ff.), bei den Maidu in einer Fassung mit der Tochter (7, p. 287). Die Abneigung gegen den Geschlechtsverkehr, die dem Erdschöpfer vielfach zugeschrieben wird, floss wohl zum grossen Teil aus dem Gegensatz zwischen ihm und Coyote, der gewöhnlich der Held zahlreicher Liebeshändel ist. Natürlich hat er auch Kinder (Wintun, Maidu). Er zeigt sich mehr als Gründer von Riten und Tänzen denn als Geber der Sit-

tengesetze. Bei den Yuki und Maidu stiftet er direkt oder indirekt das Kuksu Ritual; bei den Wiyot setzt er andere Tänze ein. Insoweit die Initiation der Knaben in die Geheimgesellschaft zugleich eine Art Unterricht in die Stammestradiation und Stammessitte war, besteht natürlich ein gewisses Verhältnis zwischen dem Erdschöpfer und Gründer des Bundes und der Stammessitte; aber Indianermoral ist nicht unsere Moral, und nirgends finden sich Gebote oder Verbote, die der Stammesmoral zuwiderlaufen. So befiehlt der Schöpfer nirgends Monogamie; denn jeder nahm sich so viele Frauen, als er erhalten konnte. Dagegen autorisiert er den Skulptanz, da gerade in Centralcalifornien, im Gegensatz zur Nordwestkultur, der Skalp oder der ganze Kopf genommen und durch einen Tanz gefeiert wurde (7, p. 304). Natürlich treten auch andere mythische Wesen als Urheber von Sitten auf; z. B. kann man seine Frau verlassen, und eine andere nehmen, weil Berglöwe dies so eingerichtet hat (5, p. 106); dieser hat auch bestimmt, dass man dann wieder zu ihr zurückkehren kann.

Ueber die Jenseitsvorstellungen unseres Gebietes sind wischlecht unterrichtet; vielfach zeigt sich Einfluss der Geistertanzbewegung, wie in der Anschauung der Maidu, dass Gut und Böse im Jenseits vergolten wird (4, p. 261); jedenfalls berechtigt uns nichts, den Erdschöpfer als Totenrichter allgemein für das ganze Gebiet zu bezeichnen.

Wer die Texte unbefangen liest, wird bei den Schöpfern von Allwissenheit und Allmacht nur *cum grano salis* reden. Um mit ersterer zu beginnen, so weiss der Erdschöpfer zwar vieles, aber nicht alles; und die Allwissenheit in diesem Sinn kommt vielen anderen Gestalten genau so zu. Ist *Olelbis*, der bei den Wintun nach dem Weltbrand die Erde neu schafft, allwissend, der ununterbrochen seine Grossmütter oder den in seinem Haar sitzenden *Winishuyat* um Rat fragen muss (2, p. 3-48, passim) und dessen Unwissenheit das Erstaunen der *Katkachila* Brüder erregt (2, p. 36 ff.); der, als ihm seine Frau gestohlen wird, erst Schamanen kommen lassen muss, um zu erfahren, wo und bei wem sie ist (2, p. 49 ff.); von dem dann *Sanihas* sagen kann (2, p. 56 ff): «*Olelbis* ist ja selbst ein *yapaitu* ('Geist', den die Schamanen rufen), er sollte es daher selbst wissen, zumal

er sich einbildet, er wisse alles». Man sage nicht, gerade dieser Spott setze Olelbis, Allwissenheit voraus; vielmehr ist es so, dass gewisse Schamanen, deren 'Schutzgeist' Olelbis war, um ihr eigenes Ansehen zu stärken, dessen Kenntnisse übertrieben; und dagegen wehrt sich, in unserer Mythe, die Konkurrenz anderer Schamanen. Mit Recht sagt daher Jeremiah Curtin, der Aufzeichner der Wintun Mythen, dass Olelbis nicht als allmächtig oder allwissend dargestellt wird (2, p. 491). Nirgends in dem ganzen Gebiet geht das Wissen der Schöpfer über das Wissen anderer mythischer Personen hinaus. In einer Maidu Tradition kommt z. B. eine alte Frau vor, die alles von Vergangenheit und Zukunft weiss (5, p. 50 ff.). Uebernormales Wissen eignet allen Schamanengeistern; die 'Geister' (*kukini*) der Maidu wissen alles, was, auch in der Ferne, geschieht, und teilen es den mit ihnen in Verbindung stehenden Schamanen mit (4, p. 269). Der Schamanismus beruht auf diesem Wissen und hat die Tendenz, es zu übertreiben.

Dagegen ist es richtig, dass Olelbis 'alles sieht' (2, p. 492); denn er wohnt in seinem Schwitzhaus *Olelpanti Hlut* hoch oben am fest gedachten Himmel; das 'Obensitzen' ist so bezeichnend für ihn, dass es ihm den Namen gibt (*Olelbis* = 'der der oben sitzt'). Aber auch anderen oben sitzenden Wesen eignet dies räumliche Fernsehen, z. B. dem Donner bei den Maidu (5, p. 68).

Die 'Ewigkeit' des Erdschöpfers besteht darin, dass er (sowie sein Widersacher) schon lebte, als die Erde gebildet wurde — manchmal entsteht er aber auch, z. B. bei den Yuki aus einer Feder, bei den Achomawi aus Wolken — und dass er im Himmel als weiterlebend gedacht wird ohne dass sein Tod erwähnt ist. Dies gilt nicht nur für ihn, sondern auch für seinen Widersacher, und für alle Naturerscheinungen. Wichtig ist, dass der Erdschöpfer bei Yuki und Achomawi nicht das 'erste' Wesen ist; Coyote existiert, bzw. bildet sich vor ihm.

Der Erdschöpfer kann auch nicht allmächtig sein, da er neben der Tatsache, dass er nur einen kleinen Teil der Welt schafft, seinen Widerpart, den anderen Schöpfer, nicht endgültig überwinden kann. Als besonders gutes Zeugnis sei die Wintun Mythe genannt, in welcher dem Olelbis seine Frau gestohlen wird, wodurch er mit seinen Leuten in die grösste Not gerät,

bis ein herbeigeholter Schamane ihn rettet. Wenn man etwa sagen wollte, der Urheber oder Erzähler dieser Geschichte setze hier den Ollebis herab, so ist zu bedenken, dass, aus genau denselben psychologischen Gründen, wie sie hier zu vermuten wären, andere Schamanen ein Interesse daran haben konnten, die Macht des Ollebis, der ihr Schutzgeist war, zu steigern.

Aber der Erdschöpfer zeigt doch darin wirkliche Schöpferkraft, dass er Dinge durch sein Wort, oder sein Denken, rein aus dem Nichts schafft. Das ist richtig, aber diese Zauberkraft wird genau so anderen mythischen Personen zugeschrieben. Ollebis bei den Wintun holt Dinge in magischer Weise durch blosses Handausstrecken herbei, das tun aber auch seine Grossmutter und der Held *Tulchuherris*. Ollebis vergrössert sein Schwitzhaus durch Umwandeln und Aussprechen des Wunsches; dasselbe tun *Waida Dikit* (2, p. 188 ff.), und der Bergwolf zaubert durch blossen Wunsch einen Berg, als Schwitzhaus, herbei (2, p. 257 ff.); auch schafft er Menschen, aus Stäben, nicht anders als der Erdschöpfer bei den Maidu. Ollebis erzeugt Ströme durch Aufreissen der Erde mit dem Wunderspeer; ein Zug, der sich recht häufig im übrigen Amerika, als Bestandteil der Kulturheros-Mythen, findet. Der Widerschöpfer, Coyote, ist, abgesehen von den Trickster-Geschichten, um kein Haar weniger zauberkräftig als der Erdschöpfer; z. B. hat er bei den Shasta die Kraft, durch den gedachten Wunsch sich in Wolken und aus diesem Zustand wieder zurückzuverwandeln (10, p. 15 ff.); wenn daher bei den Achomawi (11, p. 159 ff.) sich erst Coyote, dann der Erdschöpfer Silberfuchs durch langes Denken aus Wolken bilden, die dem Urwasser entsteigen, ist nicht einzusehen, warum das gerade für den Erdschöpfer so bezeichnend sein soll. In Wahrheit ist es so, dass alle Mittel des Schaffens in Californien — Wunsch, Denken, Blasen, Niesen — sich durch ein gewaltiges Material, das hier auch nicht annähernd gegeben werden kann, aus ganz Nordamerika als Zauberhandlungen erweisen lassen; Schaffen durch Denken usf. wird umso häufiger und intensiver, je mehr wir in Gebiete kommen, wo magisches Denken am besten ausgebildet ist; besonders weiter im Südwesten, in Südcalfornien, in der Sonora und im Pueblo Gebiet wird die Schöpfung immer mehr zum Zauberakt eines Schamanen,

z. B. bei Pima und Zuñi. Aber auch in Centralcalifornien wird der Schöpfer als Schamane aufgefasst, der durch eine Reihe von Zauberakten die Erde ins Dasein ruft; bei Pomo und Maidu bezeichnet der Name den Schöpfer ausdrücklich als 'Mitglied der Geheimgesellschaft', d. h. als wenigstens potentiell im Besitz von Schamanenkräften; diese Gesellschaft war in den Händen von Schamanen, und scheint sogar, nach einem so ausgezeichneten Kenner wie Prof. Kroeber, aus formlosen Schamanenzusammenkünften entstanden zu sein (12, p. 307). Oeffentliche Wettkämpfe von Schamanen sind für einen Teil unseres Gebietes charakteristisch; und es werden Zauberkunststücke berichtet, die den Vergleich aufnehmen mit den aus dem alten Mexico (13, p. 49) und Indien berichteten: z. B. Verwandlung einer Grube in einen See (Yuki: 6, p. 194), Herbeirufen von Condoren (Yuki, ebda.), eine Art Mangobaun Wunder (Yana: 2, p. 473 ff.)¹

5. Der Träger der Schöpfungsmythe.

Zwischen der Schöpfungsmythe unseres Gebietes und der Mythe von den zwei als Kulturbringer auftretenden Brüdern im übrigen Nordamerika bestehen sehr enge und klare Zusammenhänge; die Kosmogonie der Shoshonen einerseits (1, p. 239 ff.), die der Chemetunne (14, p. 224 ff.) und Coos (15, p. 5 ff.) andererseits reicht nahe an Centralcalifornisches heran. Was unsere Mythen auszeichnet, ist nicht so sehr Eigenart im Inhalt, sondern in Form; Neigung zu epischen Cyklen, feine Charakterisierung; kurz, litterarische Prägung. Ausserdem spielte die Schöpfungsmythe auf unserem Gebiete eine grössere Rolle als z. B. auf der Prärie. Dies hat aber mit dem Inhalt der Mythe selbst nichts zu tun, sondern erklärt sich einfach aus der religiösen Verschiedenheit der Stämme. Die Religion der Prärie Indianer (z. B. der Crow) war völlig undogmatisch; das Wesentliche für jeden einzelnen war die Gewinnung eines Anschlusses an das Reich der übernatürlichen Kräfte; man ging auf Berge und in Wälder, um einen persönlichen Schutzgeist zu gewinnen. Gegenüber diesen Selbsterfahrungen mit dem Uebernatürlichen

¹ Ich hoffe, die Bedeutung der magischen Denkweise in Centralcalifornien in absehbarer Zeit ausführlich darzustellen.

(die prinzipiell allen zugänglich waren, und in der Praxis auch von den meisten erreicht wurden) verblassten sämtliche Traditionen über Anfang der Welt und Jenseits an Wert und Bedeutung; das alles war nicht wesentlich im Verhältnis zur beseligenden Gewissheit, die jeder einzelne aus dem Anschluss an den ihm zugänglichen Teil des übernatürlichen Reiches zog. Ganz anders in Centralcalifornien. Hier spielt die Gewinnung von Schutzgeistern eine ganz geringe Rolle; sie beschränkt sich auf einen ganz kleinen Prozentsatz des Stammes, auf die Schamanen; und sogar von diesen werden die Schutzgeister in manchen Fällen geerbt, nicht erworben. So stand ein *profanum vulgus* einer kleinen Schicht von Leuten mit religiösen Erfahrungen gegenüber; daher die gewaltige geistige Autorität des Schamanentums, dessen Macht in den öffentlichen Zauberwettkämpfen sich so sinnfällig zeigte. Dieser enge Kreis hatte die 'Geheimgesellschaft' und ihr Ritual wahrscheinlich begründet, jedenfalls aber völlig unter seinen Einfluss gebracht; die männlichen Stammesmitglieder wurden in grösserer oder geringerer Vollzähligkeit in die Gesellschaft initiiert; einen Bestandteil der Initiationszeremonien bildete die sich über viele Stunden hinziehende Rezitation der Schöpfungsmythe. Sie musste als feste Tradition bei einem sehr grossen Teil der Männer verbreitet sein (dass sie den Weibern fehlt, zeigen wenigstens die Yuki, vgl. 6, p. 205); ihre Bedeutung für das Individuum erklärt sich aus der Bedeutung der Initiation; die Bedeutung der Mythe für das Ritual erklärt sich aus dem Zweck des Kults, der offenbar auf die Erneuerung und 'Instandhaltung' der Welt, d. h. der wirtschaftlich wichtigen, mit dem Jahreslauf wechselnden Erscheinungen in Fauna und Flora abzielte.

Wie sich das Gebiet des Kuksukultes sehr gut mit dem der nordcentralcalifornischen Schöpfungsmythen deckt, wie die Geheimgesellschaft die Mythe beeinflusste, wie diese mit ihr wanderte, habe ich in dem erwähnten Vortrag näher auseinandergesetzt. Hier genügt das Gesagte.

6. Die Mythe von den beiden Schöpfern als Zweibrüdermythe.

In zahlreichen Typen und zahllosen Varianten ist die Zweibrüdermythe über den grössten Teil von Nordamerika verbreitet.

Sie ist fast überall zur Erklärung der Welt oder ihrer Einrichtung verwendet worden; die Brüder, deren einer weise voraussehend ist, gewöhnlich die Erde aus dem Urwasser oder der Flut schafft oder neuschafft, Dinge wohltätig einrichtet und zum Schluss gewöhnlich zum Himmel oder auf einen Berg hinweggeht, wo er noch lebt, und sich um den Stamm kümmert, während der andere minder klug oder edel ist, durch Torheit oder Unbesonnenheit die Welt verschlechtert, und oft irgendwie daran schuld ist, dass der Tod in die Welt gekommen ist, sind die Urbilder der beiden Gestalten, mit denen das indianische Denken auf einem sehr grossen Teil Nordamerikas den Lauf der Dinge bald fragmentarisch, bald erschöpfend erklärt: des gütigen Erdmachers und des minder edlen Herstellers der gegenwärtigen Ordnung. Die Gestalten sind selten reinlich getrennt, sondern fast immer gemischt; auch auf unserem Gebiet ist die reinliche Scheidung nur scheinbar. Da es unmöglich ist, das gewaltige Problem hier auch nur annähernd umfassend zu behandeln,¹ will ich an einigen Beispielen zeigen, dass auch die Schöpfermythen unseres Gebietes deutliche Zusammenhänge mit der Zweibrüdermythe haben.

Eine wichtige Episode dieser Mythe bildet die Geschichte, dass der eine Bruder von einem Ungeheuer (gewöhnlich Wasserungeheuer) geraubt (oder ihm der Skalp genommen wird), worauf der andere Bruder ihn (oder seinen Skalp) zurückholt, gewöhnlich, um ihn wieder lebendig zu machen.

Shoshoni: Zwei Brüder, Wolf und Coyote, Schöpfer und Widerschöpfer, begründen die Welt. Der eine holt den Skalp des anderen und belebt ihn wieder. Bei den Wintun gibt es einerseits die Geschichte von Bergwolf und Coyote; ersterer macht ein Berg-Tanzhaus, sowie Menschen, letzterer betätigt sich als Widerschöpfer. Andererseits haben wir eine Geschichte von den zwei Brüdern *Norwanchakus* und *Kerihä*, die als Weltordner umherwandern; der eine Bruder holt den anderen, als er von einem Ungeheuer geraubt wird, zurück; der eine steigt zum Himmel, der andere wohnt im Osten.

Wintun: Olelbis hat eine Reihe mythischer Züge. Er ist

¹ Ich gedenke dies in einer besonderen Arbeit zu tun.

linkshändig und besitzt einen *Winishuyat*, eine kleine Person, im Haar, die ihm Rat erteilt und hilft. Ausserdem hat er noch einen 'Himmelsspeer'; er hat Wanderungen gemacht, von denen wir nichts erfahren. Der wunderbar geborene Held *Tulchuherris* hat einen Bruder, der bei einem Abenteuer getötet wird; er selbst besteht das Abenteuer mit Hilfe eines *Winishuyat* und eines 'Himmelsspeeres'; die Wiederbelebung des Bruders wird nicht erzählt (wohl nur vergessen); der Held tritt als Ungeheuertöter auf und schafft Sonne und Mond. Es lässt sich aus zahlreichen Mythen der Nachbarstämme erweisen, dass der Held, wenn er die Abenteuer besteht, die *Tulchuherris* unternimmt, einen *Winishuyat* im Haar hat, d. h. irgend ein Wesen, das ihm dabei hilft; ein Tier oder einen Verwandten, der sich verkleinert hat; oder auch einen Bruder oder eine Schwester. So zeigt sich eine ganz deutliche Beziehung des Schöpfers *Olelbis* zur Mythe vom Helden, der gewisse Abenteuer besteht; und eine minder deutliche, aber auch wahrscheinlich zu machende mit dem Helden, der einen verlorenen Bruder zurückzugewinnen sucht, oder jedenfalls einen Bruder hat. Aus diesen Zusammenhängen erklärt sich, dass *Olelbis* eine Grossmutter hat; sie sitzt mit ihm im Himmel; er hat sie natürlich mit sich genommen, als er die Erde verliess und zum Himmel stieg. Die 'Heldengrossmutter' ist eines der häufigsten Motive in den Mythen Nordamerikas.

Maidu: Hier sehen wir deutlich die Verwandtschaft der Helden – mit der Zweibrüdergeschichte; denn die Mythe von der Gewinnung des an einen Feind verspielten Stammes wird von einem Kulturheros mit Bruder und einem ohne Bruder erzählt (5, p. 51 ff.; 5, p. 59 ff.). Die Geschichte selbst findet sich bei den Shasta, und man sieht, dass der Held einen *Winishuyat* im Haar trägt (10, p. 25 ff.), sodass wir den Anschluss an die Wintun Ueberlieferungen bekommen. Der Kulturheros steigt in einer Fassung zum Himmel empor; er hat eine Grossmutter. Bei den Nordwest Maidu erscheint der Erdschöpfer in einer ganz ähnlichen Funktion wie der Kulturheros; er unternimmt wie dieser eine Reise zur Vertilgung der Ungeheuer. Er hat natürlich auch eine Grossmutter, die er, in der uns vorliegenden Fassung, nicht mit sich zum Himmel nimmt. Ein wesentlicher Bestandteil der Ge-

schichten vom Maidu Kulturheros ist die Verfolgung und Tötung eines wunderbaren Hirsches; dieser Zug findet sich in nächster Nähe, z. B. bei den Shasta, und dann auch in Südcalfornien, in Zweibrüdermythen.¹

Das wenige genügt, um zu zeigen, dass die Schöpfergestalten wirklich deutliche Berührungen mit den auf gleichem Gebiet vorkommenden Kulturheros-Helden- und den Zweibrüdermythen haben. Aber noch mehr: Wenn wir sehen, dass die Schöpfungsmythe unseres Gebietes wesentliche Bestandteile der Zweibrüdermythe enthält (ich erwähne nur das Motiv, dass die Erde nach der Flut oder Urwasser als Schlamm von tauchenden Tieren hervorgeholt wird); dass bei einigen Stämmen des Gebietes die beiden Schöpfer ausdrücklich als Brüder bezeichnet sind: werden wir erkennen müssen, dass die Geschichten von den Schöpfern zur Erklärung der Welt und der Erde verwendete Zweibrüdermythen sind, natürlich entsprechend der californischen Kultur mannigfach verändert und umgebaut, aber doch noch im Grundriss deutlich erkennbar als wesenseins mit den sonstigen Nordamerikanischen Traditionen.

7. Der Himmels Gott.

Aus zahllosen Beispielen ist klar, dass der Indianer eine Erklärung, die er für Dinge der äusseren oder inneren Welt sucht, entweder direkt dem Mythos entnimmt, oder wenigstens mythisch färbt. Er biegt z. B. eine Geschichte von fliehenden Kindern so um, dass er eine Erklärung für ein Sternbild bekommt. Er erklärt die Lebensgewohnheiten von Tieren durch Vorfälle in der mythischen Urzeit. Nichts hindert uns anzunehmen, dass man in Geschichten von den Heldenbrüdern die Erklärung des Weltzustandes zu finden glaubte, dass an die Fluterzählung, die drin vorkam, die Spekulation über den Anfang der Dinge anknüpfte, und dass man in dem Widerstreit der verschieden gearteten Brüder eine Erklärung für den so greifbaren Widerstreit in dieser Welt zu finden glaubte. Wir wissen nicht, in welcher Zeit und unter welchen Bedingungen, ob aus sich heraus, oder durch äussere Anregung, in Nordcentralcalifornien der Typ der Welter-

¹ Ausführliche Belege finden sich in meinem Vortrag.

klärung geschaffen wurde, den wir heute vor uns haben; aber nichts hindert uns anzunehmen, dass damals schon 'Zweibrüder' – und 'Heldenmythen' vorhanden waren, die dem tastenden Denken und Dichten als Stütze dienen konnten, um damit die Welt zu begreifen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Schöpfung und Schöpfer nur Mythen und Mythengestalten sind; Verbindung und Anpassung von Mythen erfolgt zu bestimmten Zwecken; diese Intention und die durch Volkscharakter und Persönlichkeit des einzelnen gegebene Einstellung ist grundlegend und ist älter als die Anwendung der Mythe. Wer die Geschichte von den fliehenden Kindern zur Erklärung eines Sternbildes verwendet, will dieses Sternbild damit erklären; und wahrscheinlich ist ihm schon früher, bei Betrachtung des Sternbildes, der Einfall gekommen, « das sind eigentlich Menschen, die da oben stehen ». Nicht nur die Mythe regt das Denken an, das Denken bestimmt, welche Mythe zu verwenden ist, und wie.

Aus der Mythe konnte genommen werden, dass der Erdschöpfer zuletzt zum Himmel emporstieg; aber vielleicht kam die Anschauung der Indianer dem schon entgegen, indem sie annahm, dass oben im Himmel jemand sitze, dem etwas wie Schöpfertätigkeit zugeschrieben wurde. In der Tat legen die Zeugnisse dieser Annahme nahe. Denn von den beiden Schöpfern zeigt der eine, der Erdmacher, der zuletzt zum Himmel steigt, starke und, wie mir scheint, über die Anregung des Mythos hinausgehende Züge eines Himmelswesens, die somit leicht älter sein können als die Anwendung der Mythe auf ihn, älter als seine ausgesprochene Erdschöpfertätigkeit.

Dabei ist grösste Behutsamkeit am Platz. Der Grundsatz steht fest, dass alles, was mythisch oder kulturell bedingt ist (durch Magie, Schamanismus, soziale Zustände), auszuscheiden ist, und zwar nicht nur seinem spezifisch gefärbten Inhalt nach, sondern auch nach seiner abstrakten Form und Bedeutung. Ein Beispiel: Entwickeltes magisches Denken wird eine Schöpfung als Reihe von Zauberakten auffassen und bei entsprechender Begabung den Schöpfer als Idealbild eines Zauberers malen. Es geht nun nicht an, alles, was an den Zauberhandlungen des Schöpfers spezifisch ist, z. B. Blasen, Niesen usf., wegzulassen,

dann aber zu erklären dass seine Schöpferkraft, die hier durch Zauberhandlungen erklärt wird, älter als diese sei, und nichtmagischer Art gedacht wurde; vielmehr ist mit den einzelnen Zauberhandlungen auch die abstrakte Machterhöhung des Schöpfers, die dadurch — mit oder ohne Absicht — erzielt wurde, zu streichen. Es gibt nicht nur Ersetzung, sondern auch Erhöhung, Zuspitzung, Neuformung, Idealisierung; Phantasia, Raffinement, Güte, Talent, Interessiertheit, wodurch dies alles bewirkt werden kann, sind nicht auf die ältesten Schichten der Kultur beschränkt.

Was am Erdschöpfer vom Mythos und den soziologischen Zutaten unabhängig zu sein scheint, ist nicht so sehr sein Aufenthalt im Himmel, als seine Beziehung zu den Erscheinungen des Himmels und der Atmosphäre. Der Schöpfer wohnt oft schon anfangs, als die Erde gemacht wird (Wintun, Maidu, Achomawi), oben im Himmel, jedenfalls aber lebt er dort nach seinem Weggang von der Erde. Seine Wohnung ist selten im Osten, meist aber 'oben', am höchsten Punkt des Himmels; davon heisst er bei den Wintun *Olelbis* ('der oben sitzt'), bei den Wiyot *Gudatrigakwitl* ('alter Mann droben'). Dort hat er sein Tanzhaus, in dem er, wie ein californischer Häuptling, mehr durch Ueberredung als durch Befehl über die Mitbewohner herrscht; meist sind es Vögel (Wintun). Dieser Ort heisst das Himmelstal, oft aber 'Tal der Blumen'; die Wände seines Tanzhauses sind von unvergänglichen Blumen bedeckt (Wintun); sein Land ist Land der Blumen (Yuki, Wiyot). Die Vorstellung scheint zu sein, dass die Blumen, die hier auf Erden im Herbst absterben, im Frühjahr von ihm auf die Erde herabgeworfen werden; wenigstens erscheint der Schöpfer in den Mythen oft als Blumenwerfer (Maidu, Wintun). Zum Leben des atmosphärischen Himmels steht er in reicher Beziehung. Bei den Maidu teilt er das Jahr in die vier Jahreszeiten (7, p. 294); bei den Wintun fangen die Katkachila Brüder drei verschiedenfarbige Kahsuku ('Wolkenhunde') und geben dem Olelbis das weisse und das schwarze Fell; dieser gibt sie seinen Grossmüttern, die sie aussen am himmlischen Tanzhaus aufhängen; von dem weissen Fell gehen die weissen Wolken aus, von dem schwarzen Fell die dunklen Regenwolken (2, p. 41). Das dritte Fell — ein rotes — behalten

die Brüder für sich; es steht wahrscheinlich mit der Morgen- oder Abendröte in Zusammenhang. Der Schöpfer bei den Wiyot setzt fest, welche Wolken Regen bringen, welche Schnee, welche warmes Wetter; «darum kennt man das Wetter». ¹ Er sitzt, unveränderlich, der Krankheit nicht unterworfen, hoch oben an einem Ort, wo nur Helle, aber kein Dunkel ist; dort sind die Blumen. Im Winter schüttelt er seinen Kopf; aus seinen Haaren kommt der Schnee her (16, p. 97 ff.)

Auch bei den Yuki sorgt der Schöpfer für die Jahreszeiten; er lässt seinen Bruder während des Sommers am Ende der Welt stehen und seine Schwester während des Winters; diese beiden müssen also die Jahreszeiten hervorrufen.

Zu den Himmelskörpern steht der Erdschöpfer manchmal in Verwandtschaft; bei einem Teil der Maidu ist die Sonne seine Schwester, der Mond sein Bruder (4, p. 264). Zum Mond hat er engere Beziehungen als zur Sonne. Einige Maidu sehen in den Mondflecken das Gesicht des Erdmachers (4, p. 266). Einiges aus der Mythologie des Schöpfers ist lunar, wenn es überhaupt so etwas gibt; so, wenn er bei den Yuki aus einer Feder entsteht, die im Urwasser treibt, und allmählich Menschengestalt annimmt; ausserdem besitzt der Schöpfer bei den Wintun und Maidu einen Teich oder See, in dem alte Leute verjüngt (Wintun) oder Tote, die hineingeworfen werden, wieder lebendig werden (Maidu). Ausserdem wird der Schöpfer oft mit dem Mond gleichgesetzt; besonders bei den südlichen Maidu (17, p. 59; 7, p. 339, 341). Erleichtert wird diese Gleichsetzung dadurch, dass in mehreren der in Betracht kommenden Sprachen der Mond ebenso wie der Erdschöpfer 'der Wanderer' heisst.

Die Vorstellung von einem im Himmel sitzenden Wesen, dem der Besitz oder die Leitung einiger Himmelserscheinungen zugeschrieben wird, setzt die Ableitung aus Helden- oder Zweibrüdermythen nicht voraus; wohl aber konnten diese leicht darauf bezogen werden, da ihre Helden eine Neigung haben, am Schluss ihres Erdenwandels zum Himmel emporzusteigen. Dagegen scheint mir eine derartige Gestalt ein gewisses räumliches Weltbild vor-

¹ Daraus scheint zu folgen, dass auch bei den Wiyot der Schöpfer von den Schamanen als Schutzgeist befragt werden konnte.

auszusetzen, das dazu verlockte, die betonten Weltpunkte — die vier Weltgegenden, oben und unten — mit Wesen zu besetzen, durch deren Tätigkeit die Welt und ihre Entstehung erklärt werden konnte. Tatsächlich finden wir auf unserem Gebiet ein Weltbild mit gewöhnlich sechs Richtungen; bei den Wintun finden wir sogar einen dreifachen Himmel und symbolische Farben der Weltgegenden. Das Wesen, das 'oben' sass, oder gesetzt wurde, hatte schon aus inneren Gründen heraus einen gewissen Vorrang vor den anderen Wesen; denn es sass 'oben' und überschaute von da alles. Ein mächtiger 'Himmels-gott' schliesst natürlich das Dasein anderer Wesen, die zur Naturerklärung oder im Kult eine Rolle spielen, nicht aus; er scheint sie sogar zu fordern. Tatsächlich gibt es auf unserem Gebiet nichts, was man Monotheismus nennen könnte. Dass so ein 'Himmels-gott' prinzipiell eine ganz geringe Bedeutung für den Kult hat — wie man auf unserem Gebiet deutlich sieht — versteht sich aus der Natur der Erscheinungen, die er erklären soll. Sie kommen regelmässig, Jahr für Jahr; das Unberechenbare — das Wandern der Lachse und des Wildes — ist von grösserer Bedeutung für den Indianer, und er wendet sich an die Wesen, die darüber herrschen.

Bei den Wintun finden sich zweierlei Arten von Personification. Es werden — in sehr künstlicher Weise — leblose Dinge vermenschlicht, und zwar so, dass die Naturgrundlage deutlich durchblickt; von dieser Art ist der Eichelalte, das Feuerkind u. a. Fehlt hier die Grundlage der Anschauung, so ist sie vorhanden, wenn bei den Wiyot, Pomo und Wintun die Sterne 'Augen des Himmels' heissen. Im anderen Falle wird eine zur Erklärung einer Naturerscheinung erfundene oder dazu verwendete menschlich gedachte Person zu dieser in ein deutlich erkennbares Verhältnis gesetzt; so z. B. wenn *Nomdal Lenas Loimis*, deren Gesicht in Streifen rot, gelb und weiss bemalt ist, im Westen sitzt, und als die 'Abendröte' geschaut wird (2, p. 73 ff.). Obwohl Abendröte, Donner usf. nicht von menschlichen Wesen erzeugt werden, können die erfundenen oder verwendeten Personen, durch gehörige Ausarbeitung, dennoch völlig lebensecht wirken; dies hängt nur von Erzählungskunst und Interesse ab.

Eine 'Personification' der letzteren Art scheint mir auch das hypothetische Himmelswesen zu sein; und insofern man die

‘Abendrötefrau’, den ‘Donnermann’, die ‘Morgenrötefrau’ (Hupa) mythisch nennt, ist es der ‘Himmelsgott’ auch. Es freut mich, in dieser wichtigen Frage im wesentlichen mit den Anschauungen übereinzustimmen, die der verdienstvolle Prof. R. Pettazzoni entwickelt hat.¹

8. Das Himmelswesen als mythische Vorstellung.

Den scharfsinnigen Darlegungen, mit denen Pater W. Schmidt die Logicität dieser Vorstellung verteidigt (3, p. 686 ff.), kann ich leider nur zum Teil folgen. Sehr mit Recht sagt er (3, p. 678): «Ich habe kein Hindernis, zuzugeben, dass zur Zeit, als der Gottesgedanke entstand, die Menschen neben odem lgischen auch mythisches Denken übten»; meint aber, dass «diese Art des Denkens für die ältesten Gottesbilder nicht massgebend oder gar totaler Ursprung ihres Bestandes gewesen ist». Wenn er ferner sagt (p. 686), «dass gerade beim Himmel keine volle und eigentliche Personification des Himmels, sondern nur ein Hineindenken einer Person in den Himmel denkbar sei», so glaube ich zwar, dass man die Möglichkeit einer vollen Personification des Himmels in keiner Weise als undenkbar erklären kann, glaube aber andererseits, klar genug gemacht zu haben, dass ich den von P. W. Schmidt angegebenen Weg berücksichtigt habe; genau so wie man die Abendröte mit Hilfe einer Frau erklären kann, die im Westen sitzt und ein bemaltes Gesicht hat, genau so kann man etwa den Schnee erklären durch ein Wesen, das oben sitzt und seine Haare schüttelt. Der Indianer sieht zum Himmel und denkt: Da oben sitzt ein Mann, der Regen schickt und die Wolken als Decken vors Haus hängt; und er sieht einen Berg, der die Form eines Tanzhauses hat, und sagt: Darin leben mächtige Wesen; er sieht einen See, der ihm unheimlich vorkommt, und schliesst daraus, dass die zweiköpfige Wasserschlange darin lebe. Der Vorgang ist in allen drei Fällen der gleiche: Der Indianer erklärt eine Naturerscheinung nach Inhalt und Form seiner Erfahrung und seines Wissens; also anthropo-

¹ R. Pettazzoni, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I. Roma, 1922.

morph oder theriomorph. Sofern man nun dieses Denken mythisch nennt (und das ist für diese Fälle unbestritten), entspringt auch der Schluss auf den Mann im Himmel mythischem Denken. Auch da bewegt sich das Denken des Indianers im Rahmen des für seine Weltanschauung Möglichen; und insofern ist es auch logisches Denken; aber natürlich nicht in dem Sinn, dass es folgerichtiges Denken ist, das sich über Für und Wider sowie über die Sicherheit und Wahrscheinlichkeit seiner Grundlagen Rechenschaft ablegt und den vollen Kreis der Tatsachen berücksichtigt. Im weiteren Sinne des Wortes ist auch mythisches Denken logisch, denn es ist innerhalb der Weltanschauung der Indianer ganz plausibel und kann nicht widerlegt werden, wenn z. B. Ab- und Zunehmen des Mondes anthropomorph ausgedeutet wird. Soweit habe ich nichts dagegen, wenn man das 'Denken', das zur Aufstellung des Himmelsmannes führt, auch 'logisch' nennt; denn ich halte mythisches Denken für durchaus nicht unlogisch; es ist anthropomorphes Denken, auf Phantasie und Anschauung beruhend, bestehend in 'Einfällen', deren Richtigkeit nicht weiter untersucht wird; da sie plausibel sind, auch mythisches Denken ist — keimhaft — kausales Denken; es beruht nicht nur auf Anschauung, sondern auch auf Schlüssen.

Wenn der Indianer im Wald Reste von Pfeil und Bogen findet, so reagiert er, der solche Waffen selbst schon oft gemacht hat, triebmässig darauf mit der Vermutung: Da war ein Mensch, der das gemacht hat. Aber von Abendröte, Donner, Erde und Himmel fehlt dem Denken des Indianers jede Erfahrung, auf der sein Denken fassen könnte: darum wird es 'mythisch'.

Natürlich kann bei einer derartigen in Einfällen und Analogien redenden Denkweise ganz zufällig einmal ein Sachverhalt annähernd richtig dargestellt werden. Die Blackfoot glauben z. B., dass die Schneeblindheit durch unsichtbare Insekten hervorgerufen wird, die in die Augen fliegen; das kommt unseren Anschauungen zwar nicht für die Schneeblindheit, wohl aber für die Infektionskrankheiten nahe; dennoch ist es für den Indianer nichts als eine Vermutung, ein Einfall, für den Dutzende andere mit gleichem Recht stehen könnten; alle sind qualitativ gleich 'plausibel' oder möglich. Zur Untersuchung der Sache in unserem Sinn fehlen dem Indianer natürlich alle Mittel.

Wenn der Indianer eine Erklärung der Himmelserscheinungen oder für das Bestehen seines Landes sucht, wird sich die Antwort nach seinem ganz engen Erfahrungskreis einstellen. Sie wird nicht weiter geprüft, kann es auch gar nicht werden. Kein Indianer, der etwa sagte: Die Welt ist gemacht worden, wie ich einen Pfeil mache, konnte einen anderen widerlegen, der etwa behauptete: Sie ist immer gewesen, oder aus einem Ei entstanden.

Eben darum kann ich nicht P. W. Schmidt zustimmen, wenn er p. 687 sagt: Es sei ebenso ein Zuendedenken des Kausalgedankens, « wenn ein Primitiver imstande ist, die Gesamtheit aller (ihm bekannten) Welttatsachen als organisches Ganzes zusammenzufassen, und er darin nun Eigenschaften und Tatsachen findet, die ihm nur eine ¹ (gewaltig grosse und mächtige) Person als Urheber dieser Welt zulässig erscheinen lassen ». Wenn das rein kausallogische Denken sein soll (p. 687), so muss der Primitive über eine geradezu übernormale Denkkraft verfügen; denn er muss imstande gewesen sein, aus dieser wirren Welt die Existenz eines (und nur eines) Schöpfers logisch zu erweisen.

Daher ziehe ich es vor, die Himmelswesen und Schöpfervorstellungen der primitiven Völker als bescheidenen Anfang einzuschätzen; als tastende Versuche, mit Anschauung und kindlichem Rüstzeug Gedanken zu fassen, deren schärfere und tiefere Herausarbeitung von den späteren Zeitaltern gerade die geistig regsamsten bewegt hat. Und ich glaube nicht, dass durch diese Einschätzung der Anfänge wahre Religion und wahre Religiosität im geringsten beeinträchtigt wird.

LITTERATUR :

- 1) Robert H. Lowie, *The Northern Shoshone*, PaAM, II, p. 165 ff.
- 2) Jeremiah Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, Boston 1898.

¹ Von mir gesperrt.

- 3) P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*², Münster i. W., 1926 (I. Teil).
- 4) Roland B. Dixon, *The Northern Maidu*, BAMNH 17, p. 119 ff.
- 5) — — *Maidu Myths*, BAMNH 17, p. 33, ff.
- 6) A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, BAE 78, 1925.
- 7) St. Powers, *Tribes of California*. Contributions to North American Ethnology, III, Washington 1877.
- 8) A. L. Kroeber, *Wishok Myths*, JAFL 18 (1905), p. 85 ff.
- 9) — — *Indian Myths of South Central California*, UCal. IV, p. 167 ff.
- 10) Roland B. Dixon, *Shasta Myths*, JAFL 23, p. 8-37, 364-70,
- 11) — — *Achomawi and Atsugewi Tales*, JAFL 21, p. 159 ff.
- 12) A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1923, London, Calcutta, Sidney.
- 13) Hugo Kunike, *Aztekische Märchen*, 1922.
- 14) Livingston Farrand, *Shasta and Athapascan Myths from Oregon*, ed. by Leo J. Frachtenberg, JAFL 28, p. 207 ff.
- 15) Leo J. Frachtenberg, *Coos Texts*, Columbia University Contributions to Anthropology, I, 1913.
- 16) A. L. Kroeber, *Wishok Myths*, JAFL 18, p. 85 ff.
- 17) C. Hart Merriam, *The Dawn of the World*, Cleveland 1910.

PaAM = Anthropological Papers, American Museum of Natural History.

BAMNH = Bulletin of the American Museum of Natural History.

JAFL = Journal of American Folk-Lore.

UCal = University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

Wien.

RICHARD DANGEL

LA CONFESSIONE DEI PECCATI NELL'INDIA ANTICA

I. VEDO-BRAHMANESIMO

Nell'India vedico-brahmanica fu in uso una confessione che, avendo per oggetto — come vedremo — precisamente un peccato di natura sessuale (adulterio), fornisce un riscontro di particolare rilievo alla confessione quale fu da noi studiata presso varie popolazioni primitive dell'Africa e dell'America (SMSR II 44 sg.), come pure nelle antiche religioni dell'America precolombiana (SMSR II 170 sg., 190 sg., 225 sg.).

Nei Veda troviamo infatti, tramandata verosimilmente da epoche remotissime, la nozione primitiva — vale a dire, obiettiva e materiale — del peccato (*enas, āgas*; cf. *anāgas* 'senza colpa'), sopravvivate accanto alla nozione più 'moderna' del peccato come offesa fatta ad una divinità. Da un lato il peccato sentito come una specie di fluido avvolgente, nei cui 'lacci' l'uomo dolorando si dibatte, una volta che vi sia rimasto impigliato per un'azione da lui commessa anche senza volerlo e senza saperlo — p. es. nel sogno (*Rig-Veda* X. 164, 3) —, o magari per un'azione non commessa da lui, ma da altri a lui molto vicini, p. es. da suoi consanguinei o, in primo luogo, dai suoi ascendenti (*Rig-Veda* VII 86,5)¹. Dall'altro lato il peccato inteso come azione compiuta — sia pure inconsapevolmente — contro il volere della divinità, e il male che ne consegue concepito come castigo della divinità offesa, in primo luogo Varuna², ma anche gli *Ādityās*, Indra, ed altri iddii³.

¹ Una formula recitata in una delle cerimonie di chiusura dell'*agnistoma* dice: « Il peccato che noi abbiamo commesso o quello commesso da altri che è ricaduto su di noi » (Caland et Henry, *L' Agnistoma*, 404).

² I 'lacci' di Varuna: *Rig-Veda* I 24, 15, ecc.

³ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*^{3,4} (1923), 294 sgg.; H. Griswold, *The Religion of the Rigveda*, 1923, 125 sgg.

Corrispondentemente, accanto alle preghiere e ai sacrifici a questa o quella divinità per ottenerne il perdono della colpa e la remissione della pena, troviamo, nei Veda, una serie di pratiche rituali intese ad ottenere - invece - per via meccanica e fisica l'eliminazione del fluido peccaminoso, pratiche - dunque - eliminatorie, che si trovano del pari applicate per allontanare il male fisico, la malia ed altri malanni. Una posizione in certo quel modo intermedia fra l'uno e l'altro sistema si ha quando la divinità da cui s'invoca il perdono del peccato è tutt'una con l'elemento stesso che serve ad eliminarlo materialmente, p. es. l'acqua: « O acque, portate via tutto ciò che di peccaminoso è in me, sia che io abbia mancato di parola, od abbia giurato il falso » (*Rig-Veda* I 23, 22).¹

L'acqua era infatti il mezzo cui più comunemente si ricorreva per eliminare il peccato, sottoponendo il peccatore ad una abluzione.² Insieme con l'abluzione fu poi prescritta di solito la recitazione di alcuni inni vedici chiamati appunto 'purificanti' (*pāvamāni*), e più specialmente dei primi 67 inni del libro IX del *Rig-Veda* seguiti ordinariamente da un brano - apocrifo - contenente, fra l'altro, una specie di elenco dei peccati:

« 7. Quale orrendo peccato io commisi nel grembo materno, quale nel mio nascere, io me ne pento mercè i versi purificanti. 8. Quale comando materno è paterno da me non fu eseguito, quale parola pattuita non fu osservata, di tutte queste parole orribili io mi purgo mercè i versi purificanti. 9. Di compra e vendita, di rapporti sessuali, di bevanda e di cibo, di accettazione di mance, nonchè del non prendere alcun nutrimento io purgo il colpevole con questi versi purificanti. 10. Dell'uccisione di bestiame bovino, del furto, dell'uccisione di donne e di ogni altro peccato (del genere), di tali azioni io purgo anche il malvagio mercè questi versi purificanti. 11. Della uccisione di un Brahmano, del bere acquavite, della sottrazione di oro, dei

¹ *Der Rigveda*, übers. u. erläutert von K. F. Geldner (« Quellen der Religionsgeschichte », 12) I, 1923, p. 21. Cfr. *Satapatha-Brāhmana* XII 9, 2, 7.

² I. Scheffelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, Archiv für Religionswissenschaft 17. 1914, 354 sgg.

rapporti sessuali con una donna *sûdra*, dei rapporti sessuali con la moglie del proprio maestro io purifico mercè questi versi purificanti. 12. D'infanticidio, di parricidio e matricidio, di relazione e commercio sessuale con una donna di qualsiasi casta, di passi falsi e di corruzione io purgo ogni delinquente, non appena egli li abbia eliminati da sè mediante questi versi purificanti. 13. E qualunque offerta di cibo fatta al dio del fuoco senza la formula sacrificale, e qualsiasi peccato commesso un anno prima io purifico mercè questi versi purificanti. 14. Il colpevole che ha commesso errori nel sacrificare o nel recitare a memoria — ove non lo si sia fatto inconsapevolmente —, come pure le donne che non hanno fatto sacrificare o con le quali non si deve prender parte ad un sacrificio io purifico mercè questi versi purificanti. 15. Le scaturigini della santa legge, le sedi dell'immortalità, tutte queste acque che hanno una fragranza gradita agli dèi, queste nostre acque portino via il peccato ».

Anche oggi nell'India si crede che le acque abbiano il potere di cancellare i peccati, specialmente le acque del Gange, ma anche di ogni altra corrente, nonchè dei laghi, delle fontane, ecc.: una particolare virtù purificatrice - nonchè risanatrice - è attribuita alla confluenza di due fiumi sacri, ¹ ciò che trova riscontro in un dettaglio dell'antica confessione peruviana (SMSR II 218).

Altro mezzo eliminatorio è il fuoco, ed anche il Fuoco, cioè *Agni*, è invocato come divinità perchè distrugga la colpa: « Quante mancanze noi abbiamo commesse col parlare, col disdire e con l'aggiudicare, quante dormendo o essendo svegli, tutte le cattive azioni maledette, Agni le porti via lontano da noi » (*Rig-Veda* X 164, 3)².

Appunto con l'azione eliminatoria del fuoco appare connesso l'unico caso di confessione di cui v'è traccia nella religione vedico-brahmanica. Di essa c'informano non i Veda stessi, ma i *Brâhmana* e i *Sûtra*, cioè testi di quella abbondante letteratura rituale ed esegetica che fiorì intorno ai sacri Veda. Si tratta,

¹ *ibid.* 360 n. 2.

² Cfr. A. Bergaigne, *La religion védique*, III (Paris 1883) 170.

come dicemmo in principio, di peccati di adulterio: la confessione era fatta dalla donna adultera nel corso di una particolare azione liturgica che si svolgeva nella celebrazione della seconda delle tre feste annuali ordinarie di stagione. Erano queste i così detti *caturmāsya*, che avevano luogo, come dice il nome, ogni quattro mesi, al principio di ogni nuova stagione (primavera, stagione delle piogge, e autunno). Quella che aveva luogo al principio della stagione delle piogge, precisamente al plenilunio (*pūrnamāsa*) del mese *āsādha* o del successivo *srāvana*, si chiamava *Varunapraghāsās* perchè era celebrata appunto in onore di *Varuna* e dei *Praghāsās*, cioè dei Marut, che sono i venti, concepiti come 'i voraci' (*praghāsya*).

La celebrazione della festa *Varunapraghāsās* è descritta minutamente — non senza alcune differenze di dettaglio — nel *Satapatha-* e nel *Taittiriya-Brāhmana*, nel *Kātyāyana-* e nel *Āpastamba-Srautasūtra*, e in altri di testi di commento al *Yajur-Veda*.¹

Il sacrificio era eseguito per conto di un sacrificante (*yajamāna*), generalmente un laico (*grhapati*), il quale vi assisteva insieme con sua moglie (*patni* 'signora') e la sua famiglia, dopo essersi sottoposto ad un regime preventivo di astinenze e di osservanze speciali. Il personale officiante era costituito da cinque sacerdoti, diversi di grado, di titolo e di funzione. Da due di essi, rispettivamente dall' *adhvaryu* e dal *pratiprasthātr*, erano costruiti due 'altari' (*vedī*), l'uno a nord (cioè a sinistra) e l'altro a sud (a destra) rispetto al fuoco centrale (*dhavanīya*).

Una delle prime operazioni — o una delle operazioni preliminari — era la confezione, da parte della sposa, di alcune paste fatte con orzo crudo o appena abbrustolito ed imperfettamente tritato, diluito con latte acido o burro ed altri ingredienti.

¹ *The Satapatha-Brāhmana according the text of the Mādhyandina School*, transl. by J. Eggeling (Sacred Books of the East, XII), II, 5, 2 p. 396 sgg. — W. Caland, *Das Srautasūtra des Āpastamba aus dem Sanskrit übersetzt*, Göttingen 1921 (I-VII^{es} Buch, «Quellen der Religionsgeschichte») — Amsterdam 1924 (VIII-XV^{es} Buch, «Verhandlungen der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, » Afd. Letterk. Nieuwe Reeks, XXIV, 2), VIII, 5-8, p. 17 sgg. L'edizione del *Satapatha Brāhmana* secondo la recensione della scuola *Kānva* è stata iniziata dal Caland, *The Satapatha-Brāhmana in the Kānva Recension*, I, Lahore 1926.

Queste paste dovevano avere la forma di un piatto; anche il loro numero era determinato: dovevano essere tante quanti i membri della famiglia del sacrificante (comprese le donne), più uno. Tutto ciò aveva una ragione e un senso particolare, che è spiegato nei commenti: « Hanno forma di piatti perchè è dai piatti che si mangia il cibo; e sono confezionate con orzo perchè fu quando (le creature) avevano mangiato l'orzo che Varuna le afferrò... » (*Satapatha-Brâhmana*, II 5, 2, 23)¹ « C'è un piatto per ciascuno dei discendenti: quanti sono (i bambini) nella famiglia (del sacrificante), tanti sono i piatti, più uno. Essendocene uno per ciascun discendente, con questi egli libera ad uno ad uno dal laccio di Varuna i bambini che gli sono nati; ed essendocene uno in più, con questo egli libera dal laccio di Varuna i bambini nascituri: ecco perchè sono (tanti) più uno » (*Satapatha-Brâhmana*, II 5, 2, 22; cfr. *Taittirîya-Brâhmana* I, 6, 4, 5)²

A un certo momento il *pratiprasthât* si avvicina al fuoco *gârhapatya*, presso il quale sta la *patnî*, per condurla davanti al fuoco meridionale. Nell'atto in cui essa si accinge a seguirlo, il *pratiprasthât* le domanda: ' Con chi te la intendi? '. « Or quando una donna, » — spiega il *Satapatha-Brâhmana* (II. 5, 2, 20) — « appartenendo ad un uomo, ha rapporti con un altro, essa indubbiamente opera contro Varuna. Perciò quegli la interroga, affinchè essa non abbia a sacrificare con una pena segreta nell'anima, perchè quando è confessato, il peccato diventa minore, dacchè esso diventa verità: ecco perchè egli le rivolge quella domanda. Ed ogni relazione (amorosa) che la donna non confessi riuscirà effettivamente di danno a qualche suo congiunto ». La donna doveva rispondere dichiarando il numero dei suoi amanti o addirittura nominandoli tutti ad uno ad uno. « Essa deve dire la cifra totale o i singoli nomi dei suoi amanti, oppure cogliere tanti fili d'erba (quanti gli amanti sono) » (*Kâtyâyana-Srautasûtra* V. 5, 7-9).³ Egli fa confessare la donna,

¹ SBE XII p. 398.

² Caland, *op. cit.*, Amsterdam, 1924, 22.

³ SBE XII p. 397. — Cfr. A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, « Grundriss der indo-arischen Philologie » III. 2, Strassburg 1897, 117.

(con che) la rende pura e la induce a penitenza. Se essa non rivelasse un amante che essa abbia avuto, procurerebbe del male a qualche suo caro congiunto. Essa deve dichiarare ' Il tal dei tali è mio amante ' ; con questa dichiarazione essa fa sì che quegli sia afferrato da Varuna (*Taittirīya-Brāhmana*, I, 6, 5, 2).¹

I piatti di pasta erano disposti sopra un graticcio di vimini intrecciati. La *patni*² se lo poneva in capo, e, giunta davanti al fuoco meridionale, ve li lasciava cadere. Nel corso di queste operazioni era recitato un versetto con cui si invitavano i Marut a consumare i piatti di pasta: « Noi invochiamo i Marut, voraci divoratori di nemici... » ; poi, mentre i piatti erano distrutti dal fuoco, un altro versetto, che diceva: « Qualunque peccato da noi sia stato commesso nel villaggio e nella foresta, sia in compagnia, sia su noi stessi, ogni peccato da noi commesso, lo eliminiamo con questo sacrificio, *svāhā* » (*Satap.-Br.* II 5, 2, 21 e 25).³

In questo ' sacrificio ' che elimina (*ava-yaḥ*) c' è l'aspetto eliminatorio, che è fondamentale, e c' è l'aspetto sacrificale che è secondario e sovrapposto. Il carattere di ' sacrificio ' è conferito particolarmente dalla presenza di divinità come Varuna, come i Marut, ed altre (p. es. Indra), che assistono e in certo qual modo partecipano all'azione, invisibili: Varuna che, offeso dell'adulterio, ' afferra ' l'adultero; i Marut che sono invitati a consu-

¹ ibid. — Cfr. *Āpastamba-sraūtasūtra* VIII, 6, 21-22 p. 25 (Caland).

² O, altrimenti, il ' sacrificante ' e la *patni* insieme: *Āpast.-sraūtas.* VIII, 6, 24 p. 26 (Caland). — « Oppure è l'*adhvaryu* o il *pratiprasthātr* che sacrifica i piatti di pasta, mentre gli altri due (cioè il sacrificante e sua moglie) lo tengono stretto per di dietro »: ibid. VIII, 6, 26.

³ La *patni* è poi ricondotta dal *pratiprasthātr* al suo posto (*Satapatha-Brāhm.* II, 5, 2, 30). — I *Varunapraghāsās* terminano con vari riti di chiusura, tra cui un bagno finale (*avabhṛta*) del ' sacrificante ' e della *patni* (Hillebrandt *l. cit.* 125), i quali si immergono, ma non completamente, nell'acqua, si spruzzano acqua sulla testa e si lavano scambievolmente il dorso (*Āpast.-Sraūta.* VIII 8, 15 sgg.; nel rito analogo alla chiusura dell'*agnistoma*, i due si levano, stando nell'acqua, la cintura, si spogliano e lasciano i vestiti in balia della corrente che li porta via, mentre essi, dopo il bagno, indossano vestiti nuovi (cfr. Perù: SMSR II 219), e se ne tornano senza voltarsi indietro: Caland et Henry, *L'Agnistoma*, 401. Cfr. *Āpast.-Sraūta.* XIII 19-22 Caland II [1924], 352 sgg. — Sull'*avabhṛta* dell'*aḥvamedha* v. oltre a p. 63 n. 2).

mare l' 'offerta' dei piatti di pasta. In realtà si tratta di un rito di eliminazione pel fuoco trasportato dal suo proprio piano di religiosità sacrale in un piano di religiosità sacrificale (*avayaj*) e teistica. E ciò che col fuoco si vuole eliminare e distruggere non sono tanto le paste a forma di piatto, quanto appunto la sacralità che vi aderisce, una sacralità che ha, in questo caso, le sue radici profonde nella vita sessuale, quasi una impurità o 'peccato' che ogni nato abbia in sè nascendo, ogni nato ed ogni nascituro; e per ciò, secondo la esegesi tradizionale, quelle paste sono tante quanti i figli del sacrificante più uno, perchè appunto sono destinate a liberare da quella impurità — consumata nel fuoco che le consuma — i nati da lui, nonché i nascituri.

Ma c'è un'altra impurità, anch'essa di ordine sessuale, ed è quella onde è investita la moglie del sacrificante che abbia commesso adulterio; ed anch'essa va eliminata, affinché la moglie del sacrificante possa « senza questa pena nel cuore » partecipare alla celebrazione religiosa. Per liberarla si richiede anzitutto — come si richiede presso i Bechuana dalla moglie infedele, prima di ammetterla alla cerimonia di purificazione (SMSR II 46) — che essa confessi il suo peccato o i suoi peccati, e non genericamente, ma specificamente, designando per nome il suo amante o i suoi amanti — come fanno anche le donne degli Huichol (SMSR II 65) —, o, per lo meno, dichiarando quanti essi siano stati, sia col dire la cifra totale, sia col cogliere altrettanti fili d'erba (cfr. qualche cosa di analogo presso gli indigeni di Mkulwe: SMSR II 50). Forse erano questi fili d'erba che originariamente si gettavano nel fuoco per distruggerli, a quel modo che le donne degli Huichol gettano nel fuoco il cordone in cui hanno fatto tanti nodi quanti sono stati i loro amanti (SMSR II 65).

Già in questi riscontri con la confessione dei primitivi, che sappiamo¹ essersi applicata di preferenza appunto ai peccati di natura sessuale, si rivela il carattere essenzialmente primitivo dell'antica confessione indiana della donna adúltera, pure inserita — com'è — nei quadri di un mondo ideale complessivamente

¹ SMSR II 1926 p. 77, 176, 190, sg., 215.

più recente, quale è il caratteristico mondo liturgico dei Brāhmana. Soprattutto poi si rivela quel carattere primitivo nella associazione della confessione con una operazione concomitante di tipo indubbiamente eliminatorio¹, la quale qui consiste in un abbruciamiento, nello stesso modo che presso i primitivi essa consiste in un lavacro o in una abluzione o in un gettito o in una asportazione, ma anche, p. es. presso gli Huichol (SMSR II 65), per l'appunto in un abbruciamiento. E in questo piano d'idee primitive sarà anche da collocare, nonostante la sua formulazione suggestiva di ben altri orizzonti spirituali, quella sentenza ond'è sottolineata la confessione indiana dell'adúltera nel Satapatha-Brāhmana (II, 5, 2, 20): *niruktam vā enah kanīyo bhavati satyam hi bhavati*, « il peccato confessato (propriamente 'enunciato') diventa minore perchè diventa verità ». Chè qui la « verità » non è da intendere in senso assoluto, ma nel senso relativo all'azione sacrale che qui si svolge, cioè al sacrificio. Il quale è esso stesso « la verità, » perchè è cosa sacra e divina, e questa sua santità è, appunto, la sua verità. Della quale partecipa chiunque partecipa al sacrificio, e dunque anche la moglie del sacrificante. Ma parteciparvi essa non può, se ha peccato; chè tra la donna (peccatrice) e il sacrificio l'opposizione è assoluta, come è detto chiaramente nella *Maitrāyaṇī-Samhitā*, I 10, 11: « il sacrificio è la verità e la giustizia; la donna è la non-verità », beninteso « la donna che, acquistata dal suo sposo, si dà ad altri »; essa « abbandona la ingiustizia e rientra nella verità e nella giustizia » appunto confessando il suo peccato². In questo senso il peccato 'confessato' diventa 'verità', vale a dire cessa di contrastare alla 'verità' del sacrificio e si adegua ad essa. Già dall'Oldenberg³ la sentenza surriferita del Satapatha-Brāhmana fu intesa appunto nel senso che, fin tanto che il peccato è tenuto nascosto, resta sottratto ad ogni possibilità di eliminazione, mentre la confessione — cioè l'enun-

¹ SMSR II 1926 p. 75, 75, 202, 224.

² Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (Bibliothèque de l'École des H. Études, Sect. des Sciences religieuses, XI), Paris 1898, 156 seg. - Cfr. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, 2ª parte (1924) p. 22, nota.

³ *Die Religion des Veda* 3,4 (1923), 324, n. 1; cfr. Frazer, *The Golden Bough* 3 II, 217.

ciazione - del peccato stesso è la condizione necessaria perchè su di esso possa venir diretta e convogliata l'efficienza di un'azione eliminatoria. Questo è appunto il valore da noi per tutt'altra via riconosciuto alla confessione primitiva ¹, cioè di enunciazione-evocazione del peccato, onde il peccato, evocato e dunque reso attuale, diviene attualmente suscettibile di eliminazione per l'azione combinata della virtù magica della parola con la virtù 'simbolica' del rito ².

Una combinazione analoga si ha anche nel sacrificio (annuale) del *soma*, detto *agnistoma* ³, e precisamente nei riti di chiusura, uno dei quali consisteva in una offerta di schegge di legno (*śākala*) — ricavate dal palo (*yūpa*) cui era stata legata la vittima —, che erano gettate nel fuoco *āhavanīya*, e a ciascuna scheggia che si gettava si recitava una delle formule seguenti, le quali per il loro carattere complessivamente totalitario possono rappresentare un equivalente della confessione di peccati specifici:

« Del peccato commesso dagli dèi tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio (*avayaj*); del peccato commesso dagli

¹ SMSR II 1926, 75 segg.

² Il caso tipico si ha nella 'confessione' dei peccati sul 'capro espiatorio'. Qualche cosa di analogo esistette, a quanto pare, anche nell'India in pieno brahmanesimo. Infatti nella celebrazione del sacrificio *açvamedha*, il sacrificante era purgato dei suoi peccati mercè una offerta a *Jumbaka* (Varuna), ch'era fatta sulla testa di un uomo di aspetto ripugnante immerso nell'acqua sino alla bocca, il quale, una volta eseguita l'offerta, era poi cacciato via, ritenendosi con ciò allontanati i peccati commessi nel villaggio. Secondo A. Berriedale Keith, *Journal of the R. Asiatic Society* 1908, 845 sg. (cfr. *Encyclop. of Religion and Ethics* XI 561) « the man is clearly a scapegoat on whose head are deposited the sins of the village »: la difettosità fisica potrebbe avere la sua ragione nel fatto che un individuo difettoso era naturalmente più indicato per la espulsione, perchè in tal modo la perdita subita dalla comunità era meno grave, e l'offerta stessa (a *Jumbaka*) fatta sulla sua testa potrebbe essere un perfezionamento sacerdotale di un originario rito di toccamento del capo destinato a trasferirvi i peccati. Persone ed animali in funzione di 'capro espiatorio' anche presso popolazioni odierne dell'India, SMSR II 51 sg.: in tale occasione si recita talvolta un lungo elenco di peccati *ibid.* p. 52, nel che forse sarà da vedere una eredità trasmessa dall'India antica alla moderna, mentre il costume stesso del capro espiatorio potrebbe avere, anche nell'India antica, origini indigene (anarie).

³ W. Caland, V. Henry, *L'Agnistoma*, Paris 1906 1907.

uomini tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato commesso dai padri tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato commesso da me stesso tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato commesso da altri tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; di ogni e qualsivoglia peccato tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio... E il peccato che io ho commesso consapevolmente e quello che (ho commesso) senza saperlo, di tutti questi peccati tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio... Del peccato che noi abbiamo commesso di giorno e di notte tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato che noi abbiamo commesso dormendo o vegliando tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio; del peccato che abbiamo commesso consapevolmente o a nostra insaputa tu sei l'eliminazione mediante il sacrificio». ¹

La pratica della confessione è attestata anche dalle *Leggi di Manu*. Naturalmente in un testo di carattere legislativo come è questo massimo fra i *dharmasāstra* (probabile *terminus ante quem* per la composizione attuale il 2^o. sec. d. Cr.) ² il peccato è contemplato innanzi tutto nei suoi aspetti etico-giuridici - come delitto -; e corrispondentemente la confessione appare in funzione quasi procedurale: procedura e diritto che sono tuttavia compenetrati di aspetti e motivi religiosi. L'antica alternativa di peccato intenzionale o preterintenzionale non è superata teoricamente, e vale, nella pratica, come criterio di graduazione della pena: a peccati commessi involontariamente è, a quanto pare, limitata l'espiazione mercè la recitazione di testi vedici, mentre per gli altri sono prescritte punizioni speciali:

«(Tutti i) saggi prescrivono una pena per un peccato commesso involontariamente; alcuni, in base ai testi rivelati, anche per un (peccato) intenzionale. Un peccato commesso involontariamente è espiato con la recitazione dei testi vedici,

¹ Caland et Henry, *op. cit.* 388; cfr. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (1923), 325.

² *The Laws of Manu*, transl. by G. Bühler, Sacred Books of the East, XXV (Oxford 1886).

ma quello che (gli uomini) nella loro follia commettono intenzionalmente, con varie (pene speciali)» (XI. 45-46).

La casuistica si applica specialmente alla distinzione dei peccati in gravi e meno gravi, e alla determinazione delle pene relative (XI. 54 segg.). I peccati mortali (*mahâpâtaka*) sono cinque: uccidere un brahmano, bere la *surâ* (acquavite), rubare (l'oro di un brahmano), commettere adulterio (con la moglie di un *guru*), e complicità con chi si è reso colpevole di siffatti delitti. Poi vengono i peccati equiparati a quelli mortali. Indi i peccati minori (*upapâtaka*).

L'uccisione involontaria (per la volontaria non è stabilita alcuna espiazione: XI. 90) di un brahmano si espia facendo penitenza per 12 anni (XI. 82); però

« quegli che, dopo aver confessato il suo delitto in una assemblea degli dèi sulla terra (brahmani) e degli dèi fra gli uomini (*ksatriya*), si bagna (insieme con i sacerdoti) alla chiusura di un sacrificio del cavallo ¹, è (pure) liberato (dalla colpa). I Brahmani sono qualificati come la radice della legge, i *Ksatriya* (cavalieri) come il suo culmine; perciò colui che ha confessato il suo delitto in una assemblea di tali persone, diventa puro » (XI 83-84):

dove si ha dunque un altro caso di confessione (pubblica) combinata con l'esecuzione di una pratica eliminatoria (abluzione).

« Un brahmano che ha rubato l'oro (di un brahmano) deve andare davanti al re e confessando la sua azione deve dire 'Signore, puniscimi'. Prendendogli la clava (da lui stesso portata) il re stesso deve colpirlo una volta; con la morte il ladro diventa puro; oppure un brahmano (diventa puro) con le macerazioni » (XI. 100-101).

Segue il caso della confessione applicata ad un peccato mortale di natura sessuale:

« Colui che ha violato il letto del suo *guru*, deve, dopo aver confessato il suo delitto, distendersi sopra un letto di ferro rovente, oppure abbracciare una immagine (di donna) arroventata; morendo egli diventa puro » (XI 104: sono ammesse altre forme mitigate di espiazione).

¹ Cfr. per l'*avabhîta* dell'*açvamedâ* sopra a p. 60 n. 3 e p. 63 n. 2.

Nella espiazione dei peccati minori non è fatta menzione esplicita della confessione; ma anch'essa, forse, s'intende implicitamente prescritta quando si dice che:

« Chi ha avuto rapporti sessuali con sorelle nate dalla propria madre, con le mogli di un amico o di un figlio, con ragazze non maritate e con donne delle infime caste, deve eseguire la penitenza prescritta per la violazione del letto di un *guru* » (XI. 171).

Un'altra distinzione è fatta tra peccati palesi e peccati occulti:

« Con queste espiazioni debbono esser purificati quei due volte nati i cui peccati sono noti, ma colui i cui peccati non sono noti si purifichi con (la recitazione di) sacri testi e con (l'oblazione di) offerte da consumarsi col fuoco » (XI. 227).

Anche il pentimento interiore e il proposito di non ricadere sono richiesti: ma accanto a queste esigenze di una più elevata coscienza morale persistono le vecchie idee della confessione liberatrice e del peccato anche involontariamente commesso:

« Con la confessione, col pentimento, con le privazioni e con la recitazione (dei Veda) il peccatore si libera dalle colpe, e se nessun'altra via è possibile, con la elargizione.

« Nella misura in cui un uomo che ha fatto del male lo confessa egli stesso, in tale misura appunto egli si libera dalla colpa, come un serpente (si spoglia) della sua pelle. Di quanto il suo cuore detesta il suo misfatto, di tanto appunto il suo corpo è libero di quella colpa.

« Colui che ha commesso un peccato e se ne è pentito, è libero da quel peccato, ma egli è purificato soltanto mercè il (proposito di) cessare (dal peccato, dicendo): 'io non lo farò più » (XI. 228-231).

« Colui che, avendo involontariamente o volontariamente commesso un atto biasimevole, desidera esserne liberato, non deve commetterlo una seconda volta » (XI. 233).

II. GIAINISMO

La confessione fu praticata nel Giainismo, e per indicarla è usato nei testi giainici il termine *âlocana*, *âlocanâ* (*âloyanâ*), propriamente 'considerazione, riflessione', oppure il termine *pratikramana* (*padikkamana*), propriamente 'conversione, pentimento'. I due termini sono spesso usati insieme, e il loro senso è un po' fluttuante, designandosi, a quanto pare, preferibilmente con *âlocana* la confessione specifica dei peccati fatta dal penitente, se monaco, al suo superiore monastico (o, in mancanza di questo, ad un semplice confratello), se laico al suo maestro spirituale (*guru*) oppure ad un altro monaco qualsiasi,¹ — con *pratikramana* piuttosto una dichiarazione generica di colpevolezza e di pentimento (mercè la recitazione di una formula appropriata che poteva contenere un vero e proprio elenco di peccati²), oppure un complesso di pratiche devote eseguite in penitenza dei propri peccati, compreso tra esse anche l'*âlocana*.³

La confessione dei peccati è un elemento capitale della vita religiosa dei Giainisti. Monaci e monache, laici e laiche, tutti debbono praticarla. Per quanto uno si adoperi a seguire le regole della religione giainica, i suoi sforzi saranno vani ai fini della salvezza se egli terrà dentro di sè un peccato non confessato.⁴ Una confessione intenzionalmente incompleta, e quindi insufficiente, avrà delle conseguenze fatali, in quanto farà prolungare indefinitamente la permanenza del peccatore nel ciclo delle

¹ Vedasi specialmente *Uttarâdhyayana*, 29: SBE vol. 45, 158 sgg.

² H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin 1925, 374 sg. — 18 sono i peccati (*pâpa*) secondo il Giainismo: uccisione di esseri viventi, mancanza di sincerità, furto, impudicizia, eccessivo attaccamento agli averi, ira, superbia, frode, cupidigia, attaccamento, odio, litigiosità, calunnia, andare a riferire le cose, mania di criticare, compiacimento o malcontento, ipocrisia, eterodossia: *ibid.* 201; cfr. S. J. Warren, *Les idées philosophiques et religieuses des Jainas*, Annales du Musée Guimet, X, Paris 1887, p. 373 sgg.

³ Onde, anche, si chiamarono *Pratikramana-sûtra* i libri rituali contenenti le pratiche di devozione in genere. (Cfr. il *Pancapratikramana* pubblicato dal Pandit Sukhalâl, Agra 1921).

⁴ *Mahânishtha*, 1 Schubring, *Das Mahânishtha-Sutta*, Abhandl. Berlin. Akad. 1918, n. 5 p. 11.

rinascite. Un tale che, nonostante gli ammonimenti di una divinità, aveva persistito nel proposito di suicidarsi, finì poi per riconoscere la sua colpa e se ne impose da sé la penitenza, ma, trascurando il precetto, morì senza confessarsi, e perciò dovrà nascere e rinascere per tutta una serie di esistenze.¹ Per il destino ultraterreno incombente alle 16 categorie di esseri — cioè per la loro eventuale rinascita in un mondo superiore o inferiore e per un tempo più o meno lungo — a seconda della loro condotta ha un gran peso, fra l'altro, la circostanza se essi (monaci e laici) siano morti avendo fatto la confessione (*āloiyapadikkantā*) oppure senza essersi confessati (*anāloiyapadikkantā*)².

Oltre che in punto di morte, la confessione e la relativa penitenza va fatta periodicamente, dai monaci naturalmente più spesso che dai laici. Il minimo cui sono tenuti i laici è di confessarsi l'ultimo giorno dell'anno³. Oltre il *pratīkramana* annuale, c'è quello che si fa ogni quattro mesi, ogni quindici giorni, ogni giorno (e ogni notte).⁴ I monaci in specie sono tenuti a confessarsi quotidianamente, anzi due volte al giorno, cioè una volta di giorno e una di notte. La giornata era divisa in otto parti (*paursū*), quattro diurne e quattro notturne, nelle quali le occupazioni del monaco erano distribuite idealmente così:

«¹² Nella 1^a *paursū* (del giorno il monaco) deve studiare, nella 2^a meditare, nella 3^a andare in giro per elemosina e nella 4^a di nuovo studiare...²¹ Nel primo quarto della 1^a *paursū* egli deve ispezionare le sue cose, fare riverenza al suo superiore (*guru*), indi mettersi a studiare senza lasciarsi prendere dalla stanchezza. ²² Nell' (ultimo) quarto della 1^a *paursū* (il monaco) deve ispezionare la sua scodella...
²³ Deve prima ispezionare il suo fazzoletto (un pezzo di tela che i monaci tengono davanti alla bocca quando

¹ *Mahānīsiha*, 6 Schubring, *l. cit.* p. 22.

² *Aupapātika* (*Ovavāya*) 75, 88, 100, 117, 121, 122 sg. Leumann, *Das Aupapātika Sūtra, erstes Upānga der Jaina*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, VIII, 2, Leipzig 1883. — Cfr. *Mahāpratyākhyāna* (*Mahāpaccakkhāna*) (Weber, *Ueber die heiligen Schriften der Jaina*, Indische Studien, 16, 1883, p. 444).

³ Von Glasenapp, *op. cit.* 375.

⁴ *Catuhsarana* (*Causarana*), Weber, *l. cit.* p. 434.

parlano, per impedire che nell'atto della ispirazione un insetto, p. es., si introduca nella bocca e vi trovi la morte), indi, prendendo in mano la spazzola, deve ispezionare il suo vestito...³² Nella 3^a *paurusî* il monaco deve andare a mendicare cibo e bevanda...³⁷ Nella 4^a *paurusî* deve riporre la sua scodella (dopo aver mangiato), indi mettersi allo studio che rivela tutte le cose esistenti.³⁸ Nell'ultimo quarto della 4^a *paurusî* deve far riverenza al *guru*,... indi deve ispezionare il suo alloggio.³⁹ Un monaco zelante deve anche ispezionare il sito che serve ad evacuare e urinare; indi fino al tramonto deve praticare il *kâyotsarga* (posizione di meditazione, con le gambe incrociate, il busto eretto e le braccia abbandonate in grembo), senza lasciarsi prendere da stanchezza.⁴⁰ Indi deve accuratamente riflettere sopra tutte le trasgressioni da lui commesse durante il giorno in rapporto alla conoscenza, alla credenza e alla condotta.⁴¹ Terminato il *kâyotsarga* e fatta riverenza al *guru*, deve ordinatamente confessare le sue colpe commesse nel corso della giornata.⁴² Indi, avendo recitato il *pratikramanasûtra* ed avendo distrutto i suoi peccati, deve fare riverenza al *guru* e praticare il *kâyotsarga* senza lasciarsi assalire da stanchezza...⁴⁴ Nella 1^a *paurusî* della notte (il monaco) deve studiare, nella 2^a meditare, nella 3^a dormire e nella 4^a di nuovo studiare.⁴⁵ Nella 4^a *paurusî* egli deve aspettare il tempo opportuno, indi mettersi a studiare senza svegliare i padroni di casa.⁴⁶ Nell'ultimo quarto della 4^a *paurusî* deve fare riverenza al *guru*...⁴⁷... e praticare il *kâyotsarga*.⁴⁸ Indi deve ordinatamente riflettere a tutte le trasgressioni da lui commesse durante la notte in rapporto alla conoscenza, alla credenza e alla condotta.⁴⁹ Avendo terminato il *kâyotsarga* e fatta riverenza al *guru*, deve ordinatamente confessare le sue colpe commesse durante la notte.⁵⁰ Indi, avendo recitato il *pratikramana-sûtra*, deve fare riverenza al *guru* e praticare il *kâyotsarga* senza lasciarsi prendere da stanchezza...» (*Uttarâdhyayana*. 26)¹.

¹ Trad. H. Jacobi, *Sacred Books of the East*, vol. 45 (Oxford 1895), 143 sgg. Cfr. J. Charpentier, *Uttarâdhyayanasûtra, being the first Mûlasûtra of the Shvetâmbara Jains*, 2 voll. Upsala 1922. (Archives d'Études Orientales, 18).

Il *pratīkramana* è infatti uno dei sei *āvāsya*, ossia doveri giornalieri 'necessari' del giainista, i quali sono precisamente: 1. devozione della durata di 48 minuti, in cui si fa voto di astenersi da ogni male (*sāmdāyika*); 2. elogio dei 24 Jina (*caturvin-
catistava*); 3. venerazione del *guru* (*vamdana*); 4. confessione (*pratīkramana*); 5. *kāyotsarga*; 6. voto di rinunciare a certi godimenti (*pratyākhyāna*).¹

« Se un monaco » -- si legge in uno dei più antichi testi disciplinari del canone (*Siddhānta*) degli Svetāmbara — « ha commesso un'offesa e non l'ha riparata, non può andare per cibo o bevanda alla proprietà di un laico; o tornar(ne), non recarsi ad un luogo di ricreazione e di trattenimento od entrar(vi), non andare da un villaggio ad un altro. Quand'egli vede il suo istruttore, esperto della tradizione, conoscitore del canone, deve dinnanzi a lui confessarsi (*padikkamittae*), espiare, scusarsi, purgarsi, promettere di non tornare a peccare, ed assoggettarsi alla debita penitenza. Questa, quando è indicata dalla tradizione, deve, quando non è indicata dalla tradizione, non deve esser accettata. Se egli, obbligato dalla tradizione (a far penitenza), non (l') accetta, dev'essere allontanato (dalla comunità locale)». ²

C'erano delle colpe così lievi che ad espiarle bastava un semplice atto di contrizione interiore (*nindā*) oppure fatto davanti al *guru* (*garhā*).³ Ce n'erano altre che inevitabilmente ognuno era esposto a commettere nell'attendere alle sue occupazioni quotidiane⁴: esse si espiavano col *pratīkramana* giornaliero (diurno e notturno). In altri casi alla confessione seguiva la imposizione di una penitenza da parte del confessore. La penitenza (*prāyascitta* *pāyacchitta*, *pacchitta*) era naturalmente proporzionata all'entità della colpa. Per molte delle numerose colpe, o piuttosto mancanze

¹ Cfr. l'*Āvāsya* (*Avassaya*), il 2° del 4 *Mūlasūtra* (Weber, *Indische Studien*, 17, 1885, 50 sgg.), il *Catuhsarana*, e il 1° del 10 *Prakīra*: Weber, *Indische Studien*, 16, 1883, 433 sg. Glasenapp, *op. cit.* 408 segg.

² *Bṛhathkalpasūtra* (il 5° dei sei *Chedasūtra*) IV 25 Schubring, *Das Kalpasūtra, die alte Sammlung jainistischer Mönchsvorschriften*, Leipzig 1905, 54.

³ *Uttarādhyayana* 29 SBE, vol. 45 (Oxford 1895), 158 sgg.

⁴ Esse erano contemplate a parte nel *Padikkamana-Sutta*: W. Schubring, *Abhandl. d. Berlin. Akad.* 1918, 5, p. 15.

contemplate dalla regola monastica (relative al modo di mangiare o di studiare o di far pulizia, ecc.)¹ la penitenza poteva consistere semplicemente nel divieto di certi condimenti o in una limitazione delle pietanze, o nella rinunzia ad uno dei pasti, ecc.² Per altre colpe le sanzioni erano più gravi, e toccavano ciò cui il monaco teneva sopra tutto, cioè la sua anzianità monastica (*parihāra, pariya*), passandosi dalla perdita parziale di questa (*cheda, cheya*) alla sua perdita totale con rinnovamento dei voti (e quindi cominciamento di una nuova anzianità) immediato (*mūla o uvatthavana*), indi alla perdita totale con rinnovamento dei voti consentito solo dopo un certo intervallo (*anavatthayā*) e finalmente alla espulsione definitiva (condizione di *pāranciya*)³. La prassi penitenziale venne dunque organizzandosi, nella vita monastica, in un vero e proprio sistema disciplinare, alla base del quale troviamo l'*āloyana* e il *padikkamana*.⁴

La prassi penitenziale (*prāyascitta*) nel suo complesso fa parte del sistema del *tapas*, ossia asceti. Il *tapas* è distinto in esterno ed interno. Il *tapas* esterno comprende: digiuno, limitazione del cibo ad una parte del pasto, limitazione del cibo a certi alimenti e a certi pasti, ecc., rinunzia a cibi ghiotti, evitare tutto ciò che potrebbe tentare i sensi, mortificazione della carne. La penitenza, e con essa la confessione, fa parte del *tapas* interno,

¹ Cfr. *Nisīha* (1° chedasūtra): Weber, Indische Studien, 16, 1883, 454.

² Cfr. il *Pacchitta-sutta* nel *Mahānisīha*: Schubring, Abh. Berlin. Akad. 1918, 5, 81.

³ W. Schubring, *Das Kalpa-sūtra*, 11 sgg.; *Das Mahānisīha-Sūtra*, 82.

⁴ I dieci gradi o le dieci forme di penitenza (*dasaviha pacchitta*; cfr. *Aupapātika-sūtra* 30, Schubring p. 40) sono enumerati in ordine di gravità crescente in una strofe di due versi spesso ripetuta nei testi (*Avassagga-nijjukti* 19, 1, ecc.; cfr. Leumann, Sitzungsber. Berlin. Akad. 1892, 1195 sgg.):

*āloyana 2padikkamana 3misa 4vivege taḥ 5viussagge
6tava 7cheya 8mūla 9anavatthayā ya 10pāranciya*
dove *misa* (altrimenti *taḍubhaya*) è la combinazione di *āl.* più *pad.*, *vivega* e *vyussagga* si riferiscono alla rinuncia a certi oggetti e a certi cibi, e *tava* (*tapas*) significa particolarmente il digiuno. Alquanto diversa è l'enumerazione in *Tattvārthādhigamasūtra* IX, 22 (Jacobi, *Eine Jaina-Dogmatik*, Ztschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., 60, 1906, 538):
*ālocanapratikramanatadubhayaviveka
vyutsargatapaschedaparihāropasthāpanāni.*

che comprende: confessione e penitenza (*prāyascitta*, in senso specifico), deferenza verso i seguaci della religione, servizievolezza, studio, indifferenza agli affetti e alle tentazioni, meditazione.¹ Il *tapas* è uno dei mezzi che servono alla distruzione del *karma*. Poichè la totale eliminazione del *karma* è la condizione necessaria e sufficiente per la salvezza, cioè per la liberazione dal ciclo delle esistenze (*nirvāna*), e poichè il Giainismo vuol salvare l'uomo insegnandogli appunto ad ottenere la eliminazione totale del *karma*, la confessione, come elemento della penitenza, che è a sua volta elemento dell'ascesi (interna), ha dunque il suo posto preciso nel complesso ingranaggio della religione giainica. La prassi penitenziale attraverso la soteriologia ci introduce nella dottrina e nella dogmatica del Giainismo.

Nel Giainismo il *karma* è concepito come qualche cosa di materiale (*paudgala*): è una delle 6 forme della materia (*puḍgala*), la quale a sua volta è una delle sostanze (le altre sono lo spazio, il tempo, la condizione del moto e la condizione della quiete) che costituiscono il mondo non spirituale (*ajīva*). Di fronte a questo sta il mondo spirituale (*jīva*), costituito da una moltitudine di anime immateriali. Ogni attività dell'anima ha per conseguenza una sua alterazione (deterioramento) dovuta all'afflusso e successiva assimilazione di particelle di materia karmica. L'azione del *karma* dura fino alla sua totale consumazione, facendosi sentire anche in una o più esistenze successive: ogni esistenza a sua volta dà luogo all'accumulazione di nuovo *karma*, e così il ciclo delle esistenze (*samsāra*) si prolunga indefinitamente. Condizione per uscirne è che ogni azione di *karma* venga meno, e dunque che a) il *karma* già accumulato, cioè affluito e assimilato dall'anima, si estingua completamente, e b) sia impedito ogni afflusso (*āsrava*) ed assimilazione (*bandha*) di *karma* nuovo. Questa esclusione (*samvara*) di nuovo *karma* si ottiene regolando la propria vita sull'osservanza scrupolosa dei 5 voti fondamentali (non uccidere, non mentire, non prendere cosa non data, non venir meno alla carità, rinunciare od ogni possesso) e su una quantità di altre prescrizioni minori (voti accessori; osservanza della triplice *gupti*,

¹ *Aupapātika-sūtra* 30 Schubring p. 40.

ossia disciplina relativa ad ogni attività del corpo, della parola e del pensiero; osservanza della quintuplice *samiti*, ossia circospezione nel camminare, nel parlare, nell'elemosinare, nel prendere e deporre un oggetto, nell'evacuare; osservanza dei 10 doveri; concentrazione nelle 12 riflessioni; paziente sopportazione dei 22 tormenti, ecc.). Ad accelerare il processo di estirpazione (*nirjará*) del *karma* preesistente, che altrimenti richiederebbe un numero indefinito di esistenze, serve il *tapas*, cioè l'ascesi, nei suoi due modi suddetti, esterno ed interno, e quindi anche la confessione e la penitenza, che fa parte del *tapas* interno.

Or questo *karma*, che è sostanza ed è materia, che affluisce ed investe l'anima, che, assimilato dall'anima, la influenza e la modifica offuscandola, che tuttavia può esser tenuto lontano mercè l'occlusione delle possibili vie di accesso, che opera per un certo tempo e poi si estingue da sè, ma che può anche essere estirpato, eliminato e distrutto artificialmente con l'aiuto di pratiche opportune, ci porta dunque assai vicino a quella concezione primitiva del peccato - da noi già incontrata come tuttora vigente presso popolazioni incolte e che s'incontra anche, in forma di sopravvivenza, presso altri popoli civili dell'antichità -, secondo la quale il peccato ha una sua consistenza obiettiva, simile a quella di un fluido che investe la persona di chi con un suo atto, magari involontario ed inconsapevole, lo ha messo in moto, e che dalla persona può essere espulso mercè una operazione eliminatória col concorso di una enunciazione evocatrice del peccato stesso. E' vero che le conseguenze del *karma*, a differenza di quelle del peccato, possono anche essere buone, se l'azione generatrice di *karma* sia meritoria (*punya*), anzichè cattiva (*pápa*); ma anche il *karma* generato da un'opera buona esercita sull'anima una influenza negativa ai fini della salvezza, alla quale essenzialmente giova soltanto la distruzione del *karma*, e quindi la rinuncia ad ogni forma di attività che non sia rivolta a questo fine, — mentre le opere buone possono, sì, avere per effetto una rinascita in uno dei molti mondi divini, ma una tale rinascita non avvicina, anzi in un certo senso allontana, l'uscita dal ciclo delle esistenze, perchè dalla condizione di divinità non si entra direttamente nel *nirvāna*, ma solo dalla condizione di uomo, beninteso di

uomo seguace della religione del Jina, e più specialmente di monaco giainista.¹

In un complesso sistema religioso a sfondo speculativo quale è il Giainismo è naturale che le credenze abbiano subito una profonda elaborazione in senso sistematico, quale si manifesta anche nella usuale rubricazione e classificazione numerica dei concetti. Tanto più significativo è il fatto che sia tuttavia riconoscibile il carattere primitivo di taluni elementi religiosi la cui presenza conferisce al Giainismo una particolare fisionomia arcaica. Così dietro il pansichismo giainico, cioè la dottrina delle innumerevoli anime individuali indistruttibili — dottrina che è comune anche ad altri sistemi filosofici indiani, mentre è nettamente antitetica alla negazione buddhistica dell'io individuale —, si delinea, in lontananza di tempo assai remota, il primitivo animismo.² Forse anche la teoria dei 5 corpi (*sarīra*) di cui è rivestita l'anima, secondo il Giainismo, riproduce in termini di pensiero speculativo la credenza, largamente esemplificata presso i primitivi, in una pluralità di 'anime' o di elementi animici esistenti nello stesso individuo. Il fatto che uno di questi 5 corpi è formato di sostanza karmica (*kārmanasarīra*) ci riconduce alla concezione giainica del *karma* come materia, ma richiama anche, per ovvia associazione, la credenza — per es. — degli Eskimesi, pei quali il peccato è un fluido da cui resta investita la persona del 'peccatore' (violatore di *tabu*) e che, avvertito a distanza dagli animali marini, li fa fuggire e con ciò è causa di insuccesso nella caccia (SMSR II, 55). Comune al Giainismo e alle religioni di popoli più o meno primitivi è anche l'idea di un peccato che può essere stato commesso inconsapevolmente e involontariamente (massime la eventuale involontaria distruzione di esseri viventi), idea che è concepibile soltanto in base alla concezione materiale ed obiettiva, cioè primitiva, del peccato.

Or questo riconoscimento del carattere arcaico del Giainismo, che è il portato degli studi recenti degli specialisti (H. Jacobi ed

¹ H. von Glasenapp, *op. cit.*, 213.

² V. Glasenapp, *op. cit.* 374, 452. Cfr. L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāna*, Cambridge 1917, 67.

altri)¹, noi crediamo possa essere applicato anche alla penitenza e alla confessione.

Penitenza e peccato sono, infatti, termini correlativi. Se nel Giainismo sopravvive una concezione arcaica del peccato, è da aspettarsi che anche la penitenza vi abbia conservato qualche cosa del suo originario carattere eliminatorio. La penitenza, secondo un testo canonico², estirpa il male come il sole distrugge la neve o le tenebre. La penitenza, dice ancora lo stesso testo³, è come una medicina; il peccato è come una spina (*salya, salla*), e la confessione è l'operazione che serve ad estrarla, dolorosa, ma salutare. Queste possono essere delle semplici similitudini; ma noi abbiamo qualche cosa di più. Il *tapas* (cfr. latino *tepos*), come fervore di pratiche ascetiche e fuoco interiore, lascia pur trasparire la sua originaria natura di processo igneo applicato alla combustione del *karma*, che trova riscontro nelle varie operazioni di abbruciamento praticate presso popoli incolti a scopo eliminatorio del peccato. E che in questo caso, come in molti altri, il senso figurato della parola abbia il suo fondamento realissimo in una operazione effettivamente eseguita col fuoco, risulta dal fatto che proprio in ambiente indiano, in epoca vedico-brahmanica, si usò, come vedemmo (sopra a p. 60) praticare, la combustione per eliminare il peccato, per distruggere il peccato — materialmente concepito come alcun che di sostanziale, — mercè l'azione del fuoco (sacrificale, *avayaj*). Nei *Brāhmana*, e precisamente nel *Satapatha-Brāhmana*, noi trovammo tracce di una operazione rituale di abbruciamento che si praticava nella celebrazione di una festa religiosa in concomitanza della confessione per ottenere l'annullamento di un peccato, e precisamente di un peccato sessuale. La stessa concomitanza sussiste, ad un livello superiore, nel Giainismo, dove la confessione, sia generica (*pa-*

¹ H. Jacobi, art. 'Jainism' in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VII (1914), 465 sgg.; *The Metaphysics and Ethics of the Jainas*, Transactions of the 111^d Congress for the History of Religions, II, Oxford 1908, 59 sgg.; Sten Konow in *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴ II 93 sgg.; H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (1925), 18 sgg., 138 sgg.

² *Mahānisiha* 3 Schubring, *Abhadl.* Berlin. Akad. 1918, n. 5, p. 22.

³ *Mahānisiha*, 2 Schubring, *ibid.* p. 13.

dikkamana) che specifica (*āloyanā*), fa parte del *tapas*. E a proposito dell'elemento sessuale, che è quello col quale in India e fuori dell'India appare, come vedemmo, più intimamente e generalmente associata la confessione dei peccati (dei peccati, dunque sessuali), acquista qui un particolare valore un passo di una scrittura canonica, in cui, trattandosi di precisare che cosa sia l'*ālocana*, che cosa il *pratikramana*, e simili, proprio l'*ālocana* viene definito in funzione dei suoi effetti neutralizzatori del peccato (di desiderio) sessuale:

« Che cosa ottiene l'anima con la confessione (*alocanā*)?
 — Con la confessione (*ālocanā*) l'anima si libera dalle spine (cioè dai peccati concepiti come spine:) dell'inganno, delle macerazioni male applicate e della falsa credenza, che ostruiscono la via alla liberazione finale e sono causa di migrazioni dell'anima senza fine; e ottiene semplicità, mercé la quale l'anima libera da inganno non acquista il *karma* risultante dal nutrire desiderio carnale per una donna o per un eunuco, ed annulla quello acquisito precedentemente » (*Uttarādhyaṇa*, 29 SBE vol. . 45, p. 158 sgg.).¹

Associazione puramente fortuita? Ma anche indipendentemente da questa la confessione (e penitenza) giainica trova nella confessione (e penitenza) vedico-brahmanica un precedente che la porta più vicino alle forme primitive della religione, allo stesso modo che la presenza della dottrina dell'anima individuale già nelle Upanisad (più recenti) può in certo qual modo valere come anello di congiunzione fra il pansichismo giainico e il primordiale animismo.

Questo ravvicinamento della confessione giainica al mondo religioso proto-indiano, anzichè - p. es. - al Buddhismo (dove pure esiste una confessione, per quanto essenzialmente e formalmente diversa), mentre corrisponde alla tendenza degli studi più recenti in quanto viene ad aggiungere una nota di più alla fisionomia arcaica del giainismo, pare invece in disaccordo con la tradizione stessa giainica, la quale sembra attribuire esplicitamente la istituzione della confessione al fondatore stesso del Giainismo.

¹ Sul desideri e peccati carnali anche *Mahānis*. 2 p. 12 Schubring, l. c.; cfr. *Kalpasūtra*, IV. 1 sgg. Schubring, *Das Kalpasūtra*, p. 54 sg.

Il Giainismo, quale esiste ancor oggi nell'India, ripete l'origine e il nome dal *Jina*, cioè dall'asceta Vardhamāna, chiamato dai suoi seguaci il *Jina*, 'il vincitore', o altrimenti il *Mahāvira*, 'il grande eroe', che fu contemporaneo del Buddha (la sua morte si pone nel 527, secondo altri, nel 477 a. Cr.). Egli è l'ultimo di 24 profeti (*tirthamkara*, *tirthakara*) che nel periodo attuale del mondo si sono succeduti a vari intervalli a predicare il verbo della religione eterna e indistruttibile. Il 23^o della serie, il predecessore del Jina, di nome Pārsva, è, a differenza dei suoi predecessori, un personaggio dai contorni storici abbastanza consistenti. Secondo la tradizione egli sarebbe morto 250 anni prima del Jina, e dunque sarebbe vissuto nel IX-VIII sec. a. Cr. La comunità da lui fondata dei *Nigganthas* (*Nirgranthas* 'gli svincolati') durava ancora al tempo del Jina, tanto è vero che ad essa appartenevano i genitori stessi di Vardhamāna, e lo stesso Vardhamāna in essa fu allevato. Già in questa tradizione è dunque adombrata l'esistenza di un Giainismo *avant la lettre*. D'altro lato la formazione di un sistema così arcaico come è il primo Giainismo, mentre sembra quasi inesplicabile nell'India del VI secolo, nel medesimo clima spirituale che diede vita al Buddhismo, diventa assai meglio comprensibile se riportata al IX-VIII secolo, quando il pensiero indiano, formato e irrobustito alla scuola delle Upanisad, potè, in un primo distacco dalla tradizione, applicarsi ad elementi religiosi di carattere primitivo (animismo, ecc.) sopravvivenuti in ambiente 'popolare' extra-brahmanico, irrigidendosi poi su questa sua posizione arcaica a tal segno da creare, appunto nel Giainismo, un sistema destinato a rimanere estraneo agli ulteriori sviluppi del pensiero indiano, incapace di sviluppo esso stesso, condannato all'isolamento e all'immobilità per tutto il corso della sua vita millenaria.¹

Di questa religione, già dunque fissata nelle sue linee fondamentali nel IX-VIII sec. a. Cr., il Jina, in essa educato, fu, anzi che il fondatore, il riformatore e riorganizzatore. Ispirata ad un più severo rigorismo ascetico, la sua riforma si applicò specialmente alla regola e al costume, lasciando, a quanto pare, sostanzialmente inalterata la dottrina. Da lui fu introdotto l'uso della

¹ H. Jacobi, *Ueber die Entstehung der Çvetāmbara und Digambara Sekten*, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 38. 1884, 18.

rinuncia ad ogni indumento, sul quale poi alcuni secoli più tardi si produsse il grande scisma onde la chiesa giainica restò divisa — come è ancor oggi — nelle due frazioni dei rilassati, che sono gli *Svetāmbara* ‘vestiti di bianco’, e degli stretti osservanti, che sono i *Digambara* ‘vestiti di cielo’, cioè ignudi. Le innovazioni del Jina ebbero fortuna: i vecchi *Niggantha* finirono per aderire alla formula nuova, e dopo una breve crisi la fondazione di *Pārsva* restò incorporata nella comunità del ‘Vincitore’. Il passaggio fu verosimilmente agevolato dalla sostanziale identità del vecchio sistema col nuovo quanto alla dottrina (un dissidente — che pur fu in rapporti col Jina — *Gosāla Mavkhaliputta*, diede vita ad una setta dipendente, gli *Ājīvika*). Nei passi delle scritture canoniche in cui son posti a contraddittorio i discepoli di *Pārsva* e quelli del Jina (il contraddittorio finisce regolarmente con la conversione dei primi), i due sistemi sono usualmente definiti e caratterizzati in funzione di differenze non già dottrinali, ma istituzionali. Ecco come è descritta la scena che risolve definitivamente la crisi, determinando l’adesione collettiva dei vecchi giainisti alla riforma del ‘Vincitore’: nelle vicinanze della città di *Sravasti* dimorano, separatamente, monaci della vecchia e della nuova scuola: tra questi primeggia *Gautama*, altrimenti chiamato *Sudharman*, discepolo del Jina *Vardhamāna*; fra quelli, *Kesi* discepolo di *Pārsva*. Le discussioni sono frequenti. Gli animi sono perplessi:

« Quale è la giusta — dicono i monaci —, la nostra legge o quell’altra? la nostra regola o l’altra? la nostra dottrina o l’altra? la legge insegnata dal gran saggio *Pārsva*, che ammette soltanto 4 voti, o la legge insegnata da *Vardhamāna*, che prescrive 5 voti? »

Finalmente *Sudharman* trionfa, e *Kesi*

« nell’ampio parco di *Tinduka* sinceramente accettò la legge dei 5 voti — proclamata dal primo *Tirthakara* — secondo l’insegnamento dell’ultimo *Tirthakara* » (*Uttarādhyayana*, 23) ¹.

‘Legge dei 4 voti’ (*caturyāma*, *prac. cāujjāma*) è infatti chiamata la dottrina di *Pārsva*, come quella che prescriveva i

¹ Traduzione di H. Jacobi, SBE vol. 45, 119 sg.

quattro voti fondamentali di non uccidere (*ahimsā*), non mentire (*asatya*), non prendere cosa non data (cioè non rubare, *asteya*), e rinunciare ad ogni possesso (*aparigraha*), a differenza della dottrina del Jina che aveva 5 voti, comprendendo anche (al 4° posto) il voto di castità (*brahmacarya*).¹

Oltre a questa c'era fra le due regole un'altra differenza, anch'essa di carattere istituzionale, e riguardante precisamente la confessione. In un altro contraddittorio, che si svolge fra Gautama-Sudharman e un giovane monaco della scuola di Pārsva, di nome Udaka (Udaya). Udaka finisce, come al solito, per dichiararsi convinto dalle ragioni del suo avversario e chiede di entrare nell'ordine del Jina.

«³⁹ Allora Udaka, figlio di Pedhāla, così disse al venerabile Gautama: 'Reverendo signore, io desidero in tua presenza passare dalla dottrina che prescrive 4 voti alla dottrina che prescrive i 5 grandi voti e il *pratikramana*'.⁴⁰ Allora il venerabile Gautama si recò con Udaka... dal venerabile asceta Mahāvīra. Udaka reverentemente girò intorno al venerabile asceta Mahāvīra,.... indi così parlò: 'Reverendo signore, io desidero in tua presenza passare dalla dottrina che prescrive 4 voti alla dottrina che prescrive i 5 grandi voti e il *pratikramana*. Così ti piaccia, o amato dagli dèi, non mi respingere'. Allora in presenza del venerabile asceta Mahāvīra, Udaka, il figlio di Pedhāla passò dalla dottrina che prescrive 4 voti alla dottrina che prescrive i 5 grandi voti e il *pratikramana* » (*Sūtraktāṅga*, II, 7).²

Pancamahāvaiyam sapādikamanam dhammam, « la legge dei 5 grandi voti e della confessione »: così è definito il sistema del Jina in opposizione a quello di Pārsva, nel quale i voti erano quattro e la confessione non era, dunque, prescritta.

Eppure la confessione non è nell'India antica una specialità del Giainismo, e tanto meno è una invenzione del Jina. Già praticata, come sappiamo, in ambiente brahmanico, essa fu, secondo

¹ Sul 5 voti fondamentali, ch'erano *mahāvratā* per i monaci, e *anuvratā* per i laici cfr. *Ācārāṅga*, II, 15 SBE vol. 22, p. 202 sgg. (trad. H. Jacobi).

² Traduzione di H. Jacobi, SBE, vol. 45, 434.

ogni verosimiglianza, praticata anche nel primo 'Giainismo', nel Giainismo 'di Pârsva'. Di ciò sembra sia rimasto il ricordo anche nella tradizione stessa giainica, là dove essa ci presenta i genitori del Jina, ch'erano seguaci di Pârsva, come dediti all'esercizio della penitenza e della confessione:

« I genitori del venerabile asceta Mahāvira erano devoti di Pârsva e seguaci degli Sramana. Per molti anni essi furono seguaci degli Sramana e a vantaggio delle sei classi di esseri viventi esaminarono, biasimarono, si pentirono, si confessarono e fecero penitenza secondo i loro peccati.... » *Ācārāṅga-Sūtra*, II, 15, 16) ¹.

Se, d'altro lato, la confessione figura nella tradizione stessa come una novità caratteristica del sistema del Jina, la (apparente) contraddizione si risolve ammettendo che effettivamente la confessione fosse già in uso presso i Niggantha prima del Jina, ma solo sporadicamente e liberamente fosse praticata, e che di facoltativa, qual era (e quale seguì ad essere pei laici), il Jina l'abbia resa, invece, obbligatoria per tutti i monaci, disciplinandone le modalità. Analogamente è da ritenere che la castità fosse già osservata da singoli Niggantha per libera elezione anche prima che il Jina la definisse come uno dei 5 voti fondamentali della regola monastica, — come di fatto, se non di nome, già nei quattro voti di Pârsva essa era implicitamente compresa, e precisamente nel quarto, che contemplava la rinuncia ad ogni attaccamento. Così anche in questo rispetto il Jina ci appare — conforme al carattere complessivo dell'opera sua — non tanto come novatore quanto come riformatore. E d'altro lato anche appare quanto il Giainismo affondi le sue radici nel terreno di quell'antica religione tradizionale dell'India contro la quale esso pur levò, prima del Buddhismo, la sua protesta.

Verso la metà del sec. XII si formò in seno al Giainismo una setta che abolì, a quanto pare, la pratica della confessione (*pratikramana*). Di essa c'informa uno scritto (in pracrito, con un commento in sanscrito) composto da Dharmasāgara nel 1573, intitolato *Kupaksakausikasahasrakirana* (cioè 'sole per i gufi

¹ Traduzione di H. Jacobi, SBE, vol. 22 p. 194.

delle eresie¹), o altrimenti, *Pravacanapariksā*), che tratta di 10 differenti sette giainiche da un punto di vista critico-polemico secondo la dottrina degli Svetāmbara. Secondo questo testo un tale Narasimha, già appartenente alla setta dei Paurṇamīyaka (fondata nel 1102 da Chandraprabha), fondò nel 1157, col concorso di una ricca laica cieca, una nuova setta, detta degli Āṅcalika, da *āncala* 'orlo,' perchè in essa, in luogo del fazzoletto o velo per coprirsi la faccia e la bocca, era adoperato l'orlo della veste. Più importante di questa fu un'altra innovazione, la quale consistè appunto nella abolizione del *pratikramana* ¹.

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma, Università.

¹ Bhandarkar, *Report on the search for Sanskrit MSS...* 1882-83, Bombay 1884, 152; H. von Glasenapp, *Jainismus*, 1925, 351.

THE MOHARRAM FESTIVAL IN PERSIA

The Moharram festival, the greatest religious festival of all Mohammedans, of the Shiah and the Sunni alike, begins on the 1st of the first month of the Mohammedan year and lasts till the 10th or the 13th of the same month. Although its date is fixed according to the Mohammedan calendar, it is an ambient festival. It makes a complete tour round the year in about 33 years, as this calendar being lunar the year is of 356 days only. It is closely connected with the anniversary of the martyrdom of the first Imâm Husein, son of 'Alî, son-in-law of the prophet. Persia is the bulwark of Shiism and the land of the Imâms, and therefore, in nearly each and every nook and corner of this country, in big cities and in the remotest villages as well, there are the so-called *Imâmzâdehs* or the shrines of the descendants of the Imâms, who are popularly called *Shâh-zâdehs* or princes, an appellation which reminds us of the term *Bâdshâh* or king, with which the Parsi priests were used to be called till very recently.

Shiism, which has become the state-religion of Persia since the time of the Sefavis, about the end of the 15th century, is in many points opposed to Sunnism, supposed to be the true form of orthodox Mohammedanism. The chief points of difference between these two rival sects are the hereditary right of 'Alî to the Khalifat and that of his descendants to the Imamât advocated by the Shiah, and a sort of iconography, consisting mainly in the portrait-paintings of Muhammad, 'Alî, Hasan and Husein, in which they indulge. The veneration paid by them to 'Alî is so great, that he even eclipses the prophet himself in many respects.

The Zoroastrian church of the Sasanian times had got with the accession of Ardashîr Bâbâkan to the throne of Persia such a preponderate influence in matters political, that it became,

as it were, a powerful kingdom in a kingdom. The Sasanian king was the supreme head of the church and his prime minister was nearly always the Mōbedān Mōbed or the chief Mōbed. The king and the Mōbedān Mōbed are invariably represented on Sasanian coins as the guardians of the holy fire, the symbol of the Deity and of the Zoroastrian faith as well. Church and profane histories have described the important influence of this powerful hierarchy on the destinies of the Sasanian empire, influence which was not always salutary, and which, along with other causes, hastened the terrible collapse of the empire after the decisive battle of Kadessyeh. The dissenters from the established state religion of the Sasanides, adherents of the many and various sects of the Zoroastrians themselves, readily embraced the Islam, in order to free themselves from the mental bondage, in which they were living for centuries. The ranks of those of the triumphant faith were filled gradually by the nobles and the dissenters, and even by some Mōbeds desirous of retaining their worldly power and importance. The latter, who were as a rule well-versed in theology and philosophy, retained virtually that position, which they were enjoying for centuries under the Sasanides. They became the Mullās, the spiritual guides of the Mohammedan faith. But their character was not changed with the change of their religion. On the contrary, they changed even the religion of Mohammad. The study of the Qoran, for instance, which is permissible to all Moslems according to its precepts and according to the practice of the Sunnis, was forbidden by them to the laity at the risk of being considered infidels. Thus the people in general was kept in ignorance of the Qoran, which the Mullās used to interpret according to the exigencies of the moment. But that spirit of the freedom of thought, which is inherent in all Persians and which gave rise to various religious philosophies in the Sasanian epoch, vindicated itself and produced various schools of thought, like Sufism, Babism, etc., which are all peculiar to Persia. Even Wahabism, which is responsible for the recent desecration of the holy tombs in Medina, has originated from the brains of a Persian free-thinker of Isphahan.

In spite of the steady, though slow progress of education in Persia, and in spite of the spread of western ideas among

the highly educated few, a foreigner cannot but be impressed by the display of power made by the prominent Mullās and Sayyads – the descendants of the prophet – on all ceremonial state-occasions. They are still making use of their sole privilege of standing near the throne of the Shah, a Mullā on the right and a Sayyad on the left, as his chief advisers. The court of a Sasanian king must have presented a similar picture, though, of course, a hundred times more magnificent.

The Moharram festival in Persia has strictly speaking the character of a national festival, whereas in all other Moslem countries it is purely a religious one. From the very beginning of the establishment of the Arab power in Persia, the islamised Persians wished to throw off this foreign yoke at the first best opportunity, which offered itself when 'Alī claimed the Khalifat. 'Alī, whose rights had been subverted by the Omaidēs, became, therefore, their national hero, and his son Husein, who fell in the battle of Karbela, their beloved martyr. Is it not a strange trait in the psychology of the Persian Moslems, that they venerate 'Alī and Husein, both Arabs of the pure Arab blood, as their national hero and martyr, Arabs who have never placed their foot on the pure Persian soil? But its reason is not far to seek. In the absence of a member of the royal Sasanian family, who would support their national political ambitions, the Persians espoused the weaker cause of the 'Alīdēs as their own national cause. Further, in order to give legitimacy to the Imāms following Husein, the legend of Shahrbānū, daughter of the unfortunate Yazdagard III, the last of the Sasanides, was invented by the Moslem tradition. She is said to have been rescued by 'Alī from the hands of the victorious Arab soldiers and given in marriage to Husein. As Gobineau says, Husein is for the Persians not only the son of 'Alī, but also the consort of the princess of the royal Sasanian blood. He, his father and all the Imāms represent the Persian nation, represent Persia invaded, insulted, devastated and depopulated by the Arabs.¹ It is very peculiar to notice

¹ Comte A. de Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, p. 111.

even among the Persian Moslem apostates to Baha'ism - who are always against Islam and its practices and speak very seldom in good terms of 'Alī and his descendants - many who verily consider them on these sacred Moharram days as their national Persian heroes. They adore in them Persia and in deploring their tragic fate deplore the old misfortunes of the country. They forget during these days their theory of universal love and hate the Arabs with the fulness of their hearts. What Gobineau says of the Nossayrys is true to-day of the Bahā'is to a certain extent.

Persia goes mad, as it were, during the Moharram festival. The weak nerves of the highly emotional Persians are played upon by the sing-song recitals of the martyrdom of Husein and other Imāms in the desert of Karbela by expert narrators, who are mostly Sayyads, their worthy descendants, till they lose all control over them and are excited to self-torturing fanatic heat. But owing to the gradual spread of rational education and owing to the diffusion of the doctrines of Baha'ism, which is steadily undermining Islam, the display of fanaticism is only restricted to the illiterate masses. It is, therefore, that some of the *qāvākhanehs* or *cafés*, rather tea-shops, patronised by suspicious characters, are changed before the 1st of Moharram into improvised *huseiniehs*, where the *ravzehs* (lit. 'garden', hence) the songs of the garden of paradise or episodes of the martyrdom of Husein and his companions are recited by the Mullās and the Sayyads. Big and spacious vaulted courts, surrounded by offices and shops, in the cool labyrinths of the bazar, of which there are more than a dozen in Teheran, are also changed into *huseiniehs* at the expense of different guilds of tradesmen and artisans. The latter take a leading part in this festival, as, according to a tradition, peasants and artisans came to the help of Husein and took part in the battle of Karbela armed with no other arms but their spades and shovels and workmen's tools. But this tradition must be very recent, as it is not mentioned by Gobineau. Again, it is not supported by history, which says that there were in the camp of Husein in all about eighty persons, of which the majority were women and children. They were surrounded by the cavalry of Yazīd so thoroughly, that no outside help could reach them. In these *huseiniehs* of

the bazar all shops and offices are closed for ten to even thirteen days of the festival. In consequence, the banks have also to keep at least a week's holiday. Rich carpets are spread on the floor and the walls of these huseiniehs. Black flags with Arabic and Persian inscriptions decorate their massive gates and walls, as these are really the days of the national Persian mourning. They are carried at the head of processions every day. Pictures of the battle-scenes of Karbela, of the martyrdom of Husein and others, all works of dilettante modern Persian artists, are hung on the walls. They are very coarse in their design and finish, and are totally inesthetic to our modern European taste, as some of them depict the barbaric tortures inflicted on prisoners of war in those days with a nauseating exactitude. They remind us of the illuminations in an old edition of Dante's Divine Comedy.

A *mimbar* or pulpit with steps all covered with carpets is placed generally on the side facing the gate, on which a Mullá or a Sayyad sits and recites for about an hour an anecdote of the martyrdom in a sing-song manner, interspersed with quotations from the Qoran and his commentaries on them. He has got such fluency of speech and such volubility, that he recites sometimes for hours together without stopping even to think. In order to dispel fatigue after every sentence or couplet he draws in the breath with a noise produced at the back of the throat and peculiar to Persian dervishes. His serious and grave features, his lachrymose voice, his gestures of helplessness and deep mourning, combined with the *crescendo tempo*, in which he reaches the climax of the tragic stuff of his recital, is sufficient to make even hard-hearted men cry despairingly like babies and women beat their thighs hysterically, shed bitter tears and shriek incessantly *Husein, Husein*. The latter neglect their babies and children, whom they bring with them to the huseiniehs, to such an extent, that the plight of these little wretches, who suffer from hunger and thirst for hours together, is really pitiable. Some of these men and women sit in the huseiniehs from morning till noon and from one or two in the afternoon till late at night, listening to the recitals of different Mullás and Sayyads. Women have to enter these huseiniehs of the bazar at a certain time, as they are not allowed to enter the bazar

when the *dastehs* or the processions of the *panjehs* are on the move. If a belated woman tries to push her way through the bazar at this moment, she is ordered by the policeman on duty to clear out. But if she does not obey him, she is summarily pushed out by him. As long as women are not free in Persia, and as long as the outlived system of the harem prevails in the country, a policeman cannot be expected to behave himself chivalrously towards women.

On each side of the *mimbar* a couple of *panjehs* or flat hands of steel with outstretched fingers are posted. Some of these *panjehs* are masterpieces of the metalworkers of Isphahan, and are made of good polished steel, on the palm of which the names of Allâh, Muhammad, Fâtme, 'All, Hasan and Husein are hammered in pure gold, written in exquisite black enamel, or punched out. Some are of silver with nails of gold or rubies and an emerald in the middle of the palm, whereas others are decorated with strings of priceless pearls. But all *panjehs* are decorated from the wrist downwards either with long flowing cloths of gold and silver brocade or of coloured silk, or with the *termehs* of Kerman and shawls of Kashmir. These decorations are called *kotals*. Many huseiniehs have besides the *panjehs* other symbolic decorations in steel, like birds, miniature mausoleums, etc. fixed on a horizontal bar of steel, through the middle of which protrudes a long flexible steel shaft inscribed with the above six holy names and decorated with artistic designs of foliage etc. in hammered gold or black enamel. Some of these *panjehs* are said to be very old and worth thousands of tomans.

A royal huseinieh is prepared in the *takieh e daulat* or the state theatre, which is very gorgeously decorated in black. Cards are issued to ministers and courtiers for the *ravzehs*, which the Shâh attends from 5 to 7 p.m. everyday during the thirteen days of the festival.

The improvised huseiniehs of the *qâvakhânehs* are not so spacious and so sumptuously decorated as the huseiniehs of the bazar. If the *qâvakhânehs* are situated in broad streets, tents are pitched near them, otherwise after dusk several square yards of the place adjoining them are enclosed by a thick tent-cloth. An European, who has no idea of the Persian Moharram,

will think, on seeing these street huseiniehs and on hearing the lamentations within, that somebody in the house has breathed his last and that the people are mourning over him. The *ravzehs* are recited also in these huseiniehs, and it is not uncommon to see a Moslem policeman stationed on duty in the street standing near them and seriously listening to the tragic recital.

These huseiniehs have decidedly an atmosphere of vulgarity around them, as they are always patronised by vulgar and illiterate persons, whose religiousness consists mostly in self-torture like chest-beating, beating of the back with a bundle of iron chains, slashing of the crown of the head with swords and daggers — all these acts considered *harâm* or illegal by the Mullâs and other enlightened Moslems — and in loud hoarse cries of *Yâ Abul Fazl* and *Yâ Husein*. Some of them cannot even afford the luxury of hearing the recital of the martyrdom from a Mullâ or a Sayyad, who is replaced by some one from amongst themselves, who has committed to memory a couplet or two of this recital. They are recited by him thrice and thrice repeated by the audience, whereupon at a given sign from him all beat the left chest with the right hand slowly with the cries of *Yâ Abul Fazl*, and then with brusque movements of the body both the chests with both the hands hurriedly with the cries of *Yâ Husein*. It is very funny to see small boys practise by way of novelty chest-beating in streets. All chest-beaters wear black loose open-breasted shirts with a semicircular attachment to cover the chest, which can be buttoned up when required. They are tightly tucked up by a black sash wound round the waist. These shirts are worn only as a sign of deep mourning. The monotonous recital of these solitary couplets and chest-beating is carried on till late at night.

By the way, the honorarium, which the Mullâ or the Sayyad gets for reciting the anecdotes of the martyrdom, is not very big. It is fixed by custom from about four toman for ten days of the festival, or two krans per hour. Still he has a good income during these days, as he attends more than one huseinieh every day. He is a picturesque sight, when he rides from huseinieh to huseinieh on his gaudily caparisoned donkey or horse, with a footman in front clearing the road for him. He is dressed in black, as he is in mourning like all true Moslems for Husein, but puts on the

customary white turban, if he is a Mullâ — the black turban being the special head-dress of the descendants of the Prophet — and slips on his feet a sort of yellow leathern bath-slippers, only worn by the Moslem clergy. He throws over his shoulders a black 'abâ or a cloak of camel-hair, worn by all Persians, whether they are of importance or of no importance.

One of the chief features of the martyrdom of Husein and his relatives was that they suffered greatly from thirst in the battle-field of Karbela. There are therefore, placed near mosques, huseiniehs, and even near shops or houses of some charitably disposed Moslems, huge copper vessels full of iced water with goblets of tin earthenware chained to them during the Moharram festival, in some other places, particularly near the Imâmzâdehs and *panjeh e 'Ali's* — which are nicely decorated with enamelled tiles, pictures and mirrors and are called the *sagqâkhânehs* — throughout the whole of the year. These vessels are never rinsed out before use by the thirsty. It is, therefore, only due to the dry climate of Persia, that epidemic diseases like cholera do not break out in the country in spite of this unhealthy and dirty habit of the Persians. Still this water is considered holy and, therefore, untouchable for all non-Moslems on pain of being lynched by the infuriated illiterate mob, as in the case of Mr. Emrie, consul-general of America, who was assassinated in Teheran in 1924. Small boys dressed as Arabs, with a garland of flat coins with the names of the twelve Imâms, supposed to be of talismanic effect, slung across each shoulder, and a bath-towel tied round their waist as aprons, and grown up boys and men are seen in the cool labyrinths of the bazar in the streets giving water to the thirsty in beggar's bowls. Pieces of ice are kept floating on the surface of the water to keep it cool, and a couple of roses and apples as well to make it sweet-scented and flavorful. They never lose hold, even for a moment, of the bowls, which they hold tightly by chain. It is for the same reason, that in nearly all processions of the *panjehs*, that wend their way slowly through the bazar, the words *tô sagqâ man teshneh am*, « Thou, o water-carrier, I am thirsty! », supposed to have been uttered by Husein and other martyrs, are constantly heard.

From the 4th of Moharram the panjehs are daily taken in processions in the cool labyrinths of the bazar during the day and in the streets during the night accompanied by incessant chest-beating and lamentations. The processions march so slowly that sometimes it is impossible to pass through the narrow labyrinths for about an hour. On the 9th, the night of the assassination of Husein, all panjehs are taken out in processions in the morning through the bazar and through the Khyâbân e Nâsariyeh and the Khyâbân A'la-ud-Dauleh. This procession is, as it were, the rehearsal of the big procession of the following day.

But the most interesting feature of this festival are the processions or *dastehs* of the panjehs on the morning of the 10th of Moharram. At two points they can be viewed at their best in Teheran, in the Sabz e Maidân and in the Khyâbân e Nâsariyeh opposite to the Shams-ul-'Emâreh. They can be compared very roughly to the mysteries of the middle ages and to the passion-play, as the main idea in the mind of this illiterate mob is the representation of the martyrdom of Husein on a stage, which are the streets, and by actors, which is the mob itself. There is no doubt that the origin of the *dastehs*, especially of the *dasteh e A'râb* of our days, lies forgotten in the *tâziehs* or representations of the martyrdom of Husein and other Imâms in big *tâkiehs* or theatres, which were still in vogue in the days of Gobineau, and which he has described so minutely in chs. XIII, XIV and XV of his *Les Religions, etc.* The *tâziehs* are, at all events, of a comparatively late origin. Not only were they unknown during the Sefavide period, but they had hardly gained an importance in the beginning of the 19th century. Their inventors and promoters were the Sayyad Rawzeh-khâns. They were also the authors of some of the fine pieces of sacred poetry, specially composed for the *tâziehs*, which describe the heroic martyrdom of their ancestors. This type of the sacred literature is increasing in bulk every year. The Mullâs and the Mujtaheds protested against this innovation, but their protest was of no avail against the taste and will of the people. As the self-infliction of tortures by Moslems is considered illegal by the Mullâs, and as the refined element keeps itself away from these processions, they have not that serenity and that pathos, which underlies the

passion-play. Still, however rough these actors may be and however unrefined their acting, it is so realistic for the oriental mind in general, that it does not fail to produce its effect. It is enough to work on the Moslem audience; men and women weep bitterly at the sight of the dummy of Husein without the head carried on a bier on the shoulders of four men.

In some processions it is not the dummy, that is carried on the bier, but a living man of flesh and blood. His head is so ingenuously concealed from view by a thin partition of cloth, and the effect of the blood-besmeared neck is so nicely produced by inserting in a dummy torso bones covered with real blood. This torso is placed over his body and the whole is covered up with a winding-sheet. Only the wounded arms and feet of the man are exposed to view, from which blood oozes out. The man, who is lying on his back, raises his head from time to time and produces thereby a weird effect. The spectators cannot but think that they have before them a decapitated man, whose body is still warm. This is a faint reminiscence of the custom of self-immolation on the 10th of Moharram prevalent among some Moslems in the days of Gobineau (s. his *Les Religions*, etc. pp. 200-201).

There are special holy places — the Imâmzâdehs — in the vicinity of the bazar, where men and even boys slash the shaved crowns of their heads with swords and daggers, and then march slowly abreast in two rows face to face at the head of the procession of their respective panjehs crying out *Haidar, Haidar* and *Vâi Husein koshteh shud* « Alas, Husein is killed! » all the while. These men are mostly from the scum of society and have been so worked upon by constant recitals of martyrdom during these nine days, that they are roused to a fanatic heat on the tenth, which gives its vent in the mad self-infliction of wounds. They throw over their body a sort of a loose white shirt, on which the blood trickles down constantly from fresh wounds. These are very often warded off by a man, who marches behind them holding a long stick over the heads of those who are already badly wounded. They represent a nauseating goary sight. Some of them nearly faint through loss of blood and are snatched out of the midst of their comrades by persuasion, and

sometimes even by force, by the improvised Persian Black Lion Society aided in case of need by the police. Their fanaticism runs so high, that they are quite unconscious of the gravity of their wounds. Sometimes the medical help is too late, and they are given the last consolation of a Mulla, who recommends their souls to the care of Allāh. But others whose wounds are not so grave, after being bandaged again join their comrades who are marching slowly in processions. When they are over, these wounded men are seen loitering in the streets, their heads wrapped up tightly in black handkerchiefs. Some of the other assistants in the procession suffer from serious nervous breakdown caused by sleeplessness, fatigue and high nervous tension, to which they are subjected during the nine previous days. It is difficult for the police to keep order in this capricious surging mob. Still they do their duty excellently. In some processions there are several half-naked men, who take a fancy of fixing pins and needles, and even small hooks in the skin of their chest and back, from which they hang all imaginable things, like scissors, penknives and pocket mirrors. Some fasten padlocks to their skin, while others have javelins and daggers sticking out from their bust like quills of a porcupine.

There is hardly any novelty in these processions. They are nearly all alike, except that some have typical provincial features. The so-called *sangzandān* or the beaters of stone from the mountainous district of Teheran have this peculiarity, that instead of chest-beating, which is indulged in by the majority of the Moslems, they beat gracefully and in tact given by the music of several pairs of cymbals two round pieces of wood flattened at the top held in both hands against each other, first in front of the chest and then behind the neck. The chain-beaters of Azarbaijan are all Shiite Turks. They beat their bare, rather décolleté backs with a bundle of chains also in tact of the music of cymbals and march slowly bare-headed and bare-footed abreast in a double row face to face. Between these two rows small boys, some hardly three or four years old, march beating their backs with chains like their elders. They pass, as it were, their novice and thoroughly enjoy the fun. Some of these men get patches of their skin rubbed off from the back by constant

beating. They are followed by other Turks, who are conspicuous for vigorous chest-beating, which is preceded by a graceful flourish of the right hand. When they pass by, nothing else but loud thuds and their sonorous *Yâ Abul Fazl* and *Yâ biâ billâh* are heard. These *sangzanân* and chain beaters are, according to Gobineau, of the race of the Berberies. He relates a tradition, according to which a Berbery mocked one day at the Imâms. It is in expiation of this crime, that his descendants take part in this procession.

But the climax of the processions is reached, when the so-called *dasteh e A'râb* i. e. the procession of the Arabs passes by, in which Persians disguised as Arabs and Shiite Arabs of Mesopotamia take part. It is preceded by a spy, who rides at full gallop. Then resounds the old Arab military music. The musicians, who are players of tambours and clarions, ride camels. They are followed by Ibn Sayd, who commanded the army of Yezîd, and by prisnors of war, who are led away on horseback with a noose round their neck. They are constantly insulted by the victorious soldiers and maltreated. Among women, who are captured on the battle-field of Karbela, there is Zeineb, sister of Husein and Zobeideh, his daughter. Zeineb bewails the lot of her brother so pathetically, that it makes the whole audience weep bitterly. Then follows a veritable caravan of donkeys, mules and horses laden with war-booties. A small child of Husein, a girl mounted on horseback, is one of the prominent figures of the procession. Shemr, the murderer of Husein and other Imâms, carries triumphantly on a pole the severed head of Husein. Yezîd, the originator of all these troubles, rides in the middle of the procession in full pomp, with a red umbrella with three broken ribs held over his head by a servant. A French ambassador in a tail-coat and a silk top-hat, both badly worn out, rides behind Yezîd, and indignant at his cruelties towards the Imâms and their party, admonishes him in severe terms and shows his respect and veneration to the captured women. He becomes afterwards a Moslem and is martyred. This figure is introduced in this procession from a theatrical piece, whose subject-matter is posterior to the battle of Karbela.

But the horse of Husein forms the chief centre of attraction, when it is led away with the empty saddle, itself badly riddled by the arrows — this effect is produced by long pieces of crimson coloured wood tied in a net of ribbon, which is thrown loosely over it —, and many a bitter tears are shed over this faithful charger.

When the procession arrives at the big open square opposite to the Shas-ul-'Emâreh, it stops for some time. A great noise is made by the Arabs, as if made by a pillaging party, and a small tent, pitched in the square for this special occasion, is burnt down. Thereupon the procession again marches forward. This is done as a tragic souvenir of the day following the martyrdom of Husein, when the Syrians and the people of Kufa fell upon the tents of the Imâm, pillaged and burnt them down. The women were insulted and beaten and chased at the points of the lances by the cavalry. In short this *dasteh e A'rab* is so realistic and so picturesque, that it can be aptly compared to the passion-play. In its dramatic effect, at least, it does not remain behind it.

In some processions a couple of white doves are carried on horseback, as it is said that a number of these birds sat on the mortal remains of Husein, when it was lying in the field of Karbela unburied, and protected it thus from the scorching sun. In others empty coffins are born on the shoulders of four men, which are supposed to contain the bodies of the fallen heroes. These coffins are developed by the Indian Sunnis into big and gaudy mausoleums, made of a framework of bamboos and coloured paper, and are carried in the procession on 10th of Moharram. Another feature of this procession, which is common to the Sunnis of India and the Shiahhs of Persia, is the lion, which protected the little child of Husein in Karbela. It was sent by Allâh at his earnest prayer to its rescue. A man masqueraded in a lion's skin is carried on high in the procession. He sits holding gently in the lion's paws a dummy of a child, which he caresses, and throws from time to time over his head and over those of the other assistants in the procession dust and straw as a sign of deep mourning. This feature is thoroughly degraded in India, where men of low caste, mainly Hindus,

paint their bodies with black and yellow stripes and masquerade as *tigers*. It seems that the tradition about the lion is unknown to them.

It must be said to the credit of the present military authorities that the procession of the panjehs of the army and of the employees in the commissariate and other departments pertaining to the army is quite solemn and well organised. It can be seen from what elements of society the privates are recruited from, from the scars of the self-inflicted wounds on the crowns of the bare heads of many a soldier, mementoes of several Moharrams passed rowdily, and to see how far they are civilised. It is nothing else but the triumph of the iron military discipline. The procession is headed by the cadets of the military school, one of whom recites an anecdote of the martyrdom verse by verse, which is repeated by the others. They are followed by officers and privates, who all have a black crêpe on the left sleeve of their coat as a sign of mourning. If chest-beating is indulged in, in some corps of the privates only, it is reasonably done. But the greatest respect is paid to Zuljanâ, the charger of Husein, which is led away with the empty saddle, between two parties of soldiers. The party marching before it suddenly turns round, runs up to it, kisses its caparison, asks it the whereabouts of Husein in a plaintive voice, and runs forward. Thereupon the party behind it runs up to it, kneels down before it and addresses it the same question.

Although some of the Mullâs and Sayyads take part in these processions, they generally walk silently and do not make any foolish demonstrations of mourning like the mob.

On the 13th of Moharram there are again processions of the panjehs as on the 10th, but the slashing of the crown of the head with swords and daggers is suppressed. The following verse is the most favourite one this year among the people after the 10th, and forms the burden of lamentation: *agar Husein e teshne lab be Karbelâ na bûd kafan be ghair e bûriyâ magar be Karbelâ na bûd*, i. e., « If Husein had not been thirsty in Karbelâ, there would not have been a mat as (his) winding-sheet in Kerbela. »

The prominent feature of the Moharram festival in provincial towns like Yezd is the carrying of the *nakhl* (i. e. a palm-tree) in a procession round big squares. The *nakhl* of Yezd is kept the whole year round in a corner near the minarets of the square called Mir Chaghmagh exposed to all inclemencies of the weater. It is a massive frame-work of wood as big as a small house. Its two side faces are shaped like conical fans. It is richly decorated for the festival with rich heavy carpets, pictures and mirrors. It is so heavy that a couple of hundred sturdy men are required to lift it and carry it round the square. Woe to him who falls down while the *nakhl* is on the move. He is trodden to death under the feet of those who are struggling forward under its crushing weight. But after all it is sweet to be carried away by the tide of fanaticism and to die on the anniversary day of the death of Husein, the nation's beloved martyr.

It must be remarked that in this Moharram festival and in the shedding of the blood and other practices described at length above there is no reminiscence of the cult of Adonis or the blood-baptism prevalent in Mithraism.

Teheran, 11th August 1926.

J. M. UNVALA

RASSEGNE ED APPUNTI

Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo.

I. — Il problema degli 'esseri supremi' dei popoli primitivi che io credo si possa risolvere riducendo gli 'esseri supremi' ad 'esseri celesti' (*L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* [Dio: *Formazione e sviluppo del monoteismo*, vol. I], Roma, Società Editrice 'Athenaeum', 1922), è oggi più che mai dibattuto. Mentre continuano le ricerche speciali su singoli esseri supremi di singole popolazioni primitive, si mantiene in prima linea la questione sistematica relativa al posto da assegnare a queste figure, sia nella sfera particolare della religiosità primitiva, sia nel quadro generale della storia religiosa umana. Contro la spiegazione 'razionalistica', che, procedendo dalla concezione del Lang, considera gli esseri supremi dei primitivi come un prodotto del pensiero logico, dominato dall'idea di causa e inteso a darsi ragione del perchè delle cose e del mondo, io ho fatto valere la presenza di elementi naturistici uranici, i quali, per essere di carattere primario ed essenziale (i 'razionalisti' li considerano invece come secondari ed accessori), ci fanno intendere gli 'esseri supremi' innanzi tutto come esseri celesti, come personificazioni del cielo e come prodotti del pensiero mitico.

Questo punto di vista non è stato preso in considerazione dal Söderblom nella 2ª edizione tedesca della sua opera dedicata a questi problemi: *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1926 (la 1ª edizione tedesca è del 1916; l'edizione svedese originale, *Gudsstrons Uppkomst*, è del 1914), la quale del resto presenta complessivamente assai poche modificazioni rispetto alla prima. Il Söderblom è da considerare, oltre che come il più autorevole,

come il più conseguente rappresentante dell'indirizzo che si può chiamare razionalistico: per lui gli elementi uranici dell'essere supremo sono assolutamente secondari; per lui gli esseri supremi sono prima di tutto ed essenzialmente degli *Urheber*, cioè degli autori, fattori, creatori primordiali ed universali (*All-Makers*), rispondenti, come tali, all'ufficio loro proprio, che sarebbe appunto quello di fornire una spiegazione causale dell'esistenza del mondo, della vita, delle istituzioni umane.

Il Preuss in uno studio comparso nel 1922 (*Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völker*, Psychologische Forschung, 2, 161-208) - che è anche un prezioso contributo alla conoscenza di singoli esseri supremi americani, sia dell'America precolombiana (Messico antico), sia di primitivi attuali dell'America centrale e meridionale (Kagaba, Botocudos, Uitoto, Cora) - osservò (p. 164) che « il Söderblom... si è chiusa la via a comprendere la posizione spettante al dio (cioè all'essere supremo: R. P.) nel complesso delle altre concezioni religiose, col porlo fuori del mondo e designarlo col termine puramente causale di *Urheber* », trascurando completamente — come secondari — i suoi tratti uranici. « Io debbo invece accentuare » — soggiungeva il Preuss — « che un tale *Urheber* astratto è estraneo al mondo ideale dei popoli primitivi ». Nè è sfuggita al Preuss l'importanza che ha nella figura degli esseri supremi l'elemento uranico, specialmente il cielo notturno (cfr. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914, 60; cfr. ²1923, 61 sg.) ¹. D'altro lato, cogliendo, mercè una fine comprensione della psicologia religiosa primitiva, il valore religioso del mito — valore che suole sfuggire all'apprezzamento dei 'razionalisti' —, il Preuss non esita ad affermare il carattere 'mitico' degli esseri supremi, da lui intesi, anzi che come 'personificazioni' specifiche del cielo, come 'incorporazioni' dell'intero universo, con la funzione religiosamente importantissima di conservatori del medesimo, alla quale corrisponde, in proiezione mitica, quella di creatori, rispettivamente

¹ Il Preuss è tornato anche più recentemente su questo argomento: *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, Leipzig 1926; *Der Glauben an ein höchstes Wesen bei den Naturvölkern*, Zeitwende 2. 1926, I. 398-415.

'demiurghi': — nel, che mi pare che egli conceda un po' troppo alla tendenza 'razionalistica', e ponga come un *prima* ciò che è un *poi*, facendo che appunto come 'incorporazione' del tutto l'essere supremo sia stato localizzato in quella parte più sublime dell'universo che è il cielo, mentre a parer mio esso cominciò con l'essere una personificazione del cielo, e solo successivamente, per un'ovvia estensione, diventò un essere universale ('incorporazione' del tutto). Sta di fatto che degli esseri supremi americani illustrati dal Preuss proprio il più primitivo, cioè quello appartenente alla più primitiva (in senso culturale) delle popolazioni americane da lui prese in considerazione, i Botocudos, « presenta innegabilmente i tratti dell'essere supremo, sebbene non gli sia attribuita nè la creazione del mondo e dell'umanità nè l'istituzione del culto fra gli uomini » (p. 205), cioè, dunque, indipendentemente da quel carattere di 'creatore' che per i razionalisti sarebbe fondamentale, — ciò che porta una conferma alla mia opinione che non solo, o non tanto, in funzione dell'attività creatrice sia da spiegare la figura dell'essere supremo, e che si debba tener conto di un altro attributo per lo meno altrettanto essenziale, cioè quello della onniscienza—onniveggenza, il quale non si spiega causalisticamente, mentre trova la sua ovvia spiegazione nel fatto che l'essere supremo è la personificazione della volta celeste perennemente distesa su tutto quanto il mondo.

La qualità di creatori è ritenuta come caratteristica delle figure degli esseri supremi anche da B. A n k e r m a n n nel Capitolo sulla « Religione dei primitivi » da lui scritto per la nuova (4^a) edizione del *Manuale* di Storia delle religioni di Chantepie de la Saussaye (Tübingen 1925, cfr. SMSR II 285), ma è negata come fondamento originario delle figure stesse. « Dobbiamo noi ammettere » — egli dice (I. 180) — « che già ad un livello culturale così basso l'uomo si sia posta la domanda del come abbia avuto origine tutto ciò che lo circonda? Se l'uomo si fosse posta una tale domanda, egli certo sarebbe stato portato, secondo ogni probabilità, a concepire una persona come causa ultima, perchè il primitivo non chiede 'come si è fatta questa cosa?', ma 'chi l'ha fatta?'. Ma anche in questo caso, come in quello relativo all'origine della morte e alla formazione dell'idea di anima, è difficile presumere che sia stato il bisogno di sapere (Wissenstrieb) a spingere il primitivo

a porsi la domanda della origine del mondo. Piuttosto dev'esser già qualche cosa che dia occasione a tali domande e a cui possa connettersi la risposta. Si dirà che a ciò basterebbe una sensazione, la quale potrebbe esser fornita dal mondo circostante all'uomo. Ma il 'mondo' è qualche cosa di molto complesso, risultante da una quantità di sensazioni singole, le quali nè sono sempre percepibili insieme nello spazio nè sempre si presentano insieme nel tempo. Non è probabile che le sensazioni di monti, fiumi, boschi, luce e tenebre, pioggia e vento, stelle, ecc. siano state sperimentate dall'uomo primitivo come un tutto. Egli chiederà chi abbia fatto il sole, i monti, la notte, e stabilirà un autore (Urheber) speciale per ogni singolo oggetto, ma non uno solo per tutti. Bensì questo può avvenire quando ci sia già una persona cui tutte queste creazioni possano essere accollate. Ora si domanda di dove possa esser venuta questa persona ».

« In Africa, dove si hanno, come in Australia, numerosi iddii creatori (Urbergötter), si possono distinguere nettamente due tipi. Come rappresentante del primo tipo possiamo prendere il creatore dei Cafri, *Unkulunkulu*. Unkulunkulu vuol dire il 'vecchissimo', e indubbiamente non è altro che l'avo primordiale. Infatti ogni famiglia ha il suo Unkulunkulu, il suo capostipite, che essa venera; ma dietro a questo, in tempi molto più remoti, sta il primo Unkulunkulu, da cui tutti derivano, ma che non è più venerato perchè ciascuna famiglia sacrifica soltanto al proprio fondatore. Ma il capostipite è stato il creatore di ogni cosa, precisamente come i creatori australiani. Qui è così evidente che il creatore e l'avo primordiale sono la stessa persona, che non occorre spendere altre parole..... Il secondo tipo è rappresentato da *Mawu*, l'essere supremo degli Ewe. Mawu è il cielo; in vece di Mawu si dice anche direttamente *Dzingbe*, cioè 'cielo'. 'Dove è il cielo ivi è Dio, perchè il cielo è Dio', dice la frase di un indigeno citata dallo Spieth (questa frase io ho posto sul frontespizio del mio I volume: R. P.). Perciò si dice anche p. es.: 'Mawu ha indossato vesti variopinte' quando il cielo è coperto di nubi chiare fra le quali si scorge l'azzurro. Per altri Mawu non è il cielo, ma abita in cielo. Anche qui si vede di nuovo il passaggio dal fenomeno naturale alla concezione personificatrice. In questa concezione degli Ewe non c'è traccia di

un avo primordiale, e nemmeno nelle altre figure divine dello stesso tipo, che in Africa è assai diffuso. *Nyankupong* della Costa d'Oro, *Olorun* dei Yoruba, *Iruwa* dei Dschagga, *Ngai* dei Masai sono tutti rappresentanti del cielo. In Ngai il substrato naturalistico è ancora di una evidenza particolare: egli si scinde, in certo qual modo, in due persone, il dio rosso e il dio nero, di cui il primo, il cielo temporalesco, è cattivo, il secondo, il cielo senza nubi, è buono. Anche i Cafri hanno accanto ad Unkulunkulu un altro innominato 're del cielo', che è anch'esso un creatore. Per l'Africa può ben darsi che le due figure divine appartengano a cicli culturali diversi, dalla cui fusione si spiegherebbe anche la loro concomitanza presso i Cafri ». (Gli stessi due tipi si riscontrano anche in Australia; nell'America settentrionale si avrebbe invece, nel 'grande spirito', un essere supremo di un terzo tipo, formatosi dalla fusione e concentrazione di tutte le forze magiche di tipo *mana*, cioè *manitu*, *wakonda*, e simili).

Tutto ciò è così conforme a quanto io ho scritto intorno agli esseri supremi dell'Africa (op. cit. cap. VII), che il rammarico di essere stato ignorato dall'Ankermann mi è largamente compensato dalla soddisfazione procuratami da questo accordo così sostanziale e da questa coincidenza del mio pensiero con quello di un etnologo insigne quale egli è, e per di più rappresentante di quella scuola etnologica dei cicli culturali in nome della quale le mie idee sono state invece aspramente combattute dal P. W. Schmidt (*Anthropos*, 16-17, 1921-22, 1041 sgg.). Appunto di fronte al tono insopportabilmente apodittico dello Schmidt è da rilevare con quanta cautela l'Ankermann prospetti semplicemente *la possibilità* che in Africa (come anche in Australia) i due tipi suddetti di esseri supremi siano appartenuti in origine a cicli culturali diversi e che sia stato l'incontro di questi cicli a produrre la fusione, quale si ha presso i Cafri, delle due figure. Anche questa fusione è stata già da me prospettata sia per Unkulunkulu sia per altri esseri supremi (anche alla base del 'grande spirito' dei Nord-americani io posi un essere celeste come primo dato su cui poi si concentrarono i vari *wakan*, *manitu* e simili: op. cit. 288 sg., 305 sgg.), sebbene indipendentemente da una eventuale fusione di corrispondenti cicli culturali, con che naturalmente non intendo escludere questa

'possibilità'. E quanto all'indirizzo storico-culturale in etnologia, mentre ne riconosco la grande importanza propulsiva per il progresso degli studi, d'altro lato, per ciò che riguarda i risultati finora raggiunti e la loro utilizzazione per la storia delle religioni in genere e per il problema degli esseri supremi in ispecie, credo convenga, per il momento, procedere con la stessa cautela che F. Heiler ha creduto di dover usare in rapporto allo studio della preghiera (*Das Gebet*⁵ 1923, 39): « Il metodo di questa etnologia storico-culturale è indubbiamente superiore allo studio evoluzionistico delle civiltà. Ma la teoria dei cicli culturali in particolare è oggi ancora troppo poco sicura e troppo ipotetica.... perchè essa possa fornire dei saldi punti di appoggio per una ricerca storico-religiosa (religionswissenschaftlich) ».

È noto, infatti (cfr. il mio I Volume sopra citato, p. 53 segg.), che un altro capo-scuola dell'indirizzo storico-culturale, Fr. Graebner concepisce la successione delle fasi culturali nell'area tasmano-australiana (del sud-est), che risulta essere la più primitiva, in modo sostanzialmente diverso dallo Schmidt, e questa differenza di valutazione dei dati storico-culturali ha poi una ripercussione gravissima nella concezione sistematica dell'essere supremo, che lo Schmidt vuole trovare già nella primissima fase di questa civiltà antichissima, e precisamente anche presso gli stessi Tasmiani, mentre ciò è escluso in maniera assoluta dal Graebner, restando, per lui, anche esclusa, in tal modo, almeno per l'area suddetta, la pertinenza dell'essere supremo alla fase culturale più antica. Anche in un libro assai suggestivo pubblicato nel 1924 col titolo *Das Weltbild der Primitiven (Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei den Naturvölkern* [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, I] München 1924), il Graebner disapprova nello Schmidt la esagerata generalizzazione della credenza in un'essere supremo a tutta quanta l'umanità più primitiva, mentre essa è constatabile soltanto in un gruppo culturale delimitato (p. 147, nota 68). (Il Graebner è alieno p. es. dal prendere in considerazione i Pigmei come rappresentanti dell'umanità primitiva; e del resto io già sottolineai nel mio I Volume, p. 363 ecc. che la nozione dell'essere supremo non è stata riscontrata presso i Kubu nè presso i Wedda, per non parlare dei Tasmiani).

Un altro 'errore capitale' (Hauptfehler) che il Graebner trova nel sistema dello Schmidt è l'affermazione che l'essere supremo sia in origine assolutamente non-mitico («dass der Gott ursprünglich ganz unmythisch sei»: p. 147 n. 68, cfr. n. 69). Dunque anche il Graebner ammette un elemento mitico nell'essere supremo. È vero che nel pensiero dei primitivi ha gran parte, secondo il Graebner, l'idea di causa (più che l'idea di sostanza); ma si tratta di un pensiero causale dominato essenzialmente dal principio di associazione, e dunque molto vicino a quello che io chiamo pensiero mitico, certo più vicino a questo che al pensiero logico dominato dal principio di contraddizione.¹ Questa attività di pensiero associazionistico si esplica appunto principalmente in quella quantità di dettagli e di rapporti particolari concepiti in forma viva e plastica, che è caratteristica della *Weltanschauung* primitiva. Vero è che accanto a questi si incontrano già i primi segni di un pensiero più comprensivo. Una prima nozione di questo genere è quella tasmaniana di un essere notturno (malefico) che riassume ed unifica in certo qual modo la molteplicità delle impressioni notturne, impressioni vaghe e indistinte, e perciò meglio suscettibili di unificazione. Una nozione ancora più comprensiva è rappresentata dagli esseri supremi australiani (del sud-est), sulla quale il Graebner si esprime testualmente così, p. 26 sg.): «Per ciò che riguarda l'essenza e il significato dell'essere supremo (io rendo così, per amore di una terminologia uniforme, l'espressione usata dal Graebner 'der grosse Gott'), convien dire in primo luogo che la sua esistenza soddisfa pienamente il bisogno di una spiegazione causale vivamente sentito dagli indigeni. Ma ha probabilmente ragione il Preuss di essere in dubbio se un concetto così astratto come quello di *prima causa* possa parere atto a suscitare la concezione da parte dei primitivi di una figura ad ogni modo così viva». Si tratterebbe dunque, se mai, di un prodotto del pensiero

¹ Anche nella sua *Ethnologie*, pubblicata in «Die Kultur der Gegenwart» III, 5 (1923), il Graebner scrive (p. 555): «Tritt die eigentümliche Art kausalen Denkens im Zauber praktisch zutage, so erscheint der Mythos als Befriedigung des theoretischen Kausalbedürfnisses. Für alle Dinge, deren Ursache nicht in der täglichen Erfahrung eindeutig gegeben ist, wird sie assoziativ konstruiert, natürlich nach Analogie des Erfahrungslebens» (lo spazieggiato è mio: R. P.).

mitico-causale, e non logico-causale. « Naturalmente » — prosegue il Graebner — « l'essere supremo è considerato anche come autore dei riti e delle operazioni magiche onde l'uomo domina la natura, onde la sua esistenza assicura ancor oggi la conservazione del genere umano. Inoltre io ho già ricordato che l'idea di *prima causa* si è nell'essere supremo associata alla presenza assai reale dell'astro diurno. È il sole che fa riapparire al mattino tutte le cose: è in certo qual modo come se esso le crei ogni mattina di nuovo. Dunque è abbastanza chiaro il gioco delle associazioni nella formazione di questa figura divina. Tuttavia essa deve la sua grande importanza anche ad un altro fattore, al fattore etico. L'essere supremo garantisce non solo l'esistenza fisica, ma innanzi tutto l'esistenza sociale dell'uomo... ». Questo solarismo che il Graebner propende ad ammettere nella figura dell'essere supremo (australiano) è esso stesso un elemento che difficilmente si ricaverebbe dalla nozione di *prima causa*. Ma tanto l'aspetto etico dell'essere supremo quanto l'aspetto creativo trovano la loro spiegazione più ovvia non nella natura solare (con la quale resteremmo sempre, ad ogni modo, nel campo del naturismo), bensì nella natura celeste dell'essere stesso, rispetto alla quale la sua natura solare rappresenta in un gran numero di casi un momento secondario e derivato (vedi il mio I Volume, *passim*).

Come l'americanista Preuss e l'africanista Ankermann e l'oceanista Graebner dall'esame — rispettivamente — di esseri supremi in primo luogo americani, africani e australiani, così l'etnologo olandese A. W. Nieuwenhuis fonda principalmente sugli esseri supremi di sua speciale competenza, che sono quelli dell'Indonesia, la trattazione del problema generale in uno studio (*Das höchste Wesen im Heidentum*) pubblicato a puntate nell'« Internationales Archiv für Ethnographie » 27. 1926, 30-44, 79-90, 135-146. Il lavoro, che riprende idee già altrove esposte dal Nieuwenhuis,¹ è diviso in 3 parti: la prima è dedicata al concetto di un essere supremo nell'Arcipelago Malese, la seconda ai Kubu selvaggi di Sumatra, la terza all'essere supremo

¹ Cf. A. W. Nieuwenhuis, *De Mensch in de Werkelijkheid*, Leiden 1920; *Der primitive Mensch und seine Umwelt*, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, 2, 1926, 26 sgg.

dei primitivi in generale. La parte speciale è costruita sullo stesso materiale (Wilcken, Warneck, Adriani e Kruyt, Hose, Nieuwenhuis, con in più le opere di E. E. W. G. Schröder su Nias e di J. Woensdregt sui Toradja di Celebes) già da me utilizzato nel capitolo IV del mio I volume, dedicato appunto agli esseri supremi dell'Indonesia. In questo caso, al dispiacere di essere stato ancora una volta ignorato si aggiunge quello di non trovarmi d'accordo nella tesi generale con l'insigne etnologo olandese. Innanzi tutto: siccome per lo stesso Nieuwenhuis la credenza in un essere supremo si è formata indipendentemente dallo sviluppo della magia, dell'animismo e del culto degli antenati (p. 143), non sembra bene scelto per esso il termine di *Allgeist* (*Allgeest*), 'spirito universale' (lo studio del N. comincia appunto così: « Tra i fenomeni più notevoli dello spiritismo c'è la credenza generale in un essere supremo.... »), come infatti dal Lang (confr. il mio I vol. p. 44 sg.) in poi si è generalmente d'accordo nel negare all'essere supremo la qualità di spirito. Ad ogni modo, il N. considera l'essere supremo come un prodotto del pensiero logico, e precisamente come l'espressione personificata della prima sensazione che l'uomo ha dell'universo come un tutto («.... das höchste Wesen den ersten personifizierten Eindruck darstellt, den ein bewusst gewordener Mensch von seiner Umwelt als Ganzes erhält» p. 144). L'idea dell'*Allgeist* sarebbe il risultato di un sillogismo come questo: io ho una sensazione del mondo esterno, essa deve provenire da qualche cosa che agisce, dunque c'è qualche cosa che agisce fuori di me. Veramente, posto che sia proprio questo il processo che dà luogo al formarsi dell'idea di spirito, esso darà luogo, se mai, all'idea di singoli spiriti particolari (in corrispondenza alle singole sensazioni); non si vede come possa dar luogo all'idea di uno spirito universale. D'altra parte: il Nieuwenhuis riconosce, in base alle osservazioni del Hagen, del van Dongen, del Volz, che l'idea dell'essere supremo (*Allgeist*) non esiste presso i Kubu selvaggi, i Kubu del Ridan rimasti immuni da influenze culturali malesi, i quali mancano del pari, a quanto sembra, di ogni altra credenza religiosa. Se l'idea dell'essere supremo è un prodotto del pensiero logico-causale, sarebbe da aspettarsi che questi Kubu, che ne sono privi, rap-

presentassero una umanità intellettualmente assai bassa. Invece, a testimonianza del Dongen (citato a p. 83): « Essi sono di spirito molto vivace, osservano bene e acutamente e capiscono con facilità. Io rimasi stupefatto al vedere con quanta rapidità questi Kubu di Muara Bahar, come pure quelli di Ikan Lehar, compresero il mistero del fonografo che essi naturalmente non avevano prima mai visto nè udito.... Questa gente sembra in generale assai sensibile ai motti di spirito... ». Se ciò non di meno i Kubu non hanno l'idea di un essere supremo, ciò sarebbe dovuto, secondo il N., al fatto che essi vivono da tempo immemorabile in un ambiente che, per essere al riparo da ogni perturbazione e mutamento, non fornisce nessuno stimolo alla riflessione. Quando qualche cosa di nuovo, di insolito si produce nel mondo circostante, quando comunque si rompe l'equilibrio psicologico in cui l'uomo è vissuto precedentemente, allora egli comincia a riflettere e a porsi delle domande (questo non pare, ad ogni modo, che si verifichi nel caso del fonografo), e allora anche si formerebbe in lui, secondo il N., l'idea di un essere supremo. Ma se questa ha bisogno, per formarsi, di qualche cosa d'insolito e di straordinario, non si vede come essa possa rappresentare la reazione logica alla *prima* impressione che l'uomo ha del mondo come un *tutto* (nel quale *tutto* sono necessariamente compresi anche i dati esperienza normale).

II. — Mentre gli etnologi restano chiusi, generalmente, nel loro orizzonte primitivo, gli storici della religione tendono a cogliere il nesso che congiunge i 'Supreme Beings' o 'Allfathers' o 'High Gods' dei popoli 'senza storia' con le massime divinità delle religioni storiche. Questo è appunto il merito dell'opera già citata del Söderblom, dove la nozione dell'Urheber, al pari delle altre due nozioni religiose elementari di forza magica (*mana*) e di spirito, è perseguita nel suo apporto e contributo alla formazione di alcune grandi figure divine come il cinese *Tien*, l'ebraico *Elohîm* e simili (cfr. Söderblom, *Ueber den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen*. Archiv für Religionswiss. 17.1914,1 sg.). In questo senso storico-religioso è orientata anche l'opera mia, ispirata, com'è, al concetto che il punto di vista strettamente etnologico non dia che una visione parziale e quindi

inadeguata del problema degli esseri supremi, la quale deve essere integrata secondo il punto di vista della storia generale delle religioni. Naturalmente, fondata, com'è, su premesse totalmente diverse da quelle del Söderblom (v. sopra), la mia costruzione riesce altrettanto diversa, come si può vedere dal disegno preliminare che ne ho tracciato nel mio scritto *La formation du monothéisme*, pubblicato nella «Revue de l'histoire des religions», 1923, vol. 88, 193-229.

Che l'elemento uranico da me posto a base degli esseri supremi dei primitivi sia anche l'elemento costitutivo di parecchie divinità supreme delle religioni storiche, risulta, oltre che dal materiale accumulato da G. Foucart nell'articolo «Sky and Sky-Gods» della *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI (1920), 580-585, particolarmente da un recente volume in cui Sir J. G. Frazer ha, in parte, raccolto ed ampliato le lezioni da lui tenute nel 1924 e 1925 per la Fondazione Gifford nell'Università di Edinburgh sul culto della natura, e che forma la Prima Parte di un'opera intitolata appunto *The Worship of Nature* (I, London, 1926), la quale viene ad aggiungersi alla già ricchissima produzione di questo prodigioso scrittore.

Incominciando la sua trattazione dal culto del cielo, il Frazer così si esprime preliminarmente con la consueta limpidezza (p. 19-20): «...il culto della natura è fondato sulla credenza (assumption) che i fenomeni naturali, sia animati che inanimati, sono esseri personali viventi, analoghi per natura all'uomo, per quanto sovente superiori a lui in potenza. Insomma, il culto della natura è fondato sulla personificazione della natura. Queste tesi generali io intendo illustrare in queste lezioni prendendo alcuni dei principali fenomeni della natura e mostrando come essi sono stati personificati e deificati da diverse razze umane. Di tutti i fenomeni della natura il più universale è forse il cielo. Esso è la grande volta (canopy) che copre, o sembra coprire, tutti i popoli umani in ogni parte del mondo. Anche la terra su cui noi stiamo è meno universale, perchè pel marinaio che si trova in alto mare essa scompare per lasciare il posto ad una grande distesa d'acqua. È naturale che un fenomeno così universale e così suggestivo (impressive) abbia *ab antiquo* ispirato agli uomini ammirazione e reverenza, ed abbia trovato posto nella loro reli-

gione. Per ciò io incomincerò il nostro studio della religione della natura dal culto del cielo. L'argomento è stato trattato recentemente dal professore Pettazzoni di Roma in una accurata (elaborate) opera, in cui egli descrive e discute la credenza in iddii del cielo presso popolazioni primitive di tutto il mondo. A questo dottissimo libro io debbo rimandare quelli dei miei uditori che desiderano studiare l'argomento in modo particolare. Lo scopo di queste lezioni non mi consente di trattare altro che una piccola parte dei fatti (of the evidence) accumulati dal Prof. Pettazzoni. E mentre lo studioso italiano in detto volume limita il suo esame agli esseri celesti o iddii del cielo di razze primitive ed incolte, io mi propongo di cominciare il mio con gli iddii del cielo dei nostri proavi ariani... ».

Infatti la parte dedicata al culto del cielo, la quale forma circa la metà del volume (segue la trattazione del culto della terra e quella del culto del sole, che continuerà poi nel vol. II), tratta successivamente del culto degli dèi del cielo presso i popoli ariani dell'antichità (Indi dell'epoca vedica, Irani, Greci, Romani), poi presso i popoli non ariani dell'antichità (Babilonesi e Assiri, Egizi), poi presso i popoli civili dell'Estremo Oriente (Cina, Corea, Annam), indi del culto del cielo presso primitivi dell'Africa, — i soli primitivi prese in esame dal Frazer —, in un capitolo più ampio (pp. 89-315), dove sono messe a profitto le incomparabili risorse bibliografiche dell'Autore, e che viene così a costituire un utile complemento alla mia trattazione degli esseri celesti africani. Quanto alla parte dedicata dal Frazer agli dèi del cielo di popoli civili — ariani e non ariani — dell'antichità, essa è in certo qual modo una anticipazione di quel che io mi son proposto di fare nel seguito dell'opera mia (vedi il citato articolo nella « Rev. de l'hist. des religions »). La quale conserverà tuttavia la sua ragion d'essere perchè: 1. essa comprenderà lo studio di iddii celesti di popolazioni non contemplate dal Frazer (per esempio dei Giapponesi), e soprattutto perchè 2. essa sarà condotta con riferimento sistematico a quel problema degli esseri supremi dei primitivi, che il Frazer nelle sue ricerche sul culto del cielo non prende, certo volutamente, in considerazione.

Di questo tipo che potremmo chiamare non sistematico, o meno sistematico, sono anche alcuni lavori monografici su

singole figure di iddii celesti, che costituiscono dunque altrettante preziose integrazioni speciali dell'opera del Frazer: tale il grande studio su Zeus dovuto ad A. B. Cook, *Zeus, a Study in ancient Religion*, al cui I volume, *Zeus, God of the bright day*, XLIII-885 pp., uscito nel 1914, è seguito nel 1925 il II, *Zeus, God of the dark sky, thunder and lightning*, XLIII-1397 pp. (cfr. Ch. Picard, *Revue de l'histoire des Religions*, 1926, t. 93, p. 65 sg.); tale anche lo studio su Tien di B. Schindler, *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings*, Hirth Anniversary Volume, London 1923, 298-312; cui si può aggiungere l'articolo di H. Hommel, *Der allgegenwärtige Himmels-gott*, *Archiv für Religionswiss.* 23, 1925, 193 sg. In esplicito rapporto, invece, con gli esseri supremi dei primitivi, e precisamente con la loro interpretazione come *Urheber* secondo il Söderblom, è concepito lo studio di A. Brockelmann su Allah: *Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 21, 1922, 99-121. A questo può far riscontro, perchè dipendente anch'esso da una teoria — sebbene totalmente diversa — sugli esseri supremi dei primitivi, lo studio da me dedicato al Dio supremo di una altra religione monoteistica, Ahura Mazda (R. Pettazzoni, *Ahura Mazda the knowing Lord*, in «Indo-Iranian Studies in honour of D. D. P. Sanjana», London-Leipzig, 1925, 149-161), dove la onniscienza-onniveggenza degli esseri supremi è messa a profitto per la comprensione del Dio supremo di Zarathustra nella sua caratteristica fondamentale di 'colui che sa'.

III. — Un aspetto particolare del problema degli esseri supremi dei primitivi, specialmente nella sua impostazione storico-religiosa, è il loro eventuale rapporto con il monoteismo. Anche qui il seme venne gettato dal Lang; ma l'idea da lui alquanto sommariamente accennata di un monoteismo primordiale come primo momento della storia religiosa umana, cui avrebbe tenuto dietro una fase di degenerazione e di regresso, è stata ripresa — ed appassionatamente difesa — quasi soltanto dal P. W. Schmidt e da coloro che si muovono nella sua orbita, come il P. Pinard de la Boullaye (*L'origine du monothéisme*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 17. 1925, 257-269; cfr. a proposito di questo

articolo, SMSR I 1925, 241 sgg.). Il Söderblom, che pur si trova sullo stesso piano di orientazione 'razionalistica' (v. sopra), si pronuncia, anche nella 2^a edizione dell'opera sua, in senso nettamente contrario alla esistenza di un monoteismo primordiale. Il Preuss, a proposito di questa corrente che «pretende dimostrare — 'con esatto metodo storico' — l'esistenza dell'unico essere supremo presso popoli primitivi attuali come i Pigmei, giungendo così al monoteismo primordiale e alla rivelazione», osserva (op. cit.: *Psychologische Forschung* 2, 1922, 164): «È vero che ci sono casi in cui non abbiamo altre notizie che quelle relative all'esistenza di questo *Eingott*, ma per lo più le notizie non sono esaurienti, e non sono ricavate da testi, che in questo caso sono indispensabili, e soprattutto la stessa figura divina (Gottheit) compare nettamente formata anche presso altri popoli che i cosiddetti primitivi (Urvölker), sia come una specie di *Eingott*, sia anche alla testa di una gerarchia di dèi... Perciò dobbiamo fare i conti con la possibilità che la disposizione psicologica che crea e conserva tali divinità, sèguiti a dare i suoi frutti nel tempo e nello spazio, senza che si debba parlare con Andrew Lang di degenerazione».

V. Zanolli in un concettoso articolo intitolato *Correnti etnografiche e 'monoteismo primitivo'* («Atti dell'Accademia Veneto-Trentino-Istria», 16, 1925), uno dei pochissimi contributi italiani (a parte i miei, che il Zanolli non conosce) al problema di cui ci occupiamo, dice (p. 15 dell'estratto): «Tutto il faticoso lavoro inteso a ricondurre a sua volta i vari tipi di costruzioni religiose ad un'unica sia pur vaga formula monoteistica iniziale (che sembra anelata meta di una corrente che fa capo alla citata scuola del ciclo culturale) avrebbe secondo noi, almeno, la stessa ragione d'essere effettuato per l'opposta tesi, che sostenesse una primitiva formula iniziale evolucionistica. Il suo fine, quantunque velato, tende preferibilmente al ripristino della famigerata teoria della degenerazione, quantunque in moderna veste scientifica, anzi in smagliante mantello etnografico... Un evolucionismo alla rovescia...».

Persino il Nieuwenhuis che è così simpaticamente disposto verso la posizione 'razionalistica' e che apprezza debitamente l'opera dello Schmidt, non può tuttavia esimersi dal dire che

«la valutazione dei dati da parte di questo autore apparirà a qualcuno dei suoi lettori meno attendibile, ed anch'io credo che egli qui si è lasciato guidare dai suoi sentimenti (Gefühle) personali più di quel che sia legittimo (unanfechtbar) dal punto di vista scientifico».

Che ci siano nel pensiero dello Schmidt dei momenti extra-scientifici i quali infirmano il valore scientifico dei suoi risultati, nonostante la vastità della cultura etnologica di cui egli dispone, è dunque un'impressione che io non sono il solo ad avere avuto, sebbene io l'abbia espressa (specialmente in *Revue de l'histoire des religions*, 1923, vol 88, 219 sgg.) in termini più decisi. Ciò mi ha valso da parte del P. Schmidt una critica (*Anthropos*, 1921-1922, 1041 sgg.) ed una replica (*Anthropos*, 1926, 269 sgg.) che si distinguono per una particolare accentuazione di quel tono aggressivo che egli è solito usare contro i suoi contradditori. Poichè la critica e la replica sono state ultimamente dallo Schmidt inserite in massima parte, anche in ciò che esse hanno di grossolanamente personale nella seconda edizione del I volume del suo *Ursprung der Gottesidee* (Münster i. W. 1926), io me ne occuperò eventualmente un'altra volta, se mi deciderò a prendere in esame questa nuova pubblicazione dello Schmidt.

Proseguendo intanto questa rassegna, non sarà inutile ricordare che il tentativo di dimostrare scientificamente la tesi del monoteismo primitivo è stato definito da R. Otto (*Das Heilige*¹², Gotha-Stuttgart, 1924, 149) un «parto disgraziato (E. Buonaiuti, *Il Sacro*, Bologna 1926, 193 traduce addirittura «aborto») della apologetica missionaria» («diese Ausgeburt missionarischer Apologetik») tendente a salvare il secondo capitolo della Genesi. Se questi esseri supremi poterono formarsi, soprattutto se poterono mantenersi nella credenza dell'uomo primitivo, ciò fu possibile, secondo l'Otto, solo in base ad una disposizione favorevole preesistente nella coscienza umana. Mi sia permessa a questo proposito, in rapporto con quanto ho scritto nel mio I Volume a p. 82, di porre la domanda, se tale disposizione *a priori* non fu per lo meno svegliata e stimolata precisamente da quel complesso di impressioni uniche e grandiose che l'uomo ebbe dal cielo.

Un tentativo di fondare psicologicamente l'esperienza religiosa del monoteismo come «esperienza trascendentale» è stato fatto da

J. K. von Hoesslin, *Zur Psychologie des Monotheismus*, Deutsche Rundschau, 1920, Bd. 184, 187-197. In senso psicologico è orientata anche una « Lecture » tenuta dall'americanista Paul Radin e da lui pubblicata col titolo *Monotheism among primitive Peoples*, London, 1924 (con prefazione di I. Zangwill). I fatti, dice il Radin, hanno dato ragione al Lang, anche se, come gli accadde per altre sue intuizioni geniali, egli aveva ragione solo in parte. Oggi nessuno più nega seriamente che molti popoli primitivi abbiano avuto la nozione di un essere supremo, sebbene nulla autorizzi a credere che essa abbia subito un processo di degenerazione. Anche la degenerazione è un concetto evoluzionistico. Ora, da questo evoluzionismo è tempo di liberarsi: bisogna abbandonare l'idea che ogni singolo elemento culturale abbia avuto una sua evoluzione, e precisamente una evoluzione del genere di quella che si produce nel mondo animale. Certe idee e certi concetti sono altrettanto primari per l'uomo sociale quanto certe reazioni psicologiche specifiche per l'uomo biologico. Il monoteismo è anch'esso un dato primario per certi temperamenti psicologici: non per tutti. Tale varietà di temperamenti individuali è da ammettere anche in seno alle società primitive. Così e solo così sono da spiegare i tratti contraddittori che si notano nelle figure degli esseri supremi: c'è il tipo sublime ed esente da culto, che corrisponde al temperamento idealistico, religioso, unificatore (base del monoteismo), e c'è il tipo 'degenere', inquinato da tratti impuri e indegni, e — proprio esso — oggetto di culto, che corrisponde al temperamento pratico, realistico, materialistico, a religiosità intermittente e pluralizzatrice, tendente a cogliere in ogni figura divina innanzi tutto l'aspetto di forza e di potenza per volgerlo a proprio vantaggio. Il problema del monoteismo, conclude il Radin, è dunque mal posto: non si tratta di sapere quando è cominciato il monoteismo, che è questione insolubile, perchè il temperamento che l'ha prodotto è sempre esistito, bensì di spiegare storicamente come quel tipo religioso rappresentato dal monoteismo puro sia giunto a diventare la religione prevalente od esclusiva di un dato popolo. — È appunto una spiegazione storica di questo genere che o ho cercato di dare in « Revue de l'histoire des religions », I. cit.

Una teoria sulla formazione del monoteismo del tutto indipendente dagli esseri supremi è stata stata proposta da A. M.

Hocart, *The Origin of Monotheism*, Folk-Lore 1922, 282: partendo dalla premessa che non bisogna contentarsi di prendere il monoteismo come un dato *a priori* nè di spiegarlo ricorrendo alla parola magica 'evoluzione' (si domanda come mai i Greci non giunsero ad avere una religione monoteistica), l'Hocart svolge una sua concezione evemeristico-pragmatistica secondo la quale la più antica religione conosciuta sarebbe il culto dei re, i re sarebbero stati i primi iddii e dalla identificazione dei re successivi in un essere divino unico di cui essi sarebbero stati altrettante incarnazioni, sarebbe sorta la prima idea di un dio universale, poi consolidata in seguito a conquiste, ecc. La lotta fra politeismo e monoteismo, al pari p. es. della controversia *homoousios-homoiousios*, nasconderebbe sotto la opposizione ideale una lotta di interessi politici fortissimi (impero universale).

Raffaele Pettazoni.

La confessione dei peccati presso popolazioni Sudanesi.

Dagari ed altre popolazioni dell'Alta Guinea:

En terminant notons une coutume curieuse qui existe également chez les Noirs de la Haute-Guinée (Malinkés, etc.). Chez les Dagaris, quand une femme est sur le point d'accoucher et qu'elle souffre, elle déclare ses péchés à son mari, et particulièrement ses péchés charnels, si elle l'a trompé et avec qui. La femme, pense-t-on, n'accouchera jamais si elle ne se confesse pas. Si elle a honte de le faire, l'enfant ne sort pas et elle meurt. Si au contraire elle se confesse, c'est fini tout de suite: « en un quart d'heure l'enfant est tombé », comme me dit d'une façon énergique et pittoresque mon interlocuteur (L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, Paris 1912, 777 'Coutumes religieuses des Dagaris et des Fangas').

(Cfr. Mkulwe, Madagascar, Yucatan, Guatemala: SMSR, II 1926, 50, 193, 198 sg.).

R. Boccassino.

La confessione dei peccati presso gli Eskimesi

(cfr. SMSR II. 54 sgg.)

1. Eskimesi della Grönlandia orientale:

« If a person has high fever accompanied by headache, the angakok says that there is a danger of his going mad. In order to avoid this fate the sick person must confess that he is an ilisitsok, a wizard or witch, and as such saddle himself with crimes, such as having robbed people's souls, or having killed people by supernatural means. If he fails to make such a confession, the sick man may easily become deranged or go raving mad » (William Thalbitzer, *The Ammassalik Eskimo*. Meddelelser om Grønland, Vol. 39, p. 97).

2. Eskimesi della Penisola Melville:

« Bei Nahrungsmangel verlangt der Angekok allgemeines öffentliches Sündenbekenntnis » (Knud Rasmussen, *Rasmussens Thulefahrt*, Frankfurt a/Main 1926, p. 72 ff.).

Richard Dangel, Wien.

Antiche notizie sulla confessione giapponese (e peruviana).

I *Shugenja*, altrimenti detti *Yamabushi* 'soldati della montagna,' cioè i seguaci della setta shinto-buddhistica *Shugen*, ch'è principalmente una derivazione del *Shingon-shû*, la 'setta della parola vera,' fondata dal famoso Kôbô Daishi (Kûkai, 774-835), sono stati studiati dal P. G. Schurhammer S. J. (*Die Yamabushis*, Zeitschrift für Missionswissenschaft, 12, 1922, 206-228) specialmente in base a notizie, in parte inedite, fornite da missionari Gesuiti nel sec. XVI.

Già la più antica di queste notizie, contenuta nel rapporto che fu compilato nel 1548 e 1549 in base alle informazioni del primo giapponese convertito al cattolicesimo, Hanshirô (*Anjiro*, battezzato col nome di Paolo), descrive certe pratiche di penitenza proprie dei Yamabushi, delle quali faceva parte una pubblica confessione dei peccati da parte di ciascuno di essi, in presenza dei confratelli. Altri

accenni alla confessione dei Yamabushi sono forniti dai Gesuiti Alcaceva (1554), Frois (1565) e altri. La descrizione più ampia del pellegrinaggio (*nyoko*) che i Yamabushi intraprendevano periodicamente a scopo di penitenza, e della confessione che in tale occasione appunto essi praticavano, si legge nell'opera di Luis de Guzman, *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus*, 2 voll. Alcalá 1601, I, libr. V, capit. 8, p. 402 sgg.: il brano è riferito (in base alla nuova edizione, Bilbao 1891, 223 sg.) in traduzione tedesca dal Schurhammer, *l. c.*

Una descrizione ancor più particolareggiata, non di tutto il pellegrinaggio dei Yamabushi, ma della loro confessione, si legge nell'opera — che è sfuggita, a quanto pare, al Schurhammer — di un altro Gesuita, il P. Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla 1590, Lib. V, cap. 25, p. 367.

La descrizione dell'Acosta, che concorda sostanzialmente con quella del Guzman, in specie nel curioso particolare della enorme bilancia che serviva alla confessione dei Yamabushi (tutti i Yamabushi l'uno dopo l'altro dovevano entrare in uno dei piatti della bilancia, ed ivi confessarsi dei loro peccati), deriva effettivamente dalla stessa fonte, e precisamente da informazioni fornite da un giapponese convertito (e battezzato col nome di Giovanni), che, avendo fatto parte della confraternita dei Yamabushi, aveva anche partecipato per ben 7 volte al loro pellegrinaggio, (e alla confessione) come è detto esplicitamente tanto nell'Acosta (*Contava esto uno del los Japones despues de hecho Christiano, el qual auia andato esta peregrinacion siete vezes, y entrado en la balança otras tantas... dezianos este Christiano llamado Juan....*) quanto nel Guzman (*...como la contó uno destes Bonzos que la auia andato siete vezes, y despues por la misericordia de Dios nuestro Señor fue Christiano....: quien leyere este modo de penitencia, y confession..., se le hara muy dulce, y suave el que Christo nuestro Señor ha dexado en su Iglesia, y assi lo sentia y dezia el Bonzo que provò el uno y el otro*).

Le informazioni di questo 'Giovanni' dovettero essere trasmesse alla Compagnia in qualcuna delle lettere o Rapporti che i Padri residenti al Giappone solevano mandare: infatti l'Acosta dice esplicitamente di aver attinto ad «una carta de alla... la qual dise assi».

Questa dovette essere anche la fonte del P. Guzman, il quale infatti afferma nel Prologo dell'opera sua di aver consultato non solo *lo que han dexado impresso hombres muy doctos y graves á cerca de la India Oriental*, ma anche *lo que han escrito, de las cosas de Japon, y de la India, los Padres de la Compañia, que andan en aquellas Misiones*.

C'è un dato, ad ogni modo, di capitale importanza che si legge soltanto nell'Acosta e non nel Guzman (nè, a quanto pare, in alcun'altra fonte), ed è il nome con cui era designato il luogo alpestre dove la confessione dei Yamabushi si svolgeva. Questo nome si legge nell'Acosta nella forma *Sangenotòcòro*, con la spiegazione « *que quiere dezir lugar de confession* ». Questo è infatti l'esatto significato del vocabolo. *Tokoro* è parola giapponese e significa 'luogo, località': *no* è la particella giapponese che serve ad esprimere il genitivo; *sange* è termine di origine buddhistica passato nel giapponese dal cinese, e composto del cinese *ge, ke* 'pentirsi', e *san*, riduzione del sanscrito *ksama, ksamayati* 'chiedere perdono'. Così secondo il prof. K. Florenz, al quale debbo queste preziose spiegazioni.

Poichè il passo relativo alla confessione giapponese viene nell'opera dell'Acosta immediatamente dopo un altro passo in cui è parola della confessione peruviana, non sarà inutile, in rapporto alle nostre ricerche sulla confessione (cfr. SMSR II 205 sgg.), riprodurre tutto il capitolo nell'originale spagnolo:

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. Compuesta por el Padre Joseph de Acosta Religioso de la Compañia de Jesus. Dirigida ala Serenissima Infanta Doña Isabella Clara Eugenia de Austria. Con privilegio Impresso en Sevilla en casa de Iuan año de 1590. Libro Quinto, Cap. 25 (' De la Confession, y confessores, que vsauan los Indios') (Hakluyt Society, vol. 61, 356):

(p. 365) « *Tambien el sacramento de la confession, quiso el mismo padre de mentira remedar, y de su Ydolatras hazerse honrar con ceremonia muy semejante al vso de los fieles. En el Piru tenian por opinion, que todas las adversidades y enfermedades venian*

por pecados que avian hecho, y para remedio vsauan de sacrificios: y vltra desso tambien se confessauan vocalmente quasi en todas las provincias, y tenian confessores diputados para esto mayores y menores, y pecados reseruados al mayor, y recibian penitencias, y algunas vezes asperas, especialmente si era hombre pobre el que hazia el pecado, y no tenia que dar al confessor: y este oficio de confessar tambien lo tenian las mugeres. En las provincias de Collasuyo fue, y es mas vniuersal este uso de confessores hechizeros, que llaman ellos *Ychiri*, o *Ychiri*. Tienen por opinion, que es pecado notable encubrir algun pecado en la confession, y los Ychiris, o confessores averiguan o por suertes, o mirando la assadura de algun animal, si les encubren algun pecado, y castiganlo con darle en las espaldas cantidad de golpes con vna piedra hasta que lo dize todo, y le dan la penitencia, y hazen el sacrificio. Esta confession vsan tambien, quando estan enfermos sus hijos, o mugeres, o maridos, o sus Caciques, o quando estan en algunos grandes trabajos: y quando el Inga estaua enfermo, se confessauan todas las provincias, especialmente los Collas. Los confessores tenian obligacion al secreto, pero con ciertas limitaciones. Los pecados de que principalmente se acusavan eran, lo primero matar vno a otro fuera de la guerra. Item hurtar. Item tomar la muger agena. Item dar yeruas, o hechizos para hazer mal. Y por muy notable pecado tenian el descuydo en la reverencia de sus guácas. Y el quebrantar sus fiestas. Y el dezir mal del Inga. Y el no obedecerle. No se acusauan de pecados y actos interiores, y segun relacion de algunos Sacerdotes, (366) despues que los Christianos vinieron a la tierra, se acusan a sus Ychiris, o confessores aun de los pensamientos. El Inga no confessaua sus pecados a ningun hombre sino solo al Sol, para que el los dixesse al Viracòcha, y le perdonasse. Despues de confessado el Inga hazia cierto lauatorio para acabar de limpiarse de sus culpas: y era en esta forma, que poniendose en vn rio corriente dezia estas palabras: Yo he dicho mis pecados al Sol, tu Rio los recibe, lleualos a la mar, donde nunca mas parezcan. Estos lauatorios vsauan tambien los demas que se confessauan con ceremonia muy se semejante a la que los Moros vsan, que ellos llaman *el Guadoi*, y los Indios llos llaman *Opacina*. Y quando acaecia morirsele a algun hombre sus hijos, le tenian por gran pecador dziendole, que por sus pecados

sucedía, que muriese primero el hijo que el padre. Y a estos tales quando despues de averse confessado, hazian los lauatorios llamados Opacuna (segun està dicho) los auia de açotar con ciertas horrigas algun Indio monstruoso, como corcobado o contrecho de su nacimiento. Si los hechizeros, o sortilegos por sus suertes, o agueros afirmauan, que auia de morir algun enfermo, no dudaua de matar su proprio hijo, aunque no tuviesse otro: y con esto entendía que adquiria salud diziendo que ofrecia a su hijo en su lugar en sacrificio. Y despues de auer Christianos en aquella tierra, se ha hallado en algunas partes esta crueldad. Notable cosa es cierto, que aya preualecido esta costumbre de confessar pecados secretos, y hazer tan rigurosas penitencias, como era, ayunar, dar ropa, oro, plata, estar en las sierras, recibir rezios golpes en las espaldas. Y oy dia dizen los nuestros, que en la pronuncia de Chicuyto topan esta pestilencia de confessores, o ychùris, y que muchos enfermos acuden a ellos. Mas ya por la gracia del Señor se van desengañando del todo, y conocen el beneficio grande de nuestra confession sacramental, y con gran devocion y fe acuden a ella. Y en parte ha sido (367) prouidencia del Señor, permitir el vso pasado, para que la confession no se les haga dificultosa: y assi en todo el Señor es glorificado, y el demonio burlador queda burlado.

« Por venir a este proposito referire aqui el vso de confession estraño, que el demonio introduxo en el Japon, segun por una carta de alla consta, la qual dize assi. En Oçaca ay vnas Peñas grandissimas, y tan altas que ay en ellas riscos de mas de dozientas braças de altura, y entre estas peñas sale hazia fuera vna punta tan terrible, que de solo llegar los Xamabùxis (que son los Romeros) a ella, les tiemblan las carnes, y se les despeluzan los cabellos, segun es el lugar terrible, y espantoso. Aqui en esta punta està puesto con estraño artificio vn grande baston de hierro de tres braças de largo, o mas, y en la punta deste baston està asido vno como peso, cuyas balanças son tan grandes, que en vna de ellas puede sentarse vn hombre; y en vna dellas hazen los Goquils (que son los demonios en figura de hombres) que entren estos peregrinos vno por vno sin que quede ninguno, y por vn ingenio que se menéa mediante vna rueda, hazen que vaya el baston saliendo hazia fuera, y en el la balança va saliendo de manera que finalmente queda toda en el ayre, y assentado

en ella vno de los Xamabùxis. Y como la balança en que está assentado el hombre, no tiene contrapeso ninguno en la otra, baxa luego hazia abaxo, y leuantase la otra hasta que topa en el baston, y entonces le dizen los Goquils desde las peñas que se confiesse, y diga todos sus pecados, quantos vuire hecho, y se acordare. Y esto es en voz tan alta, que lo oygan todos los demas, que alli estan. Y comienza luego a confessarse, y vnos de los circunstantes se rien de los pecados que oyen, y otros gimen. Y a cada pecado que dizen, baxa la otra balança vn poco, hasta que finalmente auiendo dicho todos sus pecados, queda la balança vazia y igual con la otra en que (368) està el triste penitente. Y llegada la balança al fin con la otra tornan los Goquils a hazer andar la rueda, y traen para dentro el baston, y ponen a otro de los peregrinos en la balança, hasta que pasan todos. Contaua esto vno de los lapones despues de hecho Christiano, el qual auia andado esta peregrinacion siete vezes, y entrado en la balança otras tantas, donde publicamente se auia confessado. Y dezia, que si a caso alguno destes puesto en aquel lugar dexa de confessar el pecado, como passò, o lo encubre, la balança vazia no baxa, y si despues de auerle hecho instancia que confiesse, el porfia en no querer confessar sus pecados, echanlo los Goquils de la balança abaxo, donde al momento se haze pedaços. Pero dezianos este Christiano llamado Juan, que ordinariamente es tan grande el temor y temblor de aquel lugar en todos los que a el llegan, y el peligro que cada vno vee al ojo, de caer de aquella balança, y ser despeñado de alli abaxo, que quasi nunca por marauilla acontece auer alguno, que no descubra todos sus pecados: llamase aquel lugar por otro nombre *Sangenotocoro* que quiere dezir lugar de confession. Veese por esta relacion bien claro, como el demonio ha pretendido vsurpar el culto diuino para sí, haziendo la confession de los pecados que el Sa luador instituyò para remedio de los hombres, supersticion diabolica para mayor daño dellos, no menor en la gentilidad del Japon, que en la de los prouincias del Collao en el Piru ».

Il passo parallelo in L. de Guzman, *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus*, Alcalá 1601, I, lib. V, cap. 8, p. 404 dice così:

« Passadas algunas leguas del campo que auemos dicho se descubren muchas, y muy altas sierras, puestas en contorno, aunque bien cerca vnas de otras. Pero a todas ellas sobrepuja, y haze ventaja en su altura vn risco que està en medio. En la punta deste risco tienen los Guoguis (*Goki*, demoni in figura di bonzi) puesto vn baston de hierro, que tendra mas de tres varas de largo, al qual sacan con grande artificio fuera de la peña, hasta dexarle en el ayre, y despues le tornan a recoger para dentro. En el remate del baston esta asido vn peso con dos balanças grandes. En la vna dellas van poniendo los Guoguis vno a vno todos los peregrinos, y en la otra su contrapeso, para que entrambas quedan yguales.

Puesto el peregrino en la balança, sacanla con su artificio hazia fuera, y dexanla en el ayre en medio de aquella profundidad, y altura. A este espectaculo concurren todos los demas peregrinos, assomandose por las sierras, que estan al rededor. Mandan luego los Guoguis al triste penitente, que se confiesse publicamente de quantos peccados ha hecho aquel año, demanera que lo oyan, y entiendan los circunstantes, y assi lo haze. Acabada ja confession, tornan a recoger para dentro el baston, y las balanças, y auiendo quitado el penitente ponen otro en su lugar, hasta que acaban de confessarse todos, por el mismo orden, y si alguno encubre sus peccados, y no los confiessa claramente, al punto estos ministros del demonio, ó demonios en figura de hombres, le arrojan la balança abaxo, donde antes que llegue al suelo, va hecho mil pedaços, despeñandose por aquellas asperissimas sierras».

R. Pettazoni

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

CARL CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, 1^{er} Bd.: bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen (Kulturgeschichtliche Bibliothek, II^o Reihe: Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte, 1). Heidelberg, C. Winter, 1926. pp. VI-383, con 130 figg. nel testo.

Forse non è puro caso che proprio mentre in Europa si sente oggi da qualche parte parlare 'europeo', compaia quest'opera dedicata alla storia religiosa dell'Europa. Eppure l'Autore è il primo a rendersi conto delle obiezioni preliminari e pregiudiziali cui il suo assunto va incontro. Una storia della religione europea dipende infatti — come dice l'inserzione stessa dell'opera del Clemen in una « Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte » — dall'esistenza di una civiltà europea, la quale a sua volta, se storia è svolgimento, implica l'esistenza di una coscienza europea. Tale coscienza appare oggi, per via di quel parlare — o piuttosto balbettare — cui sopra accennavamo, in una fase iniziale di formazione. E prima di oggi non si vede bene quando essa sia esistita, chè europeo non fu — e non è — il cristianesimo, non la romanità, non l'ellenismo, e quella grecità che già Erodoto assumeva in funzione europea ed anti-asiatica era tuttavia troppo inadeguata a rappresentare l'Europa reale.

In realtà il Clemen ci ha dato e ci darà (poichè l'opera sarà compiuta con un secondo volume) quel che solo era possibile dare, cioè una storia religiosa a) di singoli popoli europei le cui religioni sono ora estinte (come i popoli stessi) e (poichè il 2^o volume sarà dedicato al cristianesimo, giudaismo, islamismo e buddhismo) b) di singole religioni di origine extra-europea introdottesi e tuttora esistenti in Europa: e dunque una storia che non è sviluppo organico interno, ma successione esterna di fatti (religiosi) nell'ordine in cui sul suolo europeo si succedettero i singoli popoli e — presumibilmente — in quello in cui si introdussero le singole religioni nate fuori d'Europa.

Questo I Volume incomincia dall'Europa preistorica, cioè dalla religione delle primitive popolazioni europee nelle epoche della

pietra, del rame e bronzo e del ferro. Una seconda parte è dedicata ad un gruppo di popoli pre-ariani ed anariani, costituito dagli Egei, Etruschi, Liguri, Iberi e popolazioni ugro-finniche. La terza ed ultima parte tratta dei popoli arii od ariani di Europa (in italiano converrebbe forse dire 'ariani', riservando il termine 'arii' per designare gli Ariani d'Asia, cioè Indi e Irani, con che verrebbe meno una delle ragioni onde alcuni, come lo stesso Clemen, si attengono — per evitare la confusione — al termine 'Indo-germani', rispettivamente 'Indo-celti'), e cioè prima della religione proto-aria e poi delle religioni dei singoli popoli: dei Greci (fin al 2° sec. av. Cr.), dei Romani, degli Sciti, Sarmati, Alani, Osseti, dei Traci, dei Celti, dei Germani e degli Slavi.

Il Clemen unisce ad una cultura vastissima un senso critico penetrante e coscienzioso. In ogni questione controversa (e si può dire che tutta la materia di questo suo volume è una controversia) egli sviscera scrupolosamente il pro e il contro delle singole teorie e tendenze, precisa il valore effettivo dei vari argomenti e giunge ad una conclusione ragionata, serena ed imparziale: tutto ciò attraverso una argomentazione serrata che dà una impronta caratteristica al suo stile. L'esposizione procede capitolo per capitolo secondo uno schema uniforme, trattando di ciascun popolo separatamente gli elementi della credenza (con speciale riguardo alle credenze escatologiche) e quelli della prassi religiosa. Essa non è mai, neppure là dove la materia è meno nuova (p. es. nei capitoli sulla religione greca e romana), una semplice compilazione: l'A. ha sempre qualche cosa di nuovo da dire, sia in generale, sia sopra una quantità di punti di dettaglio. La trattazione della religione proto-aria gli dà occasione ad un ampio *excursus* originale sul culto degli spiriti della vegetazione presso popoli ariani e non ariani (Cfr. Clemen, *Die Tötung des Vegetationsgeistes*. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. 1922). I capitoli dedicati agli Iberi, ai Liguri, agli Etruschi, ai Traci, agli Sciti e affini, e agli Ugro-Finnici, dove si ha per la prima volta una trattazione sistematica, per quanto necessariamente sommaria, della religione di questi popoli, costituiscono un utile complemento ai Manuali di storia delle religioni.

Come si vede, questa nuova opera del Clemen è, al pari delle sue precedenti (cfr. SMSR I 141 sgg.), un prezioso strumento di lavoro. Vero è che per talune parti si sarebbe desiderata una trattazione più estesa. Accanto ai capitoli sulla religione degli Sciti e affini, dei Traci, ecc., non avrebbe dovuto mancare un capitolo sulla religione degli Italici ('Indo-germani' d'Italia), anche se essa si risolve poi in quella dei Romani. E quanto ai popoli anariani d'Italia, per lo meno la religione dei Sardi avrebbe meritato qualche cosa di più che un fugace accenno (p. 50) relativo al culto delle acque nell'età del bronzo. Ché non solo in epoca

preistorica, ma fino a tempi ormai storici o per lo meno protostorici durò, a parer mio, in Sardegna quella religione — culminante nel culto di un grande iddio 'nazionale' (il *Sardus Pater*) — della quale son venuti alla luce i santuari caratteristici, oramai — per le scoperte fatte posteriormente alla pubblicazione del mio Volume sulla *Religione primitiva in Sardegna* (1912) — così numerosi da costituire un complesso di costruzioni sacre quale forse non si ha per nessuno degli altri popoli 'barbarici' del mondo antico.

R. Pettazzoni

FR. NOETSCHER, "Das Angesicht Gottes schauen,, nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg, C. J. Becker, Universitäts-Druckerei, 1924, IV - 189 pagine.

Nelle religioni semitiche i termini indicanti atti o stati religiosi risentono fortemente ancora della loro origine concreta e direi quasi fisica. Il Semita antico (ed anche quello moderno, ancorchè sia in contatto colla nostra civiltà) pensa in termini concreti, corpulenti, i quali non dimostrano che in misura alquanto debole la tendenza a spiritualizzarsi. Il Nötscher esamina un giro di parole ricorrente spesso tanto nell'Antico Testamento, quanto nella letteratura religiosa dei Babilonesi ed Assiri, pregno di profondo significato religioso e che più tardi, negli scritti teologici del medioevo, sia latini sia ebraici, acquistò sfumature delicatissime di profonda e mistica spiritualità: «guardare la faccia di Dio».

L'autore dedica capitoli speciali all'esame dei significati del verbo ebraico *pánáh* e di *páním* (faccia), tratta poi della faccia quale specchio dell'anima — e perciò gli Ebrei dicevano che la faccia di qualcuno ed anche di Dio è splendente o dura — e delle frasi che vi si riferiscono. In accado *babálu pána* o più spesso *kullu rêsha* vuol dire esser clemente, favorevole, e corrisponde alla locuzione ebraica *násá páním* (pagg. 17-18). Qui l'autore, il quale d'altronde dimostra di aver la preparazione filologica necessaria per questo genere di ricerche e di essere pienamente informato di quanto si è venuto pubblicando nel campo dell'assiriologia anche negli ultimi anni, avrebbe potuto addurre con profitto quanto il Koschaker ha stabilito nel suo libro *Babylonisch-Assyrisches Bürgerschaftsrecht*, Leipzig 1911, pagg. 11-14, sul significato giuridico di *rêsha kullu* e completare così la nota 2 nella pag. 19. Alquante pagine sono dedicate alle teofanie nell'Antico Testamento (pagg. 20-25), alle rivelazioni di Dio in sogno (pagg. 25-27), alle visioni profetiche (pagg. 28-31), alle apparizioni di Yahweh nella nube (pagg. 31-32), alle manifestazioni (*nir'áh*) di Dio in senso più spirituale (pagg. 32-47) ed infine al significato di Yahweh a di 'faccia di Yahweh' (pagg. 47-53). La 'faccia di Yahweh' non significa, come molti sostengono, qualcosa di diverso

da Yahweh, un certo lato della sua essenza divina, la sua rileva-
zione al mondo (pag. 48), ma semplicemente Yahweh stesso (pag. 49).
'Faccia' funge dunque da pronome identitivo (stesso) — ha però
certamente torto l'autore di affermare che il fenicio *pen Ba'al*,
detto della dea Tanit, vuol dire Ba'al stesso (pag. 51), — e significa
perciò anche persona (pag. 51). *Pánim* riveste inoltre il significato
del pronome personale. Per dire 'davanti a te' gli Ebrei potevano
adoperare anche la parola *pánim* e dire 'davanti alla tua faccia'. Que-
st'uso è comune anche in accadico (pagg. 52-53).

Molto succoso è il capitolo dedicato al 'guardare la faccia di
Dio' (pagg. 53-98). La lingua e la religione hanno preso le mosse
dall'osservazione concreta dell'immagine di Dio (pag. 53). A me
sembra però che anteriore alla visione di una statua divina sia
il guardare un'altra persona, un nostro compagno o un superiore,
come ci accade di fare ogni giorno innumerevoli volte. Non so
quindi se l'autore abbia ragione di dire non essere escluso, quan-
tunque gli Israeliti non avessero ufficialmente immagini del loro Dio,
che la frase suddetta *ursprünglich einmal im buchstäblichen Sinne zu
nehmen war* (pag. 54). La frase assieme a ciò che dinota è presa
dalla vita quotidiana, dalla vita comune, precisamente come tutto
quello che appartiene alla religione, a mo' d'esempio come l'altare
delle offerte, che fu in origine una semplice tavola comune, ma
più tardi si specializzò, per così dire, ad uso religioso. Si disse
'guardare la faccia di Dio', perchè quando si vuole comunicare
con qualcuno o rendergli omaggio o infondergli coraggio o dimo-
strargli la propria benevolenza, si guarda la sua faccia. Questa è
la vera origine della frase e del corrispondente atto religioso, tanto
ebraico quanto babilonese. Che nelle due lingue la frase sia identica
(*pánim* e *pánu*) è naturale e ovvio, poichè i due popoli, l'ebraico e
il babilonese, sono strettamente affini. Non è da assumere quindi
che questa frase sia passata da un popolo all'altro, dal babilonese
all'ebraico o viceversa, e non è da stupirsi che gli Ebrei ne faces-
sero uso, quantunque non avessero immagini divine, perchè la loro
concezione di Dio era con tutto ciò molto antropomorfa. In questo
senso saranno da correggere certe interpretazioni dell'autore nelle
pagine suggestive e piene di buon senso dedicate alla frase 'faccia
a faccia' (pagg. 54-57), alla visione di Dio nella religione cananea
(pagg. 57-60), nella religione egiziana (pagg. 60-61), in quella babi-
lonese (pagg. 62-84) e presso gli Israeliti (pagg. 85-98).

A pag. 62 sarà da correggere nel senso da me indicato l'affermazione che in Mesopotamia la terminologia culturale prende le mosse dall'immagine del dio: no, l'adorante dice di gettarsi ai piedi del dio, lo implora di guardarlo colla sua faccia splendente ecc., perchè così facevano sempre il Babilonese e l'Assiro anche nella vita di ogni giorno. Tutte le manifestazioni della spiritualità umana, anche

le più sublimi ed astratte e rare, affondano le radici nella vita quotidiana, comune, ingenua dell'uomo.

Pag. 63: I Babilonesi parlano dell'immagine divina come di un essere vivente: lo stesso accade nella religione cattolica. Ma come per questa non possiamo dedurre che i cattolici siano feticisti, così difficilmente si potrebbe affermare che lo fossero i Babilonesi.

Pag. 65: Contrariamente a quanto afferma l'autore, l'afferrare la mano di Bèl da parte del re babilonese e il prender le redini di Istar da parte del re assiro non erano affatto gesti simbolici e non avevano che molto indirettamente significato di diritto costituzionale, cioè d'investitura politica. Si vedano in proposito giuste osservazioni di Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1922, pag. 146, n. 3, e *Les fêtes d'akitu d'après un texte divinatoire*, RA, XIX, 141-148, pag. 141. L'affermazione di Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, pag. 680, indicare quest'atto la conclusione di una specie di patto con Bèl-Marduk (pregiudizio biblicistico!) ed essere il rito formale dell'investitura e la legittimazione al trono di Babilonia, è del tutto erronea.

Pagg. 65-66: La cerimonia dell'apertura e del lavacro della bocca di una statua, del timballo sacro ecc. non ha esattamente il significato indicato dal Nötscher. Si vedano in proposito A. M. Blackman, *The rite of opening the mouth in ancient Egypt and Babylonia*, JEA, X, 47-59, e S. Smith, *The Babylonian ritual for the consecration and induction of a divine statue*, JRAS, 1925, 37-60.

Pag. 73: Ha ragione l'autore di dire che la interpretazione della frase biblica «guardare (*amâru* o *dagâlu*; quest'ultimo termine ricorre anche nella Bibbia, P. Haupt, *Assyr. dagâlu, to look for, in the OT*, JBL, XXXVII, 229-232) la faccia di un dio», data dallo Zimmern nel senso di entrare in un tempio non è giusta (pregiudizio biblicistico!): si guarda la faccia del dio o anche di un principe ecc., perchè quando si cerca aiuto da qualcuno, potente o signore, lo si guarda bene in faccia, per dimostrare che si è pronti ad eseguire qualunque suo comando.

Pag. 74, n. 1: Il chiedere la decisione del dio ha significato alquanto più vasto di quello prospettato dall'autore. Non soltanto l'incantesimo è riguardato come un processo. Ma di questo un'altra volta.

Pag. 77: Non è giusto che la frase suddetta ha subito l'azione del cerimoniale di corte, ma tanto il cerimoniale di corte quanto il gesto religioso non sono altro che il gesto comune di colui che implora aiuto da qualcuno o desidera rendergli omaggio: si guarda il signore o potente o l'uomo illustre per rendergli omaggio o riceverne grazie. Si confronti il seguente brano del *Corriere della Sera* del 17 novembre 1926, che dà il resoconto di una seduta del Senato, durante la quale il Governo e i senatori hanno voluto

render omaggio al senatore Marconi per la sua ultima invenzione nel campo della radiografia: « Il Capo del Governo, imitato da tutti i ministri e senatori, si rivolge in atto di omaggio verso il senatore Marconi... » L'atto di omaggio consistette nel guardare, in piedi, 'la faccia' dell'illustre scienziato.

Pag. 83: *ina pâni ili nazâzu* significa l'omaggio che si rende al dio. Questo è giusto.

L'autore dedica ancora altre pagine al concetto affine di 'davanti a Yahweh' e lo analizza molto finemente.

Il quinto capitolo tratta del guardare da parte di dio nella religione babilonese, nella quale significa concessione di grazia e di vita (pagg. 119-126) e nell'Antico Testamento: Yahweh è grazioso o adirato, nasconde la sua faccia, la alza e la fa risplendere (pagg. 126-146).

Infine l'autore parla ancora della visione mistica di Dio e di quella nell'altro mondo (pagg. 147-175).

Il libro è ottimo: l'autore vi dimostra molto buon senso, quantunque qualche volta voglia penetrare troppo addentro nel significato delle parole. Secondo il mio modo di vedere noi non sapremo mai *esattamente* quello che intendesse dire il Babilonese o l'Israelita, quando affermava di 'guardare la faccia di Dio': la lingua è un erbario di metafore appassite (J. Paul, *Vorschule der Aesthetik*, § 50), ed è difficile stabilire il grado di appassimento.

Giuseppe Furlani

S. V. PHADNIS, *Essays on Buddhism*, Bombay 1926, pag. 21.

Questo libriccino, piccolo di mole ma per contenuto interesantissimo, fu pubblicato in onore del presidente della « Buddha Society », Dr. A. L. Nair, di cui ricorreva il 65° genetliaco. Contiene un importante articolo della presidente onoraria, Mrs. Rhys Davids, sul valore della parola *hita*, una chiara e concisa rassegna dei *Languages of Buddhism*, del vicepresidente G. K. Nariman, e un originale articolo del Phadnis, *Message and Mission of the Master*.

F. Belloni-Filippi

MRS. C. A. F. RHYS DAVIDS, *Buddhist Psychology, Supplementary chapters*. London 1924, pagg. 213-301.

Brevi, ma ricchi di meditata, profonda, originale dottrina, sono questi « Capitoli » di Mrs. Rhys Davids, che prosegue con immutato zelo e indefessa attività l'esegesi del Canone *pâli*. Solo una perfetta padronanza delle dottrine Theravâda può infatti consentire tanta sicurezza di giudizio in questioni dubbie e tuttora controverse, come quelle che l'autrice affronta ed illustra. Nel cap. X, che fa seguito al IX della *Buddhist Psychology* (London 1914), l'A. prende in esame la dottrina buddhistica dell'impermanenza, istituendo

interessantissimi raffronti con altre filosofie del mutamento, soprattutto con quella del Bergson. Secondo Anuruddha la genesi della nozione è nel taglio che la presentazione di un oggetto percepibile produce nel flusso della vita mentale suscitando il pensiero dal puro e semplice essere. E il Bergson insegna, con sorprendente identità di concezione, che le cose son costituite da « la coupe instantanée » operata dalla coscienza in un flusso di simil genere.

Nel successivo cap. XI l'A. espone in riuscita sintesi la dottrina della « rinascita », facendo, a proposito delle cinque *gati*, l'acuta osservazione che i *deva* non sono *dei* nel senso nostrano, perchè non esistono nel *samsāra* puri spiriti. Essi sono « survivors », come potremmo dire adottando una locuzione atta a designare esseri dotati d'intelletto e corpo.

A pag. 261 l'ambiguità della parola *attan* è argomento di acuti e plausibili rilievi, e più oltre l'A. ravvisa la causa dell'imperfetta definizione dell'individuo come *nāmarūpa* nella ristretta conoscenza che i Padri buddhistici ebbero delle leggi e forze naturali.

L'ultimo capitolo delinea l'« anti-soul attitude » della filosofia buddhistica, che andò sempre più accentuandosi fino all'attuale recisa negazione di un'anima sostanziale, di un Io permanente. Ma quale fu l'atteggiamento del Maestro? La Davids rileva il carattere prevalentemente etico della dottrina di Gotama, che solo in opposizione ad altre teorie dovette talora pronunziarsi su questioni dommatiche, sebbene da lui considerate poco importanti. In nessun luogo dell'*Anattalakkhanasutta* è asserito che l'uomo è non *attā*, e nel *Samyutta* compare una parabola la quale, lungi dal negare che l'uomo è più che corpo e intelletto, giunge addirittura alla conclusione ch'esso è anima, Io. La verità è che il Buddha evitò di pronunziarsi sulla questione se l'uomo è o non è anima, come dimostra l'episodio di Vacchagotta. Un brevissimo epilogo sul concetto di « volontà » nella psicologia buddhistica chiude la magistrale Appendice, non meno necessaria della *Buddhist Psychology* a tutti gli studiosi di filosofia buddhistica. Nè si deve tacere che Mrs. Rhys Davids è oltre tutto una vera scrittrice, che tratta argomenti talvolta aridi con uno stile così vivo e colorito, da rendere interessanti e perspicue le più ardue questioni di filosofia buddhistica.

F. Belloni-Filippi

JAL DASTUR CURSETJI PAVRY, *The Zoroastrian Doctrine of a future life from death to the individual judgment* (Columbia University, Indo-iranian Series edited by A. V. WILLIAMS JACKSON, Volume XI), New York, Columbia University Press, 1926, pp. xxviii-119.

La dottrina zoroastriana della vita futura è uno degli aspetti più interessanti della religione iranica; essa appartiene al nu-

cleo originario della riforma religiosa quale si riflette nelle Gâthâ, dove appunto la remunerazione dopo la morte è la concezione dominante. Vari studiosi come Hübschmann, Jackson, Mills, Modi, Moulton, Söderblom l'hanno fatta oggetto di studio, e qualcuno ha anche indagato i rapporti esistenti fra l'escatologia iranica e quella di altre religioni, particolarmente la giudaica e la cristiana.

Il Pavry ha raccolto e sistemato tutte le notizie che se ne hanno nelle Gâthâ, nell'Avesta recente, nei testi pahlavici e persi. Ha limitato il suo campo al breve periodo che secondo la credenza iranica passa fra la morte dell'individuo e il giudizio cui viene sottoposta la sua anima nell'al di là.

È opera assai diligente. Chi voglia occuparsi di escatologia iranica, troverà in essa una raccolta esauriente di materiale bene ordinato e bene interpretato.

A. Pagliaro

M. GASTER, *The Samaritans, their history, doctrines and literature* (The British Academy, The Schweich Lectures 1923), London 1925

Il miglior conoscitore della storia e letteratura, delle dottrine e pratiche religiose dei Samaritani, dell'antica setta israelitica che sopravvive ancora in pochi seguaci a Nablûs nel cuore della Palestina e si vanta di discendere da Efraim e Manasse, è ora senza dubbio Moses Gaster. Dedicatosi da parecchi anni allo studio della loro storia e dottrina, egli è stato in grado di raccogliere gran numero di manoscritti e documenti samaritani, che in varie occasioni ebbe modo di render noti ed illustrare. Invitato dalla British Academy a tenere la Schweich Lecture per il 1923, egli ha condensato in tre lezioni tutto ciò che d'importante ha potuto stabilire circa i Samaritani, e pubblica ora le sue lezioni in forma più distesa in un nutritissimo volume di 208 pagine, provvisto di cinque interessanti appendici sulla corrispondenza che in vari tempi passò tra orientalisti europei e i capi della comunità samaritana, sulla curiosa relazione, pubblicata qui in italiano e in versione inglese, del celebre viaggiatore Pietro della Valle circa la sua scoperta del Pentateuco samaritano (*Viaggi...* Roma 1650, pp. 604-608), sul decimo comandamento secondo i Samaritani, e su altri argomenti affini. Rendono più attraente il libro parecchie riproduzioni di manoscritti in caratteri samaritani e di fotografie di personaggi e di scene religiose, tra le quali mi piace additare specialmente quella della preghiera sul Garizim presso Nablûs durante la Pasqua.

L'importanza dei Samaritani sta nella posizione di contrasto che hanno assunta verso il giudaismo e più tardi il cristianesimo, posizione che contribuì col suo antagonismo a formare il carattere stesso della Sacra Scrittura: ora però sono ridotti a non più di 170 anime (p. 1), che vegetano ancora all'ombra del loro monte

sacro, in tempi molto lontani l'antagonista del monte sacro di Gerusalemme. Eppure si vantano ancora di essere i veri rappresentanti della Legge, coloro che la hanno custodita pura. Essi chiamano sè stessi *shamerim*, gli ortodossi, e da questo verbo deducono il nome di Samaritani (p. 5).

Come è noto, essi rigettano tutta la letteratura profetica della Bibbia e concentrano il loro pensiero religioso unicamente sulla Legge, ciò che dimostra, come rileva il Gaster, che quando accettarono il Pentateuco la letteratura profetica e gli agiografi non esistevano ancora. I loro sacerdoti affermano di discendere in linea ininterrotta da Pinehas, figlio di Eleazar, figlio di Aronne. L'altare di pietra sul Garizim fu eretto secondo la loro tradizione da Giosuè stesso e vi furono iscritti i dieci comandamenti.

Riguardo alla questione, se dai re assiri siano stati trapiantati in territorio israelitico intere popolazioni, dalle quali deriverebbero poi i Samaritani, l'autore crede di poter affermare che in Palestina non furono mandate che guarnigioni, come solevano fare nell'antichità tutti gli stati quando avevano conquistato un nuovo territorio (p. 17): i Samaritani divennero una setta politica palestinese, tenuta in soggezione da truppe assire e più tardi persiane (p. 18). Essi non erano dunque proseliti entrati nel giudaismo per paura dei leoni e di altre calamità pubbliche, ma *autentici* Israeliti, i quali più per motivi politici, o diremo meglio, di gerarchia — si tratta della questione del santuario centrale della nazione — che religiosi, cioè di dottrina e culto, accentuarono fortemente la loro avversione a Gerusalemme e al giudaismo.

Nella seconda lezione l'autore sviluppa meglio la sua tesi che i Samaritani sono una setta puramente giudaica, non soltanto nelle sue origini, ma anche nella sua storia e nel suo sviluppo: Giudei e Samaritani derivano la loro ispirazione, la loro fede e la loro dottrina dalla stessa fonte, il *Pentateuco*, il quale nel testo adottato dai Samaritani non differisce essenzialmente da quello giudaico che per l'aggiunta di un decimo comandamento, essendo che essi calcolano quelli del nostro *Pentateuco* come nove di numero (p. 42). Visto il grande antagonismo a Gerusalemme e a tutto ciò che proveniva da Gerusalemme, essi non possono, afferma il Gaster, aver preso il *Pentateuco* dai Giudei. Il *Pentateuco* non può quindi, conclude sempre il nostro egregio autore, esser opera di profeti preesilici, poichè i Samaritani li chiamano fattucchieri ed eretici, e neppure di Ezra, il quale fu d'altronde l'autore principale della scissione definitiva tra le due parti della nazione ebraica (p. 42): esso deve essere dunque più antico.

Il Gaster giustamente rileva a p. 45 che nella tradizione samaritana vi sono molti elementi antichissimi e che non tutto ciò che assomiglia a pratiche e dottrine giudaiche, cristiane, musulmane

o caraite è da riguardare come preso in prestito dai Samaritani. Come esempio l'autore avrebbe potuto addurre la setta dei Mandei, delle cui dottrine la maggior parte non è affatto derivata, come tendono a dimostrare gli studi più recenti, da altre confessioni o sette religiose. Anche nei principî sui quali si basa l'interpretazione samaritana della Scrittura essi procedettero lungo linee parallele a quelle dei Giudei, quantunque da questi principî fondamentali essi sviluppassero più tardi particolari divergenti: la legge orale samaritana va in qualche punto d'accordo coll'interpretazione sadducea, in qualche altro combina colla farisaica.

L'autore esamina a lungo le affinità tra il servizio divino della setta e quello dei Giudei, la pratica della lettura di versioni aramee della Scrittura, le preghiere, l'osservanza, molto rigida, delle leggi bibliche, le importanti leggi orali sul sabato, sulla macellazione degli animali, sul matrimonio e divorzio. Inoltre egli discorre del loro calendario, simile a quello dei Sadducei, delle loro credenze e pratiche mistiche e cabbalistiche, delle dottrine sugli angeli, dell'escatologia e della risurrezione.

I Samaritani rappresentano uno stadio di sviluppo della dottrina ebraica anteriore alla formazione delle sette. Samaritani e Giudei discendono da una fonte comune anteriore alla loro separazione (p. 48). Questa è l'idea fondamentale del libro, la tesi dell'autore.

La terza lezione (pp. 96-158) è dedicata alla letteratura dei Samaritani, letteratura esclusivamente religiosa, che rispecchia l'isolamento della setta, senza relazioni coll'occidente, oppressa dai dominatori e sparpagliata dall'Alto Egitto ai confini della Persia e dell'India. Però dal nono secolo in poi i Samaritani cominciarono a scrivere, come gli altri popoli della Siria parlanti l'aramèo, in lingua araba alla scopo di sostituire alla letteratura aramea perita una nuova letteratura, più corrispondente ai loro bisogni religiosi. Nel XIV secolo si ebbe una rinascita dello spirito letterario: furono composti inni e poemi in un linguaggio che si accosta di molto a quello ebraico, mentre la letteratura antica era scritta in arameo puro ossia in samaritano, cioè in quel dialetto arameo molto affine a quello parlato dagli abitanti giudei e cristiani della Palestina, che è appunto peculiare della loro setta. Le cronache che possiedono, come quella di Abû 'l-Fath, sono scritte in arabo. L'opera principale della loro letteratura è il *Pentateuco*, scoperto, se così si può esprimersi, e reso accessibile all'Europa, da Pietro della Valle nella sinagoga samaritana di Damasco nel 1616 e pubblicato per la prima volta in caratteri samaritani nella Poliglotta di Parigi (1632). Il famoso archetipo di tutte le copie posteriori, ascritto ad Abisha, figlio di Pinehas, nell'anno tredicesimo dell'entrata dei figli di Israele in Canaan, come dice un'iscrizione del codice riprodotta dall'autore a p. 191 e nella pl. 12, e conservato

religiosamente nel tempio samaritano di Nablûs, il Gaster fa risalire, dopo averlo esaminato attentamente, al primo secolo dopo Cristo (p. 108), anzi esso potrebbe essere ancora più antico.

L'autore non ha torto, secondo noi, di riassumere il suo pensiero sui rapporti tra Samaritani e Giudei nelle prime righe della prefazione citando i due versetti di Ezechiele, XXXVII, 16 17: *E tu, figliuol d'uomo, prenditi ancora un pezzo di legno e scrivi su esso: per Giuda e per i figli d'Israele suoi congiunti. Poi prenditi un altro pezzo di legno e scrivi su esso: per Giuseppe, il legno di Efraim e di tutta la casa d'Israele, suoi congiunti. Poi accostali l'uno all'altro, come se non fossero che un sol pezzo di legno, e sieno così congiunti nella tua mano.*

Giuseppe Furlani

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, in Verbindung mit F. Alwerdes, R. Bolte, B. Malinowski, E. Schwiedland, herausgegeben von R. Thurnwald. Leipzig, L. Hirschfeld, I, 1925; II 1926.

Il vasto orizzonte abbracciato da questa Rivista è già indicato nel suo nome stesso, e si desume poi specialmente dall'elenco delle rubriche contemplate nella parte relativa alle recensioni: Biologia, Tendenza e ambiente, Personalità, Processi psichici, Lavoro, professione ed economia, Condottieri e masse, Legislazione, Correnti spirituali, Una civiltà vista da un'altra, Varietà e forme elementari del pensiero e della società, Mentalità primitiva nell'uomo moderno.

Non fa quindi meraviglia di trovare, l'uno accanto all'altro, articoli su *La legge proibizionistica in America* (Delbrück), su *La legge tedesca sugli infortuni nei suoi effetti socio-psicologici* (Bolte), su *La sociologia di Parigi* (R. Michels), su *La sociologia del giornale* (L. Benario), sul *Diritto coniugale e familiare nella Russia odierna*, ecc.

Ma l'interesse della Rivista si volge anche alla scienza delle religioni. Alcuni articoli interessano solo indirettamente gli studi religiosi, p. es. quello introduttivo del Thurnwald, *Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie* (I, 1-20), e quello del Malinowski, *Forschungen in einer mütterrechtlichen Gesellschaft* (I, 45-53, 278-284, su gli Indigeni delle Isole Trobriand). — Altri hanno per la storia delle religioni un interesse diretto e immediato: K. Th. Preuss, *Die Erd und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythos mexikanischer Indianer* (I, 1925, 149-156); A. W. Nieuwenhuis, *Der primitive Mensch und seine Umwelt* (I, 1925, 389-400, cfr. SMSR III 104).

NOTE E NOTIZIE

Congresso di storia del Cristianesimo a Parigi.

Nei giorni 19-23 aprile ha avuto luogo a Parigi, al Collège de France, l'annunziato (SMSR II 301) Congresso di storia del Cristianesimo, al quale gli organizzatori hanno voluto associare particolari onoranze ad Alfredo Loisy, che compie ora i suoi 70 anni di età e 45 di insegnamento. Analogamente il Congresso di storia delle religioni tenuto a Parigi nel 1923 si era intitolato ad Ernesto Renan, di cui ricorreva in quell'anno il centenario della nascita. Al Congresso del 1923 era mancata la partecipazione dei Tedeschi, i quali sono invece intervenuti questa volta in buon numero (Clemen, Lohmeyer, Bertram, Raschke, Krüger, ed altri; Harnack, che aveva accettato di far parte del Comitato, scrisse scusando la sua assenza per ragioni di salute). Così il Congresso ha avuto carattere più schiettamente internazionale, e i lavori si sono svolti dal principio alla fine in una atmosfera di simpatica cordialità. I temi trattati e le discussioni relative hanno impresso alla riunione quel tono prettamente scientifico che era nelle intenzioni dei promotori e dei partecipanti. Il Loisy stesso — cui nella seduta inaugurale hanno rivolto parole di omaggio e di augurio i rappresentanti delle Università di Francia e dell'Estero, e che nella seduta di chiusura, in seguito ad una comunicazione di Miss Petre su Tyrrell e von Hügel, si è indotto a rievocare alcuni episodi meno noti delle sue vicende personali —, il Loisy stesso ha portato al Congresso il suo contributo scientifico parlando su *Le origini della Cena* (con riferimento alle idee del Lietzmann).

Il periodo delle origini e dei primi tempi cristiani ha dato argomento al maggior numero di comunicazioni, e anche di discussioni, perchè su questo terreno si sono scontrate le principali tendenze, in ispecie la relativamente conservatrice (storicità di Gesù: Loisy, Guignebert, Goguel, a cui si è *vallié*, in questa occasione, anche S. Reinach), e l'ultraradicale-mitologizzante (van den Bergh

van Eysinga, Alfarcic, Couchoud, Raschke, Schläger: anche la storicità di Pietro e di Paolo messa in dubbio?). Ecco alcune fra le molte comunicazioni: Raschke, *Luoghi e vie di Gesù secondo il Vangelo di Marco*; Guignebert, *Una nozione di esperienza in S. Paolo* (2 Cor. 3, 15-17); Schläger, *La critica radicale dell'Epistola ai Romani*; Alfarcic, *Il Gesù di Paolo*; Toussaint, *La gnosi paolina*; Pincherle, *S. Paolo ad Efeso*; Jeanmaire, *Pneuma e sperma, a proposito delle origini della mistica paolina*; Van den Bergh van Eysinga, *San Pietro, secondo Mosè*; Lohmeyer, *L'idea di martirio nel giudaismo e nel cristianesimo primitivo*; A. Lods, *La caduta degli angeli secondo il libro di Enoch*; C. Clemen, *Il posto dell'Apocalissi di Giovanni nel cristianesimo primitivo*; Bernoulli, *Il problema sinottico e l'interpretazione psicologica*; A. Causse, *L'ideale ebionitico nei Testamenti dei dodici Patriarchi*; R. Eisler, *Lo stato attuale del problema del Giuseppe Slavo*; E. Dujardin, *I giudeo-cristiani e la tradizione eresiologicala*; G. Bertram, *Sul motivo del camminare sulle acque*. — Sul cristianesimo medievale: P. Alphandéry, *I Gnostici nel medio evo latino*; G. P. Coulton, *L'esattezza dei fatti nella storia medievale*; Bugiel, *L'idea della morte nel Medio evo*. — Sul cristianesimo nell'età moderna: J. Baruzi, *Un momento della lotta contro il protestantesimo e l'illuminismo in Spagna nel sec. XVI*; A. Mathiez, *La Rivoluzione Francese e la separazione delle Chiese dallo Stato*. — Comunicazioni d'interesse storico-religioso più generale: R. Pettazzoni, *Ricerche storico-religiose sulla confessione dei peccati*; Ch. Picard, *L'episodio di Baubo nei misteri eleusini*; Th. Zielinski, *Il cristianesimo, terza morale dell'umanità*; M. Mauss, *Rapporti storici fra la mistica indiana e la mistica occidentale*; Masson-Oursel, *Fede buddhistica e fede cristiana*; A. van Gennep, *Sul valore documentario folklorico dei Canonici dei Concili e delle Costituzioni sinodali di S. Francesco di Sales*; Saintyves, *La strage degli innocenti (motivi culturali pagani concorrenti alla formazione della leggenda)*; Hendrix, *La festa dell'Epifania*.

Erano rappresentate al Congresso le Università di Bonn, Breslau e Giessen; di Bruxelles; di New-York (Columbia University); di Oxford, Cambridge, Londra, Bristol e Aberdeen; di Groninga, Leida e Utrecht; di Oslo; di Varsavia; di Basilea e Zurigo; di Tartu; di Allahabad.

Nessuna Università italiana era rappresentata. Aveva aderito l'Università di Cagliari. Dei due rappresentanti italiani nel Comitato del Congresso (v. SMSR II 301) era presente il professore di storia delle religioni della Università di Roma, R. Pettazzoni. Era presente anche il prof. A. Pincherle, libero docente di storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma.

Il Premio Reale dell'Accademia dei Lincei per le scienze storiche.

Il 5 giugno u. sc. nella Seduta Reale dell'Accademia dei Lincei è stato conferito il Premio Reale per le scienze storiche (' Storia e Geografia ') al Prof. Raffaele Pettazzoni per i suoi lavori di storia delle religioni, e precisamente per il I Volume della sua *Formazione e sviluppo del monoteismo* e per i tre Volumi *La Religione di Zarathustra*, *La Religione nella Grecia antica* e *I Misteri*. Dopo la necessaria sostituzione di alcuni membri la Commissione giudicatrice era risultata composta degli accademici C. Calisse, C. Conti-Rossini, Franz Cumont, F. Patetta, F. Ruffini.

Così, nel giro di pochi anni, per merito di uno studioso, la storia delle religioni, scienza novissima in Italia, osteggiata da avversari vecchi e nuovi, dopo avere conseguito il pieno diritto di cittadinanza accademica con l'istituzione della cattedra romana di cui il Pettazzoni è titolare, riceve oggi questo riconoscimento solenne della sua importanza scientifica.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

- A. LOISY, *La consolation d'Israel (Second Isaïe)*. Traduction nouvelle avec Introduction et notes, Paris, Rieder, 1927, pp. 135.
- ANTONINO PAGLIARO, *Il testo pahlavico Ayâtkâr-i-Zarêrân, edito in trascrizione, con introduzione, note e glossario*. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di sc. morali, Ser. VI, vol. I, Roma 1925, pp. 55.
- MARTIN P. NILSSON, *Das Rosenfest*, Beiträge zur Religionswissenschaft 2, 1914-15, 134-154.
- H. HUBERT, *Divinités gauloises*, Macon, 1925, pp. 32.
- JAL DASTUR CURSETJI PAVRI, *The Zoroastrian Doctrine of a future life* (Columbia University, Indo-Iranian Series, vol. 11), New York, Columbia University Press, 1926, pp. XXVIII-120.
- I. GUIDI, *Una preghiera musulmana*, Islamica, 2, 1926, 233-236.
- ALFR. BERTHOLET, *Das Wesen der Magie*, Aus den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1926-27, pp. 23.
- OTTO WEINREICH, *Antikes Gottmenschentum*, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1926, 6, 633-651.
- L. A. STELLA, *Echi di civiltà preistoriche nei poemi d'Omero*, Milano, Società Editrice « Unitas », 1927, pp. XVI-307, con 92 figure nel testo.
- P. CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. XVI-403.
- BR. DUCATI, *Sintesi del diritto musulmano*, Bologna, Zanichelli (1927) pp. 218 in 160.
- L. ALLEVI, *Appennino: tracce di religione celtica* (Estratto dalla « Rassegna Nazionale »), Roma 1926, pp. 11.
- P. L. COUCHOUD, *La première édition de Saint Paul* (extr. de la « Revue de l'histoire des religions ») Paris, 1926, pp. 22.
- J. M. UNVALA, *A Fragment of the Sanskrit Version of the Vidêvdât* (Indo-Iranian Studies in honour of D. D. Peshotan Sanjana, pp. 253-281).
- F. MAROI, *L'interpretazione dei monstra nella legislazione decemvirale secondo G. B. Vico* (Estratto dalla « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », V). Roma 1925, pp. 15.

- ALFRED LOISV, *La consotation d'Israel (Second Isaie)*. Traduction nouvelle avec Introduction et Notes (« Judaïsme »: Etudes publiées sous la direction de P. L. Couchoud). Paris, Les Éditions Rieder, 1927, pp. 135.
- GIUS. COCCHIARA, *Folklore* (Manuali Hoepli), Milano, Hoepli, 1927, pp. X-143.
- A. W. NIEUWENHUIS, *Das höchste Wesen im Heidentum*, Separat-Abdruck aus « Internationales Archiv für Ethnographie ». XXVII, Leiden Brill, 1926, pp. 40 in 4°.
- O. G. VON WESENDONK, *Platon und der Orient*, Verlag « Der neue Orient » Berlin 1926, pp. 16.
- A. W. NIEUWENHUIS, *Der Fetischismus im Indischen Archipel u. seine psychologische Bedeutung*, Sonderabdruck aus « Archiv für Religionswissenschaft », XXIII 265-277, Leipzig, Teubner, 1926.
- OTTO WEINREICH, *Die Christianisierung einer Tibullstelle*, Sonder-Abdruck aus « Hermes », LXII, 114-122, Berlin 1927.
- TH. ZIELINSKI, *L'empereur Claude et l'Idée de la domination mondiale des juifs*, Extrait de la « Revue de l'Université de Bruxelles », Bruxelles 1927, pp. 21.
- U. A. PADOVANI, *Bollettino di filosofia della Religione*, Estratto dalla « Rivista di filosofia neo-scolastica » 1925 e 1926, pp. 74.
- A. NEPPI-MODONA, *L' 'Etrusca Disciplina'*, Estratto da « Il Progresso Religioso » 1926, pp. 14.
- RICH. DANGEL, *Gibt es normannische Einflüsse auf den Mythos der nordamerikanischen Indianer?*, Sonderabdruck aus « Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien », 57, 44-50, Wien, 1927.
- J. EVOLA, *L'Uomo come Potenza: I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Casa Editrice 'Atanór' Todi-Roma (1927) pp. 313.

PULUGA

ORIGINE E DIFFUSIONE DEL NOME

Del nome della divinità andamanese Puluga mi sono occupato più volte: nelle introduzioni che premisi al primo e secondo volume degli *Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano* di R. Gatti (1906 e 1908), poi nelle mie *Comparazioni lessicali* sotto la voce *pulu-g, bulu-g* 'rumoreggiare, tuonare; tuono, dio del tuono; dio' (pag. 363 seg.), e per ultimo in una nota pubblicata nel 1921 col titolo *Puluga, il nome più diffuso della divinità* (Rend. Acc. delle Scienze di Bologna). Credo opportuno ritornare ancora una volta sull'argomento con la speranza di richiamare l'attenzione degli studiosi sopra vaste concordanze che mi sembrano molto importanti.

Premetto che i gruppi linguistici primari da me determinati sono: I Bantu-Sudanese, II Camitosemitico, III Caucasicco, IV Indoeuropeo, V Uraloaltaico, VI Dravidico-Australiano, VII Munda-Polinesiano, VIII Indocinese, IX Americano.

Nelle isole Andamani il nome si presenta nelle seguenti forme secondo i vari dialetti:

<i>Puluga</i> Bea e Bale		<i>Biliku</i> Jeru, <i>Bilik</i> Puchikwar
<i>Uluge</i> Oenge		<i>Bilek</i> Chariar, <i>Bilke</i> Kede, <i>Bilak</i> Juwoie Kol

Sono due o tre forme più o meno distinte. La consonante iniziale è di regola *b*, che nell'Oenge si è dileguata dopo essersi probabilmente mutata in *w* (dunque **Wuluge* da **Buluge*), cfr. Oenge *unya-gil* 'vir' = Austr. 95 *bun-gil* a 'blackfellow'. In generale negli idiomi andamanesi le esplosive sorde rimangono inalterate, e così pure in molti casi le esplosive sonore. Però spessissimo alle sonore del Bea e del Bale corrispondono altrove *l* e sorde in ogni posizione, onde si ha Bea e Bale *b* = *p* degli altri idiomi andamanesi. Senonchè nella serie labiale, e solo in essa, si ha anche la corrispondenza opposta, cioè Bea e Bale

$p = b$. Si tratta dunque non di vera corrispondenza, ma di alternazione; v. *Elementi di Glottologia*, 412 seg. e 540 seg. La forma *Puluga* deriva da **m-Buluga*, mentre le forme con *b*-non hanno subito la nasalizzazione.

Quanto al vocalismo, dobbiamo osservare che allo *u* del *Bea* e del *Bale* corrisponde spesso *i* negli altri dialetti, *Glott.* 411. Anche qui si tratta, come io credo, non di semplice corrispondenza, ma di alternazione; ossia il fenomeno non è esclusivamente fonetico, ma in parte almeno ha carattere morfologico - semasiologico. Giova ricordare che *Puluga* è divinità sostanzialmente maschile, mentre in *Biliku* appaiono tratti femminili. Inoltre, come vedremo, le forme con vocalismo chiaro indicano più specialmente il 'lampo', quelle con vocalismo cupo il 'tuono'.

Che la variazione *i : u* derivi da un'antichissima alternazione anteriore agli aggruppamenti primari linguistici appare dal fatto che la duplicità di forme trascende spesso i limiti dei singoli gruppi. Darò un paio di esempi:

Bea e *Bale* *gud* braccio: VIII Kanawari *gud* mano, Kuki *kut*, Thado *khot*; V Ostjaco S. *kôt* id., Sirjeno-Votjaco *kut*-afferrare. — Juwoi e Kol *kit* braccio: VIII Chungli *ket*, V Ceremisso *ket* mano.

Bea e *Bale* *mugu* fronte: I Muzuk dial. *muku* bocca = Mampa e Bulom *muk* fronte; III Chürkila *muk'-li*, *muxh-li* bocca, Kaitach *müh-li* id.; IV Sanscr. *múkha-* bocca, faccia, fronte; VII Balali *müh'* occhio, Chutiya *muku-ti* id. — Puchikwar e Juwoi *mika-*, Kol *er-mika-ce* fronte, Kede *mir-mike* faccia: VI Austr. 78 ecc. *miki*, 187 *mikue* occhio; VII Nada e Kiriwina *migi* faccia; VIII Pabri *migi* occhio, Newari *mikhá*, Giangali *mikai* id.

La variazione *i : u* è frequente nelle lingue sudanesi, come osserva Westermann: « Die Doppelformen mit Vokal *u* und *i*... sind geradezu typisch für grosse Teile des Westsudanesischen », *Zeitschr. für eingeb. Sprachen* XI (1921) p. 205, inoltre *Festschrift Meinhof* (1927) p. 318. Nelle Bank's Islands « there is found on one side a preference for *u*, on the other for *i* », Co-drington, *Melanesian Languages* 218. Per esempio, nell'isola Vanua Lava alcuni dialetti hanno *vili-gi*, altri *vulu-gi* 'hair'.

In luogo di *i : u* molte lingue presentano *e : o*, per es. La-

tino *ped*: Greco $\pi\omicron\delta$ - piede. Ciò costituisce la così detta « apofonia qualitativa », della quale mi sono occupato diffusamente in *Glott.* 591-602. E questa rientra in ultima analisi nel fenomeno interessantissimo della polarità da me esaminato in *Glott.* 235-245. Si noti che molto spesso la seconda vocale è identica alla prima, per esempio *bulug* e *bilig*. Gli esempi sarebbero assai più numerosi, se non fossero avvenute frequenti sincopi di vocali.

Ciò basta, credo, per chiarire la forma dei nomi andamanesi. Quanto al concetto della divinità Puluga, non v'ha dubbio che essa sia di carattere uranico, come ha dimostrato R. Pettazzoni¹. E', in sostanza, il dio del tuono. Lo stesso può dirsi di tutte le divinità connesse a Puluga per il loro nome, per quanto io posso giudicare dalle caratteristiche a me note, che accennerò in seguito. Ciò viene ad esuberanza confermato dalla comparazione coi nomi appellativi. Devo però premettere una nozione di semasiologia. Le parole che direttamente indicano il *tuono*, indirettamente possono significare il fenomeno luminoso concomitante, cioè il *lambo*. Primitiva è l'espressione del *suono*:

Latino *frag-or* (a. Isl. *brak*- 'knarren') - $\left\{ \begin{array}{l} o\text{-}parak \text{ tuonare (Kol)} \\ \text{baraq- lampeggiare (Sem.)} \end{array} \right.$

L'idea fondamentale è del rumore prodotto dallo schianto: Lat. *frag-or*, cfr. *frag-ili-s*, *frango*. Similmente Tibetano *blug* tuono: Sumerico *bulug* fendere.

E ora possiamo esaminare le corrispondenze extra-andamanesi cominciando dalla forma forte Puluga.

VI Bea e Bale . . .	<i>Puluga</i>
Oenge	<i>Uluge, Óluga</i>
»	<i>óluge</i> tuono
Binandele (Papua)	<i>poroga</i> nube (temporalesca?)
Austr. 85	<i>poorok</i> tuono
Tasmania	<i>Burak</i> , cfr. Austr, 86 <i>poorache</i> tuono
I Lefana (Togo) . . .	<i>Buruki</i>
Costa d'Oro	<i>Bluku</i>
Sobo	<i>Blugw-e</i>

¹ *Dio: Formazione e Sviluppo del monoteismo, I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Roma, Soc. Editr. Athenacum 1922, 92 sgg.

	Pul	<i>Bulgu</i>
II	Galla	<i>Bulgu</i>
	Arabo	<i>bulga-</i> splendore
III	Sumerico	<i>bulug</i> fendere (v. s.)
IV	Latino	<i>fulge-re, fulgu-r</i>
	Greco	<i>φλογ-</i> fiamma
	Sanscrito	<i>Bhrgu</i>
	»	<i>s-phûrg-</i> tuonare, da * <i>s-purug-</i>
	Lettico	<i>s-pulg-</i> scintillare
V	Mongolo	<i>Burɣa-n</i>
	Burjato dial.	<i>Burku-n</i>
	Tunguso	<i>Burka-n</i>
VIII	Tibetano	<i>a-brug</i> tuono
	» dial.	<i>blug</i> id.
IX	Camciadalo	<i>Bilukai</i>
	Tupi	<i>poroko</i> tuono

L'accento posava ora sulla prima sillaba (cfr. Kede *Bilke*), ora sulla seconda. Nel primo caso si ebbero forme come Pul e Galla *Bulgu*, Latino *fulgu-r*, Sanscr. *s-phûrg-*, Mongolo *Burɣa-n*; nel secondo caso si ebbero forme come Costa d'Oro *Bluku*, Sobo *Blugw-e*, Greco *φλογ-* (da **bhlog-*, donde anche m. a. Ted. *blecken* lampeggiare), Tibetano *a-brug* e *blug*. Le liquide mediane, *l* e *r*, appaiono equivalenti e solo in parte dipendono dalla posizione dell'accento.

Conosco il *Bulgu* dei Galla e Fulbe solo per l'accento che a questo « essere mitologico » fa A. W. Schleicher in *Afrikanische Petrefakten* p. IV. Schleicher rimanda al vocabolario Galla di Tutschek e confronta erroneamente il *Mulugu* dei Ganda. Del Galla conosco la voce *bulgu* col significato di 'mangiatore, antropofago'.

Quanto al *Bilukai* del Camciatca, E. Tylor dà questa notizia: « In the religion of the Kamchadals, Billukai, the hem of whose garment is the rainbow, dwells in the clouds with many spirits, and sends thunder and lightning and rain » (*Primitive Culture*⁵ 1918, II, 204). Proprio come Puluga. — Il nome può essere per dissimilazione da **Buluka-i*.

I *Bhrgavas* indiani sono, come è noto, esseri mitici intimamente collegati col fuoco da essi trovato e recato agli uomini.

Così pure Puluga è sempre nominato nella leggenda andamanese della prima introduzione del fuoco; v. Portman, *Notes on the Languages of the South Andaman group of tribes*, 97-105.

Nella serie precedente di suono cupo predomina il significato di *tuono*, nella seguente di suono chiaro predomina il significato di *lampe*:

- | | |
|-------------------------|--|
| VI Jeru | <i>Biliku</i> |
| Puchikwar | <i>Bilik</i> |
| Chariar | <i>Bilek</i> |
| Kede | <i>Bilke</i> |
| Tasmania | <i>Berik</i> |
| Walsh R. (Australia) | <i>Pirkoo-ir</i> demone |
| II Assiro. | <i>birqu</i> lampe |
| Arabo. | <i>balîg</i> splendente |
| Somali. | <i>bilig</i> scintilla |
| Kunama | <i>bilingâ</i> lampe |
| Bilin | <i>bilic</i> lampeggiare, da * <i>bilik</i> |
| Copto. | <i>brêg, e-brêce</i> lampe |
| III Sumerico | <i>pirig</i> brillante |
| IV a. Tedesco | <i>blik</i> lampe |
| Greco. | Φλεγύ-α-ς |
| » | φλεγ- fiammeggiare, ardere |
| VII Semang | <i>Ple</i> |
| Khasi. | <i>Blei, Brei</i> , cfr. Austr. 138 <i>borai</i> tuono |
| Khmer | <i>bhlék</i> lampe |
| VIII Ahom | <i>Phrî</i> devil |

Il Ple dei Semang viene concepito in stretta relazione con Kari o Kare, che è il Dio del tuono. La gutturale finale si è dileguata o si è mutata in *i* consonante. Cfr. Bahnar *plei* e *ple* frutto, Pen. di Malacca *pele* e *pli* accanto a *pelek* id. Può anche supporre che la terza consonante, come elemento formativo, non abbia mai appartenuto al nome e che il Khasi *Blei* derivi per dittongazione da * *B(i)li*, cfr. Shambala *bili-bili* fiamma, calore, II Kunama *bil-* lampeggiare, Nuba KD. *fili-n-filde* lampe, Somali *di-n-bil* scintilla, VI Oraon *billi* light, IX Aruac *bel-beli-ru* lampe. Con dentale in luogo della gutturale abbiamo: II Nuba M. *filit-* lampeggiare, *filet* lampe, KD. *filde* id., IV Guasc. *belet*

lampo, VII Santali *bilit'* lampeggiare, scintillare, Khmer *blet* apparire e scomparire come il lampo, Sakai *bled* lampo. Tuttavia il *bhlék* 'lampo' del Khmer rende verosimile la prima ipotesi.

Il *bilingá* 'lampo' del Kunama ha la gutturale nasalizzata come Austr. 176 *booringa*, 152 *baringa* 'tuono'.

Una terza serie ha la vocale *a* nella seconda sillaba:

- VI Juwoi e Kol . . . *Bilak*
 Tasmania . . . *Burak*, cfr. *burá* tuono
 Canarese e Kota . . . *belaku* 'light'
 Telugu . . . *belagu* 'lamp'
 II Aramaico . . . *brag* lampo
 IV Latino . . . *flag-* in *flagrare*, ecc.
 VII Wa . . . *plak* lampo
 Khasi . . . *Prái, Blái*, cfr. Austr. 138 *borai* tuono
 Bugi . . . *bilag* lampo
 VIII Khamti . . . *Phrá* dio

Vi sono anche alcune forme con *a* in ambedue le sillabe:

- VI Kol . . . *o-parak-* tuonare
 II Semitico . . . *baraq-* lampeggiare
 IV Greco . . . $\sigma\text{-}\rho\acute{\alpha}\rho\alpha\gamma\omicron\text{-}$; strepito

Cfr. Latino *frag-or* e Lituano *s-prag-* rumoreggiare. Le forme latine *frag-* e *flag-* sono dunque collegate tra di loro. A questa serie appartiene probabilmente Austr. 89 *Pargi-gi* dio, cfr. Arabo *barq* 'fulgur, fulmen'.

Nell'Indoeuropeo accanto a *bhlég-* abbiamo *pérg-* (: Sum. *pirig*) e *pérk-* in Sanscr. *Parg'd-nya* e Lituano *Perkú-na-*, cfr. Pruss. *peruk-ni-* tuono. Come è noto, il Parg'anya indiano è dio della pioggia (*parg'd-nya-* m. 'nube temporalesca' — cfr. VI Binandele *poroga* —, 'pioggia') e del tuono, e il Perkúna dei Lituani è il dio del tuono. Ed è curioso osservare che in Lituano si dice *Perkúnija gríduja* 'Perkuna tuona' precisamente come in Andaman Grande si dice *Puluga-la gaurawa-ke* 'Puluga tuona', — Il Finnico ha *Perke-le* diavolo, il Mordvino *pirge-ne* tuono, voci che si ritengono prese a prestito.

Vi sono anche forme con *w-* in luogo di *b-*, per es. Hausa *wélkia* 'lampo' identico a *wilka* id. del Costano (America sett.), cfr. Andam. Kede *Bilke*. Con *-u-* il Wintun, pure dell'America settentrionale, ha *waluka* 'lampo' identico a *waluku* 'light'

del dravidico Yerukala. Similmente all'Arabo *walafa'* (lightnings) flashed successively' corrispondono nell'America settentrionale in modo stupefacente: gr. Miwok *walapho*, gr. Costano *wilep*, *wilpe* 'lampo'.

Infine, poichè tanto in lingue papuane quanto lingue africane le liquide *r l* intervocaliche si eliminano assai spesso in parole di tre sillabe, è possibile che vadano col tipo Puluga (*Buluga) le seguenti forme:

- I Atakpame. . . . *Buku* dio supremo
- VI Bongu (Papua) . . *Buga* spirito maligno
- Bogadjim (id.) . . . *Buka*
- Australia 155 . . . *Bogu* dio
- Australia (Wiraidhuri) *Bagg-in* demone.

Per *Buku*, essere supremo degli Ana (Atakpame) e di altre genti, e per la probabile identità con *Buruku* venerato in Adele e dagli Akposo, v. Pettazzoni, *Dio, I*, p. 245.

Al *Bog* slavo non è da pensare. Nel Tunguso *buga* 'cielo' e *buga tûràttan* 'tuona' (*tûra-n* 'voce').

La diffusione del nome divino che abbiamo esaminato è enorme, e io non conosco altri nomi di divinità che abbiano una diffusione paragonabile a questa.

La personificazione e deificazione delle forze paurose della natura, in particolare del tuono, è quella che predomina ovunque nei tempi e presso i popoli primitivi. *Primus in orbe deos fecit timor*. Io però ritengo che, in parte almeno, il fatto abbia un'origine di ordine semplicemente grammaticale: l'uomo primitivo dicendo *il fulmine ha bruciato la capanna*, usava, come noi, un'espressione antropomorfica grammaticalmente analoga a *l'uomo ha bruciato la capanna*. Da ciò la personificazione delle forze della natura in quanto è operante. Ma basti questo cenno, poichè penso di sviluppare tale concetto in altra occasione.

ALFREDO TROMBETTI

Bologna, R. Università

LA PENSÉE DU JAHVISTE

Sur la première page de la Bible on a écrit tant de choses qu'on pourrait en remplir des livres plus gros que la Bible elle-même. Cela se conçoit d'ailleurs aisément, puisqu'il y est question de la naissance du monde et des origines de l'humanité. Ce n'est pas à dire que l'on veuille seulement jeter un regard de curiosité dans les coulisses de l'histoire du monde et savoir ce qu'il y avait « avant les temps, » c'est à dire : avant la période qu'il nous est donné de connaître, à cette période reculée que l'on désigne dans plusieurs religions par les mots : « au commencement ». Mais, étant donné que ' commencement ' se dit en latin *principium*, on a cru, avec cette première donnée, avoir aussi ' le principe ' des choses. C'est pourquoi il était important de découvrir les idées cachées sous la forme historique; et ce travail a été en grand partie l'objet de l'ancienne théologie.

Faire passer la pensée du Nouveau Testament dans le texte de l'Ancien, ce n'était cependant pas une chose aisée, et la formule augustinienne : « *Novum testamentum in vetere laet, vetus in novo patet* » fut en réalité beaucoup moins l'expression d'un état de choses donné en fait que le programme d'un travail d'interprétation, d'ailleurs depuis longtemps en voie d'exécution.

Mais l'esprit européen ne s'en est pas tenu à cette adaptation des deux livres de la Bible. Il a aussi voulu trouver dans l'Écriture, et placer sous son autorité, ses propres idées d'une date postérieure, et, comme tous ceux qui cherchent avec foi, il n'a pas manqué de les y trouver. Le philosophe grec, le juriste latin, le scolastique français, le mystique allemand, tous ont trouvé — ou introduit — leurs pensées dans la Bible. L'explication allégorique — cette ressource illimitée des interprètes croyants — a toujours été un instrument docile à cet égard, et elle s'est maintenue là même où l'on croit l'avoir rejetée grâce à la critique historique.

Si l'étude de la Bible s'est mue jusqu'à nos jours dans une sphère intermédiaire entre l'explication historique et l'application philosophico-dogmatique, on peut cependant l'en excuser dans la mesure où les auteurs de la Bible eux-mêmes ont suivi cette voie dans le traitement des textes anciens — ou de certains mots de ces textes — qu'ils ont manipulés. Leur travail de rédaction s'est rarement borné à une pure et simple codification du donné; il est plus synthétique qu'analytique, même chez les stricts masorètes. Dans Gen. 1,27 nous lisons selon le texte masorétique: « Et Dieu créa l'homme à son image, à l'image des *elohim* il créa ». Mais le mot *בצלמו* « à son image » manque dans les Septante; on peut donc conjecturer qu'il manquait dans le texte primitif et qu'il a été introduit par les masorètes. Mais cette addition au texte — un mot contenant tout un système spéculatif — a transformé le fond biblique en une anthropologie de la plus grande conséquence; car Gen. 1, 27 est le seul passage de l'Ancien Testament où il est question d'une manière précise d'une ressemblance avec Dieu. De la même façon il est possible de montrer, page après page, comment dans maints autres cas des points de vue d'origine postérieure, ou tout au moins d'une autre sorte, ont acquis droit de cité dans le texte même de la Bible.

C'est à une intervention de ce genre, cette fois communément admise, que la notion mythologique de « l'arbre de vie », usuelle dans la plupart des religions d'Asie Mineure, doit d'avoir été employée à côté de « l'arbre de la connaissance » au jardin d'Éden, ou, plus exactement, au milieu de ce jardin, de même que dans les mythologies en question cet arbre de vie a toujours sa place au milieu du monde. Un développement de même nature, qu'embellit un style de géographie mythologique, suit immédiatement dans les versets 10-14, description de la source dans Éden des quatre fleuves du monde, qui premièrement interrompt la marche du récit, et qui d'ailleurs n'a rien à faire avec son contenu; mais cette addition rend à la critique le service de montrer de la manière la plus évidente qu'au chap. 2 nous n'avons pas le texte jahviste dans sa forme originelle et intégrale.

« L'arbre de vie » pourrait bien être une interpolation de peu d'importance, s'il n'avait une répercussion au chap. 3, 22: « Mais

Jahvé Dieu dit: Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Il ne faut pas qu'il avance la main, mange de l'arbre de vie, et vive éternellement ». Dans ce verset, les fruits de l'arbre semblent être un aliment d'immortalité, dont l'accès doit être désormais interdit aux hommes; et nous nous trouvons de nouveau dans la sphère mythologique d'où relèvent le pain et l'eau de vie du mythe babylonien d'Adapa, l'herbe de vie du poème de Gilgamesh, les élixirs de vie indo-iraniens *soma* et *amrita*, l'*ἀμβροσία* des Grecs, les pommes d'Ydun de Nordiques, et autres¹. La conclusion s'impose — Duhm l'a également tirée, en tout cas dans son enseignement oral — que ces fruits de vie devaient être considérés comme la condition (et le secret) de la vie immortelle de Jahvé et de ses *élîm*, de même que les légendes populaires se représentent partout la puissance de vie magique des élus liée à tel ou tel objet concret, souvent aussi *tabou*. Si cette conséquence pouvait être assurée, on verrait qu'elle entraîne la représentation de Jahvé dans un cercle absolument incompatible avec les idées israélites classiques sur la nature de la divinité.

Mais le texte intercalé a une signification plus décisive en ce qui concerne la conception générale du contenu du récit jahviste. Car en réalité sous le récit du Paradis a glissé l'opinion — facile à rattacher au mot ajouté *בצלמ* — que l'homme possédait à l'origine une immortalité divine, ou avait en tout cas le même accès à la vie éternelle que Jahvé et les *élîm*. En combinant avec le contexte des chapitres 2 et 3 on a trouvé que c'est de cette immortalité que l'homme s'est retranché par la chute, et tout le récit devient dès lors une relation sur la manière dont la mort est entrée dans le monde.

Il est en soi assez vraisemblable qu'une préhistoire celtique la réponse à cette question; on la trouve dans les mythes

¹ L'auteur a-t-il pensé que l'homme avait précédemment joui de ce fruit de vie ou non (suivant que l'on traduit « il ne faut plus » ou simplement « il ne faut pas »)? C'est ce qui ne ressort pas des mots et ne peut davantage être conclu du contexte, quand on combine le texte à des points de vue manifestement différents. Même si l'auteur de l'addition a pensé quant à lui à un accès antérieur à l'arbre de vie, cela ne peut avoir d'influence sur la pensée du jahviste.

et les légendes du monde entier, depuis les récits des peuples primitifs jusqu'à ceux comparativement si élevés du mythe babylonien d'Adapa¹. De même, dans les conceptions platonico-pythagoricienne et stoïcienne de l'état originel de l'homme les idées sur une immortalité originelle, perdue par la chute seraient un véhicule devenu d'un emploi si fréquent que cet élément étranger aux textes en serait venu à dominer tout le reste.

Il n'est cependant pas besoin d'une connaissance approfondie des idées des anciens Israélites sur la vie et la mort pour voir combien insignifiant est le rôle qui y a joué la notion d'une vie immortelle et d'une vie éternelle commençant dès l'instant de la mort, et même pour voir combien elle en est éloignée. Un rapport de cette nature est la dernière des choses que l'on puisse trouver dans l'histoire ancienne de la Bible².

On ne pouvait rien lire non plus à ce sujet dans le récit du Paradis avant qu'il n'eût été altéré par les additions signalées³. Si l'on masque le faux-jour qu'elles projettent sur le texte de Gen. 2, 17 et 3, 3 qui lui correspond, il reste tout simplement qu'Adam et Ève, s'ils enfreignent le commandement de Dieu de ne pas manger de l'arbre de la connaissance, seront punis de mort. Il s'agit donc d'une *peine de mort* qui, dans la suite du récit, n'est cependant pas exécutée, mais commuée en malédiction et en expulsion.

¹ Ils sont recueillis dans Frazer, *Belief in Immortality*, I, 1913.

² C'est ce que Joh. Pedersen montre très clairement dans son *Israel* (Oxford et Copenhague, 1926). Le *shéol* n'est pas seulement le royaume de la mort, mais la sphère de l'impuissance, où la maladie tient déjà l'homme sous sa domination. On comprend ainsi que plusieurs passages qui semblaient autrefois marquer une foi personnelle en l'immortalité, n'expriment simplement que des plaintes sur la maladie, ou la crainte de la mort; par ex. les Ps. 16 et 49. Tout le monde admet aujourd'hui que le passage connu de Job 19, 25 est un texte complètement corrompu. L'espérance que l'on y trouve repose en partie sur une fausse interprétation de שְׁחַיִּים , et serait d'ailleurs en contradiction formelle avec le point de vue de Job lui-même au chap. 14.

³ Sur l'addition du verset 22 et d'une partie du verset 24, voir entre autres Gunkel, à l'endroit où il les montre comme des variantes en contradiction avec le verset 17.

La parole du serpent, aux chap. 3, 4 et 5, donne la clé du rapport véritable. Le serpent qui, comme on sait, n'a été identifié à Satan que tardivement par la pensée juive, est en Éden la même chose que dans les contes « l'oiseau enchanté » ou les autres êtres, presque toujours monstrueux, qui connaissent le secret de la place et le révèlent à celui que captive l'intérêt du drame. C'est peut être aussi une question de savoir s'il convient de traduire עָרוּם par 'rusé', 'artificieux', et non pas simplement par 'prudent, avisé'. Par suite, d'après le texte jahviste non altéré, la parole du serpent « Vous ne mourrez point » (Gen. 3. 4) n'a pas trait à la question de savoir si Adam et Ève perdront ou non leur immortalité; elle signifie simplement que la peine de mort ne sera pas exécutée sur eux, ce qui paraîtra être vrai dans la suite. Ce que le serpent dit clairement, c'est que Jahvé s'oppose à ce que l'homme devienne son semblable grâce au fruit de la connaissance, assertion que confirme également la suite, notamment 3, 22, où elle est invoquée comme motif de l'expulsion de l'homme: « il est devenu comme l'un de nous pour connaître ce qui est bon et ce qui est mauvais ».

Ce dernier texte doit encore être purifié des idées qui n'y ont que faire, si on veut le comprendre exactement. On y introduit une *ressemblance* acquise de l'homme à Dieu; mais cette ressemblance est, comme j'ai dit précédemment, une addition au texte. Il y est dit, et rien de plus, qu' Adam, au même degré que nous (Jahvé et ses *élîm*) peut « connaître ce qui est bon et ce qui est mauvais. »

Si l'on peut appeler cela ressembler aux êtres surhumains, ce n'est cependant pas une ressemblance originelle, donnée avec la création, et perdue ensuite; mais, tout au contraire, c'est un pouvoir *acquis avec la chute* qui exclut l'homme d'un séjour continu dans le jardin. D'après les raisons alléguées à 3, 22, il est chassé non parce qu'il s'est rendu indigne d'y demeurer, mais plutôt parce que, parvenu au point qui le rend semblable aux Très Hauts, il s'est trop élevé pour rester en Éden. Les anciens rationalistes n'avaient pas dans ce passage un appui sans importance, quand ils vantaient la chute comme un événement qui avait élevé l'homme à un plan supérieur.

On comprendra mieux comment l'homme avait rendu impossible son séjour dans le jardin, si l'on pense à ce qu'il devait y faire. La situation est telle que Jahvé fait surgir un oasis dans les steppes stériles. Le Jahviste ne dit rien d'une autre manière dont la terre se serait produite; mais ce qu'il dit est typique et suffit comme 'genèse', si l'on se place au point de vue de l'endroit où vivaient les Sémites du Sud. Chacun de ces peuples avait l'occasion de remarquer la différence des conditions d'existence entre les déserts et les oasis, et s'imaginait ceux-ci comme la propriété d'un *ba'al* qui y demeurait et les défendait contre les démons de la steppe. Aussi « le pays de Ba'al » était-il le terme consacré pour désigner un oasis, et l'on trouve des traces de cet usage dans l'Ancien Testament (Gen. 13, 10), où il est dit que le pays était excellent comme « un jardin de Dieu ». Mais un *ba'al* doit avoir des serviteurs: le terme l'implique. Un *ba'al* est dans toutes les langues sémitiques relativement défini; il est maître par rapport à quelque chose (comme le hollandais *baas*).

C'est pour se procurer un tel serviteur que Jahvé, sitôt qu'il a fait surgir le jardin, se crée l'homme, comme il ressort clairement de 2, 15, dans le but de le cultiver et de le garder. En d'autres termes, Adam est l'esclave de Jahvé et des *élim*; il est créé non pour son propre service, mais pour le leur. Les grands seigneurs ne veulent pas faire le travail, ou, conformément à leur nature et à leur situation, ils ne le peuvent pas; ils s'en déchargent donc sur l'homme לַעֲבֹדָה וְלַשְׁמֵרָה.

Cette vie de serviteur ou, comme disent les anciens, cette vie d'esclave est le lot des mortels en opposition avec celui de leurs maîtres divins, et Adam le conçoit à peine en ce qui le concerne comme une existence extraordinaire, surnaturelle. C'est pourquoi il reçoit aussi une femme, afin de produire avec elle une race qui lui survive et continue le travail, qui soit, de plus, l'instrument et le « peuple élu » de Dieu, selon la pensée israélite classique; car le corrélatif perpétuel — et nécessaire — de Jahvé, ce n'est pas la simple et éphémère existence d'un homme, mais toute la race humaine. L'ancien peuple d'Israël ne pouvait rien concevoir en dehors de ce cadre. Ou encore, selon la con-

ception de ce rapport dans un « pays de Ba'al »: les mortels peuplent l'oasis et le cultivent; les immortels le possèdent et règnent sur lui.

Que nous sommes loin de la conception habituelle de l'âge d'or et des grandes vacances dont jouissait Adam en Éden, que la Bible a gravée en nous par des images remontant à notre première enfance, et qu'un art plus relevé a faite sienne, quand il a voulu peindre la candeur et l'innocence de l'homme et de la nature!

On ne trouve pas non plus dans le texte que cette innocence se soit exprimée par une paix paradisiaque entre les animaux, et entre ceux-ci et les hommes; tout cela provient en partie du tableau eschatologique de bonheur dans Isaïe 11, et est en partie une conclusion tirée de la supposition dogmatique qu'en ce passage il est spécialement question de l'état qui a précédé l'entrée de la mort dans le monde. Mais surtout, nous isons beaucoup trop cette description avec des yeux grecs, sous l'influence d'Hésiode et d'Ovide; ainsi que le fait même Wellhausen.

Au point de vue sémitique, et pour le Jahviste, la vie d'Adam en Éden fut cependant un âge d'or, un très grand bonheur pour l'homme. Idéalement, parce qu'Adam était au service immédiat de Jahvé, son seigneur. Il était un *'ebed Jahve*, un serviteur de Dieu, non au sens spécial et dérivé de ce mot, mais dans un sens plus primitif et concret, qui n'en reste pas moins idéal. Pratiquement, la vie d'Adam est un état de bonheur, parce que son travail s'effectue à l'intérieur de l'oasis, et non au dehors, « aux champs », c'est à dire dans la steppe stérile pleine d'épines et de chardons. La malédiction consiste précisément dans le changement du champ de travail. (Sans aucun doute, c'est par une sorte de naïve pétition de principe que dans 3, 17 on tire cette conclusion étologique que, si la terre est maudite, comme elle l'est, c'est pour que l'homme coupable reçoive une peine à supporter).

Il est plus facile de s'éclairer sur le motif de l'expulsion en partant de la supposition purement israélite du Jahviste, qu'en se laissant troubler par les réminiscences de l'âge d'or. La condition pour qu' Adam garde sa situation de serviteur de Jahvé,

c'est qu'il conserve réellement son état de serviteur, sa soumission, sa minorité. Cette condition est remplie par la défense de « manger de l'arbre de la connaissance », exactement « l'arbre pour connaître ce qui est bon et ce qui est mauvais ».

Que, par ce « connaître », il ne puisse être question d'une connaissance théorique et morale, ce que l'on a cru autrefois, toujours sous l'influence grecque, mais bien d'une connaissance purement pratique, conforme à la conception sémite du « bien » et du « mal » טוב ורע, c'est ce que Wellhausen a suffisamment montré. Encore moins s'agit-il de « connaissance » (Erkenntnis) au sens de « connaissances » (Kenntnisse), ce que l'on déduit souvent, et avec une particulière satisfaction, dans certains cercles pieux où l'on s'en prend volontiers au « savoir ».

Mais on peut s'approcher encore davantage de l'expression hébraïque, si on la compare à la tournure « savoir rejeter le mal et choisir le bien », employée dans un sens précis, dans Isaïe 7, 16. Dans ce passage, le prophète parle de l'enfant « parvenu à l'âge de raison », comme nous dirions, bien qu'il y soit probablement question d'un stade compris dans les années d'enfance proprement dites, où l'enfant peut « discerner » ce qui lui est avantageux et nuisible, où il peut « voler de ses propres ailes ». Par là, par la sortie de ce stade de l'enfance, on signifie un passage de la minorité à la majorité, et c'est ce discernement, ou jugement, qui est interdit à Adam, parce qu'il pourrait ainsi se libérer de la dépendance ou Jahvé et ses *elim* désirent maintenir leurs serviteurs. Il ressort aussi du passage bien connu 3, 6-10, où Adam et Ève éprouvent la honte de leur nudité, que cette minorité d'Adam est conçue comme l'enfance. On a peine à comprendre — bien qu'on l'admette fréquemment — qu'il soit ici question du passage d'une innocence morale (et sexuelle), ce qui impliquerait plutôt des effets opposés; il s'agit, au contraire, et avec plus de raison, du passage de l'enfance à l'âge adulte, surtout dans un climat où les enfants courent souvent nus, tandis que les adultes seuls se montrent entièrement vêtus.

Ainsi donc la faute d'Adam est de s'arroger le droit de disposer de lui-même, alors qu'il était décidé à son sujet qu'il devait vivre dans la soumission aux plus puissants qui l'avaient créé pour leur service, et sous leur dépendance. Sa condition doit

être de *recevoir en don*, et non d'acquérir lui même. Il aurait dû vivre dans l'acceptation obéissante, mais il s'est rendu coupable d'*autonomie*, en quoi il a rompu avec son enfance et son état de serviteur.

Dans l'explication théologique, la rupture de l'obéissance est en général le point capital, et il en est bien ainsi, semble-t-il, si l'on s'en tient à une simple lecture. Mais, en partant de 3, 22, où la sentence divine est pour ainsi dire « rendue en conseil », on verra que l'obéissance exigée de l'homme est, au point de vue pratique, quelque chose de nécessairement subordonné; ce qui est défendu, ce n'est pas l'objet d'une épreuve d'obéissance choisie au hasard; le point important, c'est la chose même que Jahvé a constamment devant les yeux: qu'Adam, par l'autonomie, n'en vienne pas à l'état d'auto-détermination, qui est celui du maître.

*
**

Nous voyons que cette analyse ne laisse pas subsister grande chose de ce qui était pour l'ancienne théologie l'essentiel dans le récit du Paradis. En particulier disparaissent les trois qualités que la dogmatique de l'Église a toujours mises à la base de son *status originalis*: la ressemblance à Dieu, l'immortalité et la connaissance morale: les deux premières, déjà adoptées par les Juifs, incluses dans le texte de la Genèse, la troisième provenant d'une fausse interprétation. On fait prendre le même chemin à l'image esthétique de l'âge d'or et à la conception morale abstraite de la chute considérée comme toute première rupture vis à vis de la volonté de Dieu. Ce sont là, en effet, des notions toutes plus ou moins d'origine européenne, d'une origine grecque bien marquée, qui, au cours du temps, ont fini par s'introduire sur le terrain juif, dans la préhistoire telle que l'ont pensée les Sémites, et spécialement les Israélites.

Pourtant, ces apports font paraître le récit sous une forme non seulement beaucoup plus vraie, mais aussi beaucoup plus riche. Ce qui est perdu est largement compensé par ce qui demeure: l'association d'idées grâce à laquelle le Jahviste, premier en date des auteurs de la Genèse et génie parmi eux, a fait son tableau du Paradis.

Le Dr Bernhard Luther, dans sa contribution au livre d'Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, a établi une liaison entre le Jahviste et la secte des Récabites (Jér. 35) en se plaçant spécialement au point de vue de la vie nomade et de la place importante donnée à la défense de boire du vin dans les récits jahvistes. Le point de vue est juste. Mais, si l'on ne veut pas s'en tenir à ces cas spéciaux, l'idée peut également servir à montrer le caractère prophétique et profondément religieux du Jahviste ailleurs que dans l'histoire des patriarches, où B. Luther s'est contenté de la suivre. Elle est en réalité tout aussi valable pour les onze premiers chapitres, dont il ne s'occupe pas.

Le grand inconnu que nous appelons 'Jahviste' peut être qualifié de '*romantique religieux*'; ce caractère bien à lui ressort avec la même netteté dans le type de piété qu'il décrit aussi que dans sa conception de l'histoire et de la culture. Cette conception, plus facilement accessible, a été depuis longtemps reconnue et décrite, entre autres par Wellhausen. L'idéal de la vie, pour le Jahviste, s'exprime dans un rousseauisme de forme archaïque et israélite, et qui réapparaît chez les prophètes. Partout nous voyons leur protestation contre l'incrédulité et la vie corrompue des grands villes: la volupté des riches et leur cupidité, l'injustice des gouvernants, la mollesse et le bien être égoïste des prêtres, le goût des femmes pour la toilette, et toute cette civilisation remplie de vices. L'idéal à opposer à tout cela, c'est la vie nomade des pères, et même leurs pérégrinations dans le désert avec la noblesse de leur sobriété, la simplicité du culte rendu à Dieu, l'austérité des moeurs et la foi robuste.

C'est dans cet esprit que le Jahviste dépeint l'idylle patriarcale, une de ces images que l'humanité ne peut oublier, idéal ineffaçable entre ses idéals: la foi d'Abraham que Mahomet aussi bien que St Paul célèbreront comme la religion la plus pure, non troublée par les commandements extérieurs de la Loi; la vie du patriarche s'écoulant dans un contact permanent avec la nature et avec Dieu, la simplicité de ses moeurs, sa naïveté, même dans les cas où nous ne saurions l'approuver.

Avec lui est inaugurée la vie divine que la race humaine avait perdue pour suivre une vie de péché, consistant en une

révolte contre l'existence simple et pieuse au milieu de la nature; la vie agricole et industrielle des descendants de Caïn, passée sous les armes et au milieu des instruments, faisant contraste avec l'innocente existence de berger menée par Abel; l'ivrognerie de Noé comme celle de Loth; la dépravation sans bornes des habitants de la grande cité de Sodome, et l'impudente révolte contre le ciel de la tour de Babel; les châtiments implacables de Dieu, et l'extinction complète de ces nations pécheresses par le feu, par l'eau, par la dispersion.

Et finalement l'élection libératrice, quand Jahvé trouve un homme selon son coeur et fait sortir de lui une semence grâce à laquelle toutes les nations s'estimeront bienheureuses.

On a qualifié cette philosophie de l'histoire de *pessimiste*, et elle l'est, dans la mesure où elle se présente comme ennemie de la culture, ou plutôt constitue une déclaration de guerre contre la civilisation. Mais le vrai sentiment réside plus profondément que dans une négation générale de la culture. Il repose sur une renonciation religieuse à tous les moyens extérieurs et à la gloire, parce que l'homme ne peut s'élever que dans la piété seule, et parce que le bonheur humain consiste uniquement dans des relations immédiates avec Dieu. Et l'essentiel dans ces choses est une foi absolue en la Providence de Dieu, et une *acceptation* sans réserve de la vie et de tous les biens qu'elle comporte comme un don de sa main.

On a de tous temps convenu que la foi confiante est l'essentiel dans cet idéal de piété; mais on a moins remarqué la rupture continue de la confiance de l'homme en soi-même qui se poursuit pas à pas dans ces récits comme en suivant les chaînons d'une chaîne.

Dans un ordre du monde fondé sur la vie des patriarches, on ne doit pas suivre l'ordre convenu de la raison. Cette vie, menée au sein de la nature, est anti-naturelle quant à la succession de ses générations, et par là, elle entre en lutte avec tout ce qui, selon les notions du temps, pouvait alors s'appeler raison sociale. Elle est instituée par un homme qui vient en étranger dans le pays sans y avoir de patrimoine. Il n'a pas de postérité, si ce n'est un enfant naturel; mais par la suite, grâce à l'intervention divine, il reçoit à l'âge de cent ans un fils de sa femme.

Dieu le lui donne pour la seconde fois (mais ici l'Élohiste a la parole, et nous ne pouvons pas voir si le Jahviste a dit la même chose), après que le patriarche a voulu le lui offrir en holocauste comme premier né. Isaac devient père de deux jumeaux, dont le plus jeune devient l'héritier principal en obtenant par artifice la bénédiction paternelle. Des nombreux fils de Jacob, c'est l'avant dernier né qui devient le chef, tient dans sa main le sort des autres, sauve la maison de son père. Des deux fils de Joseph, c'est encore le plus jeune qui reçoit la meilleure part de la bénédiction du patriarche, en ce que l'aïeul mourant impose les mains en croix, et bénit Ephraïm avec la main supérieure.

Cette faveur accordée au plus jeune est à coup sûr un motif ordinaire dans les légendes populaires; mais il se présente ici avec une continuité qui dénote un dessein: en réalité, cette rupture systématique des us et coutumes n'est que le côté négatif de ce qui constitue la pensée positive fondamentale de l'auteur: *tout doit être reçu comme un don de Dieu. Ce motif du don*, ce: « tout cela, je veux te le donner » (13, 15) domine l'histoire des patriarches, et s'exprime dans la promesse sans cesse renouvelée du pays et d'une postérité innombrable. (Pour Abraham 12, 7; 13, 15-17; 15, 18; pour Isaac 26, 3; pour Jacob 28, 13). Au delà de ce qui leur est donné par Dieu, ils ne peuvent pour ainsi dire pas se mouvoir. Ils vivent dans la sphère de la réception, et n'ont rien à donner en échange, pas même la prestation morale. Il est caractéristique que c'est l'Élohiste (22, 16) qui motive le don au sujet du sacrifice qu'Abraham accomplit par obéissance; la raison plus morale encore invoquée dans 26, 5 est nettement deutéronomique. Le sentiment typique de piété éprouvé sous l'impression d'un don reçu en l'absence de tout mérite s'exprime avec le plus de spontanéité dans la prière de Jacob (32, 10): « Je suis trop petit pour toutes les grâces et toute la fidélité dont tu as usé envers ton serviteur, car j'ai passé le Jourdain avec mon bâton, et maintenant, je forme deux camps ».

C'est dans cette obéissance réceptive et dans cette reconnaissance que l'homme était destiné à vivre; c'est contre elles qu'Adam a forfait. L'affirmation de soi-même par laquelle il s'est acquis la maîtrise de la vie devient la faute capitale de l'humanité, celle qui reparaît dans toute l'orgueilleuse glorification

de la race déchue, celle qui retentit dans le chant de victoire fanfaron de Lamek, celle qui, dans la tour de Babel, dresse droit vers le ciel le monument de sa révolte.

Quelle fraîcheur de sentiment dans ce tableau de la piété où « la foi d'Abraham » surgit au milieu des stricts préceptes de justice et des secs avis de récompenses de la religion israélite. Dans son caractère essentiel, c'est précisément ce que nous comprenons de la piété évangélique, qui reçoit tout de la main de Dieu tout de sa grâce.

Quand cette position se dresse contre la culture, comme dans la conception historique suivie par le Jahviste, il ne convient pas de la rapporter au pessimisme philosophique des poèmes antiques de l'âge d'or auxquels on a toujours voulu la comparer, mais bien plutôt au *piétisme*, qui accepte dans l'humilité toutes les circonstances, pour qui « tout ce qui ne relève pas de la foi est péché », et pour qui la culture elle-même, dans tout son éclat et toute sa gloire, n'est que *splendida vitia*.

C'est à ce sentiment piétiste que le Jahviste a obéi c'est ce sentiment qu'il a décrit dans son tableau des premières pages de la Bible.

EDV. LEHMANN

Université de Lund, Suède.

LA CONFESSIONE DEI PECCATI NEL GIAPPONE

I. Shintoismo

La concezione oggettiva del peccato, quale esiste tuttora presso popolazioni primitive dell'Africa e dell'America, esistette *ab antiquo* anche presso il popolo giapponese, e sopravvisse a lungo nella sua religione nazionale, il *shintō*. Una importante cerimonia shintoistica, l'*oho-harahi*, è sostanzialmente imperniata su quella concezione. *Harahi* è propriamente l'atto di spazzar via (cfr. l'antico messicano *ochpaniztli*: SMSR II 166), sgombrare, sbarazzare. *Oho-harahi*, *O-harahi*, vuol dire la 'grande purificazione', ed è una cerimonia di eliminazione dei peccati che si celebrò dapprima in occasioni straordinarie¹ e poi regolarmente l'ultimo giorno del 6° e l'ultimo del 12° mese: 'festa', dunque, di purificazione, di rinnovamento, di passaggio (cfr. SMSR II 58 sg., 72), per entrare nell' 'anno' nuovo liberi dai peccati del vecchio². Anche oggi l'*oho-harahi* è celebrato in tutto il Giappone, dalla capitale - e più precisamente dalla reggia - all'ultimo villaggio, ovunque esista un santuario del culto ufficiale: in seguito all'adozione del calendario gregoriano (1873), la sua ricorrenza è stata fissata al 30 giugno e al 31 dicembre.

Naturalmente nel corso dei secoli la celebrazione dell'*oho-harahi* ha subito delle modificazioni: in complesso, delle semplificazioni. Ma nel suo schema fondamentale e nei suoi elementi

¹ P. es. l'*oho-harahi* ordinato dall'imperatrice Jingō-Kogō in seguito alla morte dell'imperatore Chūai-Tennō nel 200 d. Cr.: Nihongi, lib. IX pag. 277 Florenz (*Die historischen Quellen der Shinto-Religion*).

² In rapporto con l'esistenza di un 'anno' di sei mesi presso i Giapponesi, in base alla quale sarebbe da correggere tutta la indubbiamente artificiale cronologia primitiva (W. Bramsen, *Japanese Chronology*, Transactions Asiatic Soc. Jap. Supplem. of Vol. 39, 1910, 28 sgg.?)

costitutivi è rimasta inalterata. Gli elementi sono due: l'esecuzione di un rito e la recitazione di un testo. Il rito consiste sostanzialmente¹ nella presentazione di una quantità di oggetti diversi, che poi finiscono per essere gettati nell'acqua corrente, oppure imballati e caricati in una barca che li porta in mare. Sono questi gli *harahe-tsu-mono* 'cose di purificazione', che presentemente consistono quasi soltanto in pezzi di tela candeggiata, mentre in passato comprendevano una grande varietà di oggetti². C'è anche, nell'*oho-harahi*, una invocazione ai *kami* - che sono le divinità del *shintō* -, perchè discendano ad assistere alla cerimonia (*kami-oroshi*); c'è una offerta di cibo fatta - idealmente - ai *kami*, e, in fine, una specie di congedo degli stessi *kami* (*kami-age*). Ma questo vario rituale a base teistica sembra essere un elemento piuttosto accessorio, anzi che essenziale, della celebrazione; e infatti può anche essere omissa.

Ciò che non manca mai è, invece, la recitazione di uno speciale testo liturgico, detto *oho-harahe-no-kotoba* 'parola della grande purificazione'. Esso è uno dei cosiddetti *norito*, testi che si recitano nel corso delle varie cerimonie shintoistiche e che, fissati anticamente in una forma consacrata, furono tramandati in una raccolta che fa parte del cosiddetto *Engishiki*. L'*Engishiki* è il 'Cerimoniale dell'epoca Engi' (dal 901 al 923), che fu promulgato nel 927 in 50 libri, di cui i primi 10 contengono le norme del cerimoniale religioso: l'*oho-harahe-no-kotoba* è precisamente il 10° dei 27 *norito* che costituiscono l'8° libro dell'*Engishiki*. In origine l'*oho-harahe-no-kotoba* era recitato - in nome dell'imperatore - da un sacerdote speciale appartenente alla grande famiglia dei Nakatomi; in seguito fu recitato dagli *urabe*

¹ I dettagli si possono vedere nella descrizione particolareggiata del Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan 27. 1899. 1 sgg., su cui principalmente è fondata la mia esposizione. - Cfr. W. G. Aston, *Shinto, the Way of the Gods*. London 1905, 294 sg.; H. Velpert, *O-harai*, Mitteilungen der Deutschen Gesellsch. f. Natur-und Völkerkunde Ostasiens 6. 1894, 365 sgg.

² In un editto imperiale del 28 settembre 676 che ordina la celebrazione dell'*oho-harahi* sono menzionati come *harahe-tsu-mono*, oltre a pezzi di tela: cavalli, spade, pelli di cervo, zappe, falci, frecce, riso in spiga, canapa: Nihongi, lib. 29 Florenz p. 380.

'divinatori'; ora è recitato, di solito, dal sacerdote principale del santuario dove la celebrazione ha luogo. Esso dice così¹:

«Ascoltate voi tutti (qui) radunati principi del sangue, principi, alti dignitari e uomini dei cento uffici. Ascoltate voi tutti, chè nella Grande Purificazione di (questo) ultimo giorno del sesto mese dell'anno corrente, (il sovrano) si degna di purificare e si degna di purgare i vari peccati che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente da quanti prestano servizio nella corte imperiale, (cioè) dai funzionari insigniti di sciarpa, di cordone, di faretra o di spada, nonchè dagli ottanta (nel senso generico di 'molti') funzionari dei funzionari, come pure dal personale di tutti gli uffici.

(Segue un brano di contenuto mitologico che si riferisce alla fondazione leggendaria dell'impero del Giappone per opera del divino *Ama-tsu-hiko* - figlio del dio *Susanowo* -, il quale per missione avuta dagli dei, discese dal cielo sulla terra - in Yamato - a governare il 'paese dei lussureggianti campi di giunco', fondando quella dinastia imperiale che, secondo la tradizione giapponese, dura ininterrotta fino ad oggi, e che è dunque di origine divina).

... «Quanto alle varie specie di peccati (*tsumi*) che possono essere stati commessi sia inavvertitamente che deliberatamente dalla numerosa divina popolazione destinata a vivere nel paese, un certo numero di peccati sono espressamente distinti come peccati celesti (*ama-tsu-tsumi*), e cioè: abbattere le dighe dei campi di riso, colmare i canali d'irrigazione, aprire la chiusa delle cateratte, seminare sul seminato (così da rendere impossibile la vegetazione), piantare delle canne appuntite (così da impedire la lavorazione dei campi), scorticare un essere vivente dalla testa all'indietro (anzichè in senso opposto), evacuare (in luoghi indebiti). (Questi sono i peccati distinti) come peccati celesti. Quanto ai peccati terreni (*kuni-tsu-tsumi*), essi sono i seguenti: tagliare della pelle viva, tagliare della pelle morta, albinismo, essere affetti da escrescenze, il peccato di co-

¹ La traduzione è quella del Florenz, *Ancient Japanese Rituals*, V: Transactions of the Asiatic Society of Japan, 27. 1899, 59 sgg.

pulazione con la propria madre, il peccato di copulazione con la propria figlia, il peccato di copulazione con la figliastra,¹ il peccato di copulazione con la propria suocera, il peccato di copulazione con animali, calamità causate da animali striscianti, calamità causate da iddii delle regioni atmosferiche (il fulmine), calamità causate da uccelli del cielo (escrementi, cose impure lasciate cadere dal becco entro la casa attraverso l'apertura del tetto destinata a lasciar uscire il fumo), uccidere gli animali (altrui), il peccato di praticare incantesimi.

« Se tali (peccati) sono stati commessi, il Gran Nakatomi, conformemente alle cerimonie (celebrate) nel palazzo celeste (quando la dea del sole Amaterasu si ritirò entro la grotta immergendo il mondo nelle tenebre, nella quale occasione il capostipite della famiglia dei Nakatomi, il dio *Ama no Koyane no Mikoto* recitò, fra l'altro, 'le splendide parole rituali'²), tagliando le basi e tagliando le cime dei divini giovani arbusti, (ne) farà mille tavole e (vi) depositerà (sopra) in abbondanza (le offerte di purificazione); indi falcerà e taglierà le basi, falcerà e taglierà le cime di splendide divine striscie di vimini, e le spaccherà con l'ago facendole sempre più sottili; e reciterà le possenti parole del rituale celeste (cioè appunto l'*oho-harahi-no-kotoba*, la cui esistenza viene ad essere così proiettata nei primordi del mondo).

« Se egli così recita (il rituale celeste), gli iddii del cielo, aprendo la porta delle rupi celesti e tracciando una via attraverso le ottuplici nubi del cielo, udiranno (le parole rituali); (e) gli iddii della terra salendo sulle vette delle alte montagne e sulle vette delle colline, e fendendo la nebbia delle alte montagne e la nebbia delle colline, udiranno (le parole rituali).

« Se essi così odono (le parole rituali), è da aspettarsi che ogni peccato che si chiama peccato scomparirà, specialmente nella

¹ Questo e il peccato seguente sono, da altri, intesi come uno solo, e cioè come 'il peccato di coabitazione con una madre e sua figlia ad un tempo': G. Katô, H. Hoshino, *Kogoshûi*,³ Tôkyô 1926, p. 72.

² *Kojiki* I. 16 p. 39 Florenz (*Die historischen Quellen der Shinto-Religion* [Quellen der Religionsgeschichte, 7]. Göttingen-Leipzig 1919); cfr. *Nihongi* I. 6, p. 155 Florenz. Anche in occasione del *harahi* di Susanowo. (v. p. 162) *Ama no Koyane* recita 'le splendide parole rituali' (*Nihongi* p. 162 Florenz), cioè appunto l'*oho-haraha-no-kotoba*.

corte di sua Maestà il sovrano pronipote, come pure nelle contrade dei quattro punti cardinali del paese (che sta) sotto il cielo; ed è da aspettarsi che nessun peccato resterà, a quel modo che il vento di Shinato (divinità del vento)¹ disperde le ottupplici nubi del cielo, a quel modo che il vento del mattino e il vento della sera soffiano via la densa nebbia del mattino e la densa nebbia della sera, a quel modo che i grandi vascelli che stanno nell'ampio porto sono slegati alla prua, slegati alla poppa, e sono spinti nell'immensa distesa del mare, a quel modo che uno asporta gli arbusti delle dense foreste con l'aguzzo taglio di una roncola bene temprata.

« I peccati che in questa aspettativa (il sovrano) si degna di purificare e si degna di purgare saranno portati via nella grande distesa del mare dalla dea il cui nome è 'Coei che discende nella corrente', la quale risiede nella corrente del rapido fiume che cade giù spumeggiando dalle balze, dalle vette delle montagne e dalle vette delle colline.

« E quando essa (li) ha così trasportati, la dea il cui nome è 'Coei che rapidamente inghiotte', la quale risiede là dove s'incontrano le ottocento (cioè: 'innumerevoli') correnti della salsedine delle fresche onde marine, li prenderà e li inghiottirà con mormorio gorgogliante.

« E quando essa (li) ha così inghiottiti con mormorio gorgogliante, il dio il cui nome è 'Signore del luogo dove il soffio spira', dimorante nel luogo dove il soffio spira, li prenderà e col suo soffio completamente li soffierà via nella regione della radice, nella regione del profondo.

« E quando egli così (li) ha soffiati via, la dea il cui nome è 'Coei che rapidamente espelle', la quale risiede nella regione della radice, nella regione del profondo, li prenderà e li espellerà completamente e se ne sbarazzerà.

« E quando essi siano stati cacciati via, è da aspettarsi che da questo giorno in avanti non vi sarà nessun peccato che si chiami peccato nelle quattro regioni del paese (che sta) sotto il cielo, specialmente per ciò che riguarda tutto il personale di tutti

¹ Kojiki I. 4 Florenz, *op. cit.* p. 134, n. 1 (Shina-tobe, Shina-tsu-hiko).

gli uffici che rispettosamente presta servizio nella corte del Sovrano

« Orsù, o *urabe* delle quattro regioni, andate e recatevi alla grande corrente e portate via i peccati mediante la purificazione ».

La concezione del peccato come sostanza risalta qui in modo che non potrebbe essere più chiaro. È questa sostanza peccaminosa, questa impurità, questo fluido maligno, che, aderendo alle 'cose di purificazione', viene allontanato insieme con esse ed ultimamente disperso nel mare, donde torna, per le vie del profondo, al suo luogo d'origine, ch'è l'inferno (*yômi*). Infatti il primo *harahi* secondo la mitologia shintoistica è quello che eseguisce su sè stesso il dio Izanagi quando, di ritorno dall'inferno - dov'egli si era recato per ritrovare la sposa Izanami (cfr. Orfeo ed Eurydike) -, sente il bisogno di purificarsi da tutte le 'sozzure', cioè da tutti gli influssi esiziali contratti in quel luogo infetto, bagnandosi nella corrente di Woto¹. Un vero e proprio *oho-harahi* è poi quello che gli dèi impongono al dio Susanowo in espiazione delle offese da lui fatte alla dea del sole Amaterasu. Nei campi di riso coltivati da Amaterasu Susanowo rompe le dighe, chiude i fossati d'irrigazione, apre le cataratte, semina là dove è già stato seminato, pianta delle punte aguzze nei campi; inoltre, nella sala dove Amaterasu dà un banchetto (in occasione della degustazione del riso novello) sparge dello sterco; e ancora, mentre Amaterasu sta lavorando al telaio con le sue ancelle, Susanowo da un buco fatto nel soffitto manda giù un cavallo scorticato dalla testa all'indietro². Per tali e tanti misfatti Susanowo è obbligato dagli dèi a fornire mille tavole colme di 'cose di purificazione' (*harahe-tsu-mono*); e per di più gli dèi gli tagliano la barba e i capelli, e gli strappano le unghie delle mani e dei piedi, e gli prendono la saliva e il muco nasale³. Questi elementi organici sono essi stessi delle 'cose di purificazione', anzi le più tipiche fra le 'cose di purificazione', perchè, appartenendo all'organismo, concentrano in sè stessi il peccato, cioè l'impurità di cui il 'peccatore' è

¹ Kojiki p. 26, Nihongi p. 139 Florenz.

² Kojiki I. 15, p. 37; Nihongi I. 5, p. 154, 158, 161 Florenz.

³ Kojiki I. 17 p. 41 Florenz; Nihongi I. 6 p. 156, 160.

rimasto investito per effetto dell'azione peccaminosa, impurità che resta eliminata immediatamente con l'eliminazione di quei 'rifiuti'. 'Cose di purificazione' saranno stati, in primo luogo, anche gli oggetti con cui il peccato fu commesso o che comunque, sia per appartenenza a chi lo commise, sia per fortuita vicinanza od altro, si trovarono esposti al fluido peccaminoso, e ne furono investiti, ciò che appunto rende necessario di sbarazzarsene. Da questo originario valore di alienazione a scopo eliminatorio si sarà svolto successivamente il valore del *harahe-tsu-mono* come multa o come offerta riparatrice.¹ In realtà gli *harahe-tsu-mono* sono tutt'altro che offerte fatte ai *kami*: sono mezzi adoperati per eliminare il peccato inteso come impurità e come malanno; e per ciò sono buttati in acqua, che è il momento culminante e conclusivo di tutta la cerimonia.

L'altro momento dell'*oho-harahi* è, come abbiamo detto, la recitazione del *norito* o testo liturgico. Questo testo, con la sua enumerazione di peccati celesti e peccati terrestri, contiene un vero e proprio elenco di peccati. Il criterio che ha presieduto alla distinzione dei peccati (*tsumi*) in 'celesti' (*ama-tsu-tsumi*) e 'terrestri' (*kuni-tsu-tsumi*) ci sfugge.² È notevole, ad ogni modo, che i peccati 'celesti' coincidono con le 'offese' di Susanowo contro Amaterasu quali sono enumerate nel *Kojiki* e nel *Nihongi* (p. 162)³. Come si vede, il mito ha costruito anche qui sulla realtà, in questo caso sulla realtà rituale: il rito preesisteva al mito, che l'ha incorporato proiettandolo sopra uno sfondo divino e pre-umano. Quanto ai peccati 'terreni' - cioè quelli che sarebbero stati

¹ Cfr. Florenz, *Transactions* 27. 1899. 49 sgg.

² Un puro artificio retorico per spezzare in due una enumerazione troppo lunga (Aston, *Shinto*, 300)? - Un riflesso del due elementi etnici (asiatico e insulare) che concorsero alla formazione del popolo giapponese (E. Satow, *The Mythology and religious worship of the Ancient Japanese*. Westminster Review 1898, sg.)? - Cfr. Florenz, *Transactions* 27, 1899, 74 sgg.

³ La corrispondenza è ancora più esatta, anzi addirittura letterale, fra il *norito* e il *Kogoshūi*, una preziosa appendice al *Nihongi* (ma che si rifà anch'essa, succintamente, dalle origini), scritta nell'808: Florenz, *Die histor. Quellen der Shinto-Religion*, p. 418. - Cfr. *Kogoshūi, Gleanings from ancient stories* transl. by Genchi Katō, H. Hoshino³, Tokyo 1926 p. 18.

commessi 'sulla terra' a partire dal tempo del primo imperatore 'terreno', Jimmu (data tradizionale 660 circa a. Cr.) -, è da osservare che soltanto in parte essi consistono in azioni deliberatamente commesse dal 'peccatore' (specialmente azioni implicanti un rapporto sessuale), mentre alcuni di essi (albinismo, ¹ protuberanze, morso di rettili, un colpo di fulmine, contatti impuri) sono semplicemente degli stati patologici o delle condizioni calamitose in cui il 'peccatore' viene comechessia a trovarsi indipendentemente dalla sua volontà: ciò che ci riconduce ancora una volta alla concezione oggettiva del peccato, cioè del male-peccato.

L'importanza che nella celebrazione dell'*oho-harahi* aveva, come dicemmo, la recitazione del *norito* sta appunto in questo elenco di peccati che nel *norito* era contenuto. Sì, perchè i peccati che si eliminavano per mezzo delle 'cose di purificazione' erano precisamente quelli - 'celesti' e 'terreni' - che erano enunciati nel recitare l'elenco, essendo appunto la loro enunciazione la condizione preliminare della eliminazione. Recitazione ed espulsione erano due momenti complementari del medesimo rito eliminatorio. Come elemento essenziale del rito, l'elenco dei peccati avrà fatto parte del nucleo più antico del nostro *norito*, un nucleo che sarà anteriore non solo alla compilazione dell'*Engishiki* (a. 927), ma anche - come risulta dall'episodio di Susanowo (p. 162) - a quella del *Kojiki* (a. 712) e del *Nihongi* (a. 720) e forse anche anteriore alla prima redazione scritta del *norito* stesso.

Si è discusso se i *norito* siano delle formule magiche². Per ciò che riguarda il *norito* della 'grande purificazione' diremo che, se nella sua forma attuale abbondano gli spunti di invocazione e preghiera ai *Kami*, s'intravede tuttavia una fase più arcaica nella quale la sua efficienza dovè consistere principalmente nella enunciazione dei peccati in esso elencati, eseguita a scopo elimi-

¹ Che si tratti effettivamente di albinismo (altri intendono altrimenti), sembra confermato da un passo del *Nihongi*, lib. 22 Florenz p. 326 (e n. 24), dove è attestata la ripugnanza che suscita la vista di un albino.

² M. Revon, *Les anciens rituels du shinto considérés comme formules magiques*, Transactions of the III Congress of the history of religions (Oxford 1908); cfr. T'oung Pao 1908, 214 segg.; Aston, *Are the norito Magical Formulae?* T'oung Pao 1909, 559 sg.

natorio in virtù della potenza magica della parola parlata. È infatti la magia della parola che è in gioco nella recitazione dell'*oho-harahe-no-kotoba*, precisamente come nella 'confessione' quale è praticata dai primitivi. Non solo: ma nell'azione combinata della enunciazione dei peccati e della espulsione loro per mezzo degli *harahe-tsu-mono* si ripete quella concomitanza della confessione con una operazione eliminatória che è caratteristica della prassi confessionale nelle sue forme elementari. E proprio quella eliminazione per l'acqua corrente che si pratica in Giappone per mezzo degli *harahe-tsu-mono*, la troviamo già in uso specialmente nell'antico Perù¹, dove la confessione aveva luogo possibilmente in prossimità d'un corso d'acqua (SMSR II 216), e dove l'Inca - a differenza dei suoi sudditi - non si confessava ad alcun confessore, ma semplicemente enunciava, da solo, i suoi peccati, tenendo in mano un manipolo d'erba che poi, sputandovi sopra (cfr. la saliva di Susanowo: p. 162), gettava nella corrente - e nello stesso modo 'si confessava' il gran sacerdote, salvo che gettava il mazzo dell'erbe nel fuoco, e nel ruscello le ceneri (SMSR II 220 sg.).

Da un punto di vista meno formale e più sostanziale, l'*oho-harahi*, più ancora che nella confessione peruviana - che è confessione individuale, anche se fatta, in casi eccezionali, senza confessore, e dunque ridotta, in tali casi, all'atto elementare e fondamentale della enunciazione dei peccati -, trova riscontro nella cerimonia del 'capro espiatorio' presso gli Ebrei, in cui il gran sacerdote 'confessava' sul capro i peccati del popolo tenendo le mani sopra la sua testa, col quale atto i peccati erano trasmessi nel corpo dell'animale, e quindi, con l'allontanamento del capro, erano allontanati essi stessi e dispersi nel deserto (Lev. 16. 21 sg.). Analogamente, nell'*oho-harahi*, era il Nakatomi che enunciava - e in questo senso anch'egli, dunque, 'confessava' - i peccati della comunità secondo l'elenco contenuto nel *norito*. Appunto perciò questo elenco comprendeva i peccati 'celesti' più i peccati 'terreni', cioè - idealmente - tutti i peccati, perchè tutti dovevano essere eliminati, quanti ne potevano essere stati commessi dai singoli membri della comunità. La 'confessione', cioè la enun-

¹ Cfr. anche i Bashilange del Congo: SMSR II p. 45.

ciazione dei peccati da parte del Nakatomi, teneva dunque luogo di quelle che avrebbero potuto essere le confessioni dei singoli individui. Non per nulla il Nakatomi recitava in rappresentanza dell'imperatore, cioè del capo supremo di tutta la comunità.

Nonostante questo suo fondamentale carattere collettivo, l'*oho-harahi* presenta taluni aspetti individuali di particolare interesse. Connessa in via accessoria con l'*oho-harahi* è la cerimonia del *katashiro*, che si pratica tuttora in alcuni santuari shintoisti¹, dove è rimasto in vigore nella celebrazione dell'*oho-harahi* il cerimoniale dei tempi medioevali. Il *kata-shiro* 'rappresentante della persona'² è un pezzo di carta ritagliato in forma di figura umana (vestita). Qualche giorno prima dell'*oho-harahi* il fedele si presentava al sacerdote del santuario locale e ritirava un *kata-shiro*, lo portava a casa, vi scriveva sopra la sua data di nascita e l'indicazione del suo sesso, se lo strofinava su tutto il corpo, indi vi soffiava sopra e lo riportava al santuario. Tutti i *kata-shiro* restituiti erano legati in uno o più fasci con dei vimini, e andavano a raggiungere le altre 'cose di purificazione', insieme con le quali, dopo essere stati esposti, finivano per essere gettati in acqua. Così erano eliminati i 'malanni' personali che ciascuno aveva, col soffio, trasmessi nel proprio *kata-shiro*, avendo qui il soffio la stessa funzione dell'imposizione delle mani sul capro espiatorio da parte del gran sacerdote presso gli Ebrei.

Corrispondentemente — sebbene, a quanto pare, indipendentemente dalla usanza del *kata-shiro* — si ha notizia altresì di una confessione individuale praticata in connessione accessoria con l'*oho-harahi*. Prima che l'*oho-harahi* avesse principio, il Nakatomi ascoltava le confessioni di taluni che intendevano parteciparvi; e quando poi recitava il *norito*, faceva seguire all'elenco tradizionale e fisso dei peccati 'celesti' e 'terreni' la enunciazione di quelle colpe ch'egli aveva udite nelle confessioni individuali. Questo è quanto riferisce il Florenz³, in base a degli

¹ Il Florenz, Transactions, 27, 1899, 25 sg. cita il Sumiyoshi-jinja, in una piccola isola vicino a Tokyo.

² Florenz, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴ I 330 n. 1.

³ Florenz, Transactions 27, 1899, p. 77, cfr. p. 2.

appunti da lui presi assistendo a certe lezioni di Motowori Toyokahi nell'Università di Tokyo.

Questi dati sommari, che sono gli unici a mia disposizione, appaiono alquanto inadeguati all'importanza del problema che qui si presenta. E cioè: in quale rapporto stanno queste pratiche individuali con la celebrazione collettiva dell'*oko-haraki*, nella quale appaiono, per così dire, inscritte? L'usanza del *kata-shiro* sembra soddisfare al bisogno di una partecipazione più intima e più personale dell'individuo al tradizionale rito collettivo di eliminazione dei peccati. Dal canto suo la confessione individuale viene incontro alla necessità di provvedere alla insufficienza del *norito* per quei peccati che nell'elenco fisso ('celesti' + 'terreni') non fossero compresi. Si tratta dunque di svolgimento spontaneo ed interno? O sono invece da ammettere delle influenze esterne, extra-shintoistiche? Queste vengono in considerazione specialmente a proposito della confessione, perchè nel Giappone si introdusse e largamente prosperò una religione in cui la confessione era - ed è - praticata: il Buddhismo.

II. I *Yamabushi*

Uno dei coefficienti principali della fortuna del Buddhismo nel Giappone fu la sua assimilazione con la religione nazionale. Quando i *kami* della mitologia shintoistica furono identificati con i numerosi *hotoke* — cioè Buddha, Bodhisattva e simili — del pantheon mahâyânico, il popolo potè aderire in massa alla religione nuova che ormai appariva tutt'una con l'antica. Questa profonda tendenza sincretistica prese corpo in diversi sistemi a seconda delle differenti scuole o sette buddhistiche. Su tutti prevalse il sistema del *ryôbu-shintô* o 'shintô bilaterale', elaborato da Kôbô Daishi (774-835), il fondatore del *shingon-shû*, o 'scuola della parola vera'. Un'altra grande scuola fondata al principio del IX secolo, il *tendai-shû*, seguiva invece il sistema dal *sannô-shintô*, secondo la formula del suo fondatore Dengyô Daishi (767-822). Da una propaggine del *shingon-shû* (Shobo, 834-809)

fusa col *tendai-shû* (Zoyo, sec. XI) si formò una setta minore detta *shugen-dô*, suddivisa a sua volta in un ramo *tozan-ha* (shingon) e in uno *honzan-ha* (tendai). I seguaci del *shugen-dô*, i *shugen-ja*, sono noti comunemente col nome di *Yamabushi*, 'soldati della montagna' (*soldados de la sierra* [Guzman], *milites convallium* [Vilela]), perchè vivevano di preferenza sui monti e portavano la sciabola¹.

Il sincretismo caratteristico delle scuole *shingon* e *tendai* appare, in quella loro combinazione che è il *shugen-dô*, ancor più accentuato. Specialmente dal *shingon-shû* i *shugen-ja* derivarono, oltre la speciale venerazione del Buddha di saggezza, *Dainichi* 'gran sole' (che è il Dhyânibuddha *Vairôcana*, identificato con la gran dea del sole *Amaterasu*), anche una speciale tendenza all'esoterismo, che risaliva alle origini indiane della setta e che, trapiantata nel Giappone, facilmente degenerò nelle forme più triviali della magia. Le formule magiche (*mantra*, proprie specialmente del *shingon*, essendo *shingon* = 'parola vera'), le figure magiche fatte con le dita² (magia del gesto corrispondente alla magia della parola), passarono dal *shingon*- e dal *tendai-shû* nella prassi quotidiana dei Yamabushi. Taumaturghi, indovini, guaritori di malattie, scopritori di furti, rinventori di cose smarrite, facitori di scongiuri, interpreti di sogni: tutto questo furono i Yamabushi, — ciò che naturalmente conferì loro una larga popolarità che si esprime poi anche in forme satiriche nei *nô-kyôgen*, specie di 'farse' in cui i Yamabushi sono trattati un po' come sono, spesso, trattati i frati nella novellistica medievale europea³.

I Yamabushi suscitavano in modo particolare l'interesse dei missionari cattolici del XVI sec.; e molte informazioni sulla loro setta sono contenute nelle 'carte' — solo in parte pubblicate e generalmente non nel testo originale -- inviate dai Gesuiti della missione giapponese alla Compagnia, a cominciare dal rapporto

¹ G. Schurhammer, *Die Yamabushis*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 12, 1922, 206 sgg.

² *Si-do-in-dzou*, *Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon*. *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque d'Études VIII, Paris 1899.

³ K. Florenz, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*.⁴ Tübingen 1925, 421.

sugli usi e costumi del Giappone compilato nel 1548 e 1549 in base alle notizie fornite dal giapponese Hanshiro (Anjiro, Angero) di Kagoshima — il primo giapponese convertito al cristianesimo e battezzato a Goa nel 1548 col nome di Paulo da Santa Fé¹ —; indi nel *Sumario dos erros en que os gentios do Japão biuem et de algumas sectas gentilicas en que principalmente confiam*, del 1557², nonchè, occasionalmente, in varie lettere dei PP. Alcaceva, Vilela, Torres, Gago, Frois³, come pure in alcune opere di Gesuiti condotte sulle fonti epistolari, come la *Historia Natural y Moral de las Indias* del P. Jos. de Acosta, Sevilla 1590⁴, e la *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus*, 2 voll., Alcalá 1601.

In alcune di queste notizie⁵ i Yamabushi sono presentati come adoratori dei *kami*. In realtà fra tutte le formazioni del buddhismo giapponese il *shugen-dō* è forse quella dove l'elemento shintoistico è più preponderante. Usanze tipicamente e tradizionalmente shintoistiche come l'isolamento (*tabu*) della donna mestruante o partoriente, nonchè di ogni persona colpita da lutto; pratiche di carattere primitivo come l'ordalia del fuoco ed altre per lo scoprimento dei colpevoli; adorazione di divinità schiettamente naturalistiche, p. es. la luna (nuova)⁶; tutto ciò trovava posto nella religione dei Yamabushi accanto all'adorazione di Dainichi Nyorai.

Di essa religione faceva parte anche il *nyōho*, una specie di pellegrinaggio che aveva luogo una volta all'anno⁷, avendo per

¹ H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, I. Tokyo 1902, 278 sgg.; cfr. Schurhammer, *Zeitschrift f. Missionswiss.* 1922, 225 n. 1.

² Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele in Roma, Mss. gesuit. 1482 = 3611; cfr. G. Schurhammer, *Shin-tō, der Weg der Götter in Japan*, Bonn-Leipzig, 1923, 165 sgg.

³ Schurhammer. *l. cit.*

⁴ Hakluyt Society, vol. 60, 61.

⁵ P. es. nel 'Sommarlo' e in una lettera del Frois. Anche nella 'Storia del Giappone' del Kämpfer (scritta fra il 1690 e il 1692): Schurhammer, *Ztschr. f. Missionsw.* 1922, 206 sgg.

⁶ Lettera del P. Giram (1604): Schurhammer, *Ztschr. f. Missionsw.* 1922, 208 n. 2; *Shin-tō* (1923), 43.

⁷ Secondo Guzman, *Historia de las Misiones, etc.* I, lib. 1 cap. 7, p. 401, *dos vezes cada año*.



méta la cima di qualche alta montagna e il relativo santuario¹. I Yamabushi vi partecipavano a centinaia. I partecipanti dovevano trovarsi in istato di purità rituale: perciò si preparavano con un regime di astinenze, digiuni e abluzioni per un periodo di 100 giorni (Hanshiro). Il pellegrinaggio procedeva lentamente (un miglio al giorno: Guzman), a cagione dei luoghi impervii, sotto la guida di alcuni 'maestri' e col concorso di certi eremiti (*Zenki, Goki*) dimoranti nelle montagne attraversate. Mangiando poco, dormendo poco, estenuati dalle privazioni e dalle fatiche, i pellegrini andavano soggetti a delle allucinazioni (apparizioni di demoni, audizioni di voci, ecc.). Lo scopo principale sembra fosse quello di ottenere una specie di ordinazione o investitura delle funzioni di taumaturgo, mago, ecc. attraverso una esperienza ipnotica, concepita come una possessione da parte del 'demonio', una 'discesa' della divinità nell'individuo (*Sumario, Vilela, Frois*). Ciò era possibile soltanto se l'individuo si trovava in particolari condizioni di purità; e a produrle concorrevano, dopo le astinenze della fase preparatoria, il pellegrinaggio stesso con le sue privazioni e fatiche, e finalmente una confessione generale dei peccati² che aveva luogo verso la fine del viaggio, a conclusione, dicono le fonti, di un lungo periodo di penitenza — 60 o 70 o 75 giorni —, cioè appunto del viaggio stesso in quasi tutta la sua durata. Dopo una sosta di un giorno e una notte, destinata al raccoglimento e all'esame di coscienza (Guzman), « *al cabo de setenta y cinco dias se ayudan todos los que andan por aquel desierto que es algunas vezes grande numero dellos en un lugar delante de un pagode (idolo entro una pagoda?) de rodellas y confiessan cada uno sus peccados de toda su vida*

¹ Le descrizioni più particolareggiate (Guzman, Acosta) si riferiscono specialmente all'ascensione dell'Omme (cfr. Summers, *Notes on Osaka*, *Transact.* 7, 1879, 375, segg.), la quale cominciava dalla località di Yoshino (*Ozino*), ad otto miglia da Nara, ch'era il punto di convegno di tutti i pellegrini. Cfr. Haas, *Gesch. des Christ. in Japan* I 293 n. 49.

² In una lettera del P. Frois (da Meaco [Miyako], 20 febr. :565) è distinto il pellegrinaggio del Yamabushi ad un alto monte dove ha luogo l'ammissione dei novizi nell'ordine da una confessione fatta al diavolo sopra un alto monte nella regione di Bandu (Kwanto): *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, lib. V. p. 207; cfr. Schurhammer, *Ztschr. f. Missionsw.* 1922, 209 n. 3, 228.

à alta voz delante de todos: en quanto uno se confiesa los otros estan oyendo, y acabando todos de se confessar assi publicamente cada uno dellos iura sobre al pagode de nunca dezir nada de lo que oyó en la tal confession...»¹. Secondo il Guzman, invece, si confessavano soltanto i peccati commessi nell'anno².

Il Guzman e l'Acosta³ descrivono in modo curioso la confessione praticata dai Yamabushi: sopra una rupe era fissata una lunga sbarra di ferro reggente all'estremità una enorme bilancia a due piatti, in uno dei quali si faceva entrare il penitente; spinta in fuori la sbarra per mezzo di un congegno a ruota, la bilancia si trovava sospesa nel vuoto, e di là il pellegrino per ordine dei *Goki* doveva fare la confessione dei suoi peccati in modo che tutti li udissero, senza tacerne alcuno, sotto la minaccia di essere rovesciato giù e precipitato nell'abisso. Questa strana descrizione è data in base alle informazioni di un Yamabushi che, dopo fattosi cristiano (fu battezzato col nome di Giovanni), affermò ai Padri di essersi confessato nella bilancia sette volte. Che non si tratti semplicemente di allucinazione o addirittura di invenzione fantastica di menti esaltate⁴, risulta,

¹ Così secondo il ms. della Biblioteca Vittorio Emanuele di Roma, Mss. gesuit. 1482 = 3611 (*Neste caderno se contiene la informacion de la isla de Japan segun nos hemos informado del mismo Japan que estubo en este Collegio della S^{ta} Fe el qual se hizo christiano, ecc.*).

² « que se confiese publicamente de quantos peccados ha hecho aquel año »; « este dia y medio que detienen los peregrinos en aquel campo, es para que se acuerden, y hagan memoria de los peccados de aquel año »: Guzman, *op. cit.* I. lib. I. cap. 8, 403, 404. La confessione generale sarà stata fatta, verosimilmente, da quei Yamabushi che ricevevano l'ordinazione di cui sopra a p. 170; mentre quelli che partecipavano al pellegrinaggio per la seconda, per la terza volta, ecc. (quel Yamabushi convertito alle cui informazioni attinsero il Guzman e l'Acosta [SMSR III, 1927, 115 sg.] c'era andato *siete vezes*, ed altrettante si era confessato) era naturale che si limitassero a confessare i peccati commessi a partire dal pellegrinaggio — e dalla confessione — dell'anno prima.

³ Guzman, *l. cit.*; Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla 1590, lib. V, cap. 25 p. 367 sg. Cfr. SMSR III 1927, 115 sgg.

⁴ Elementi fantastici non mancano: nella descrizione dell'Acosta, *l. cit.* pare che l'uno dei piatti sia vuoto e si abbassi gradatamente di mano in mano che il pellegrino enuncia i suoi peccati stando nell'altro piatto, fino a mettersi in bilico con questo. Invece, secondo la descrizione del Guzman, *l. cit.*, i due piatti si trovano inizialmente in bilico, mercè un contrapeso.

a quanto pare, da una vignetta posta in fronte ad un libretto intitolato *Kokwa Jichiroku*, cioè 'Auto-notazione dei meriti e delle colpe', composto — su motivi più antichi — da Renchi Daishi — prete buddhista del *Jōdo-shū* ('scuola della terra pura') vissuto nel sec. XVII —, e consistente in una specie di calendario per segnare giorno per giorno le azioni buone e le cattive valutate in base ad una apposita tariffa, in modo da poterne fare il bilancio mese per mese, e quindi il bilancio totale dell'anno¹. In armonia col carattere del libro è la vignetta che gli fa, per così dire, da frontespizio, la quale consiste in una bilancia a due piatti recanti nell'incavo i caratteri cinesi significanti rispettivamente 'bene' (a destra) e 'male' (a sinistra)².

Stando all'Acosta, questa confessione si faceva in un luogo speciale, designato precisamente come *Sangenotōcōro*, « *que quiere dezir lugar de confession* »³. Infatti *tokoro* è parola giapponese che vuol dire 'luogo', 'località'; *no* è la particella giapponese del genitivo; *sange* è termine passato nel giapponese dal cinese, e significante 'confessione, pentimento, penitenza', essendo composto del cinese, *ge*, *ke* 'pentirsi' e di *san*, riduzione cinese del sanscrito *ksama* (*ksamayati* 'chiedere perdono')⁴.

Ciò che è caratteristico nella confessione dei Yamabushi è la sua ricorrenza annuale in connessione con un pellegrinaggio. Il pellegrinaggio è largamente praticato dai Buddhisti, ma non è

¹ S. H. Wainwright, *The Kokwa Jichiroku, or a Buddhist Parallele to Poor Richard's Almanach*, Transactions of the Asiatic Soc. of Japan. 42. 1914, p. 739.

² L'idea della bilancia per pesare le buone e le cattive azioni si trova, con riferimento escatologico, nell'India (*Satapatha-Brāhmana* XI, 2, 7, 33), nel tardo Zoroastrismo (ma in base a motivi antichi, gāthici), nonché in Babilonia e nell'antico Egitto (pesamento dell'anima dinanzi al tribunale di Osiride): cfr. A. V. W. Jackson, *Weighing the soul in the balance after death*, Actes du X^e Congrès des Orientalistes (Genève 1894), Leide 1897, II, 1 p. 67 sgg.; cfr. Sylv. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 100.

³ Acosta, *Historia Natural y Moral*, lib. V cap. 25, p. 368 (Hakluyt Society vol. 61, p. 356).

⁴ Queste spiegazioni mi sono state gentilmente fornite dal prof. K. Florenz; cfr. *Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Et.*, VIII (1899) p. XV, e p. 12 n. 1.

una invenzione del buddhismo. Nell'India stessa, dove anche il giainismo e l'induismo lo praticano, esso risale, a quanto sembra, a delle forme di una religiosità elementare (viaggi ai fiumi sacri a scopo di purificazione, guarigione, e simili) ¹. In Cina il pellegrinaggio era già in uso nel taoismo, e del taoismo il buddhismo si appropriò, fra l'altro, alcuni luoghi sacri, ch'erano già mèta di pellegrinaggi taoisti ². Lo stesso avvenne, secondo ogni verosimiglianza, in Giappone, dove il buddhismo, nonostante la sua pretesa di aver esso per primo 'aperto' e consacrato le vette e i passi montani, in realtà trovò il pellegrinaggio già in uso nel shintoismo, in quella forma tipicamente giapponese ch'è appunto il pellegrinaggio alpestre, e lo adottò, dando luogo a delle forme ibride di pellegrinaggio shinto-buddhistico secondo lo spirito del *ryōbu-shintō*, cui soltanto in seguito alla recente restaurazione del *shintō* puro succedette una più netta separazione di pellegrinaggi shintoisti e buddhisti, gli uni e gli altri del resto promossi e organizzati in tutto il Giappone da una quantità di società o circoli — più sportivi che religiosi —, ciò che può essere un altro indizio del carattere nazionale e verosimilmente indigeno di questo costume ³. Segno del suo carattere arcaico (prebuddhistico) è specialmente il fatto che il pellegrinaggio talvolta aveva, a quanto pare, una funzione iniziatica, in quanto valeva ad introdurre i giovani nei misteri della religione riservati agli adulti (Anesaki ⁴): nel qual caso non è forse fuor di luogo pensare che le abluzioni e i digiuni e gli stessi prodigi di agilità acrobatica richiesti per queste ascensioni difficilissime avessero originariamente il valore di *prove*, corrispondenti a quelle prove che sogliono accompagnare i riti di iniziazione dei giovani presso varie popolazioni primitive. Analogamente le pratiche ipnotiche del *kami-oroshi* o *kami-utsushi*, possessione divina (proprium. 'far discendere la divinità'), ancor oggi connesse col pellegrinaggio ⁵, trovano il loro

¹ W. Crooke in « Encyclopaedia of Religion and Ethics » X, 24 sg.

² A. Geden, *ibid.* X, 17.

³ P. Lowell, *Esoteric Shinto*, III: *Pilgrimage and the Pilgrim Clubs*, Transactions of the Asiatic Soc. of Japan, 21, 1893, 241 sgg.

⁴ « Encyclop. of Relig. a. Ethics » X, 27.

⁵ Lowell, Transactions 21, 1893, 112 sg.

riscontro più prossimo nelle pratiche shamanistiche delle popolazioni dell'Asia settentrionale, e di altre più o meno incolte.

Anche il *nyoho*, o pellegrinaggio annuale dei Yamabushi, sarà dunque da considerare verosimilmente come di origine pre-buddhistica, come uno di quegli elementi shintoisti (*tabu*, ordalie, ecc.) che in una formazione tipicamente sincretistica quale il *shugendō* non fa meraviglia di trovar presenti in buon numero. In quella specie di ordinazione o promozione dei Yamabushi in cui il *nyoho*, a quanto pare, culminava sembra continuarsi l'eventuale primitiva funzione iniziatica del pellegrinaggio giapponese; come anche le apparizioni visionarie del 'Diavolo' — per usare l'espressione dei Missionari —, cioè del Buddha, sembrano ripetere, in forma uddhistica, le possessioni divine del *kami-oroshi*; e chi sa se la prova della bilancia non sia pur essa il succedaneo di qualche antica pratica ordalica (*kugadachi*, ordalia dell'acqua bollente; *hiwatari*, ordalia del braciere ardente). Che anche la confessione dei peccati quale fu praticata dai Yamabushi abbia avuto qualche precedente nello stesso shintoismo, non è impossibile *a priori*, dal momento che la confessione fu praticata, come sappiamo (SMSR II, 44 sgg. 163 sgg.), in altri ambienti altrettanto e più primitivi: ma non c'è nulla che l'attesti positivamente. A quel modo che il costume esteriore dei Yamabushi si arricchì di un elemento schiettamente buddhistico, qual'è il rosario¹, analogamente sul loro pellegrinaggio, già ricco di motivi ascetici e penitenziali, poté innestarsi *ex novo* la pratica buddhistica della confessione dei peccati, salvo a modificarsi secondo le esigenze della sua nuova funzione. Soltanto, anzi che la confessione quindicinale dell'*uposatha*, entrerà qui in considerazione piuttosto quella confessione che si faceva, specialmente nel buddhismo cinese, dai novizi nella circostanza solenne della loro ordinazione², ciò che sarebbe anche conforme all'eventuale carattere iniziatico dell'originario pellegrinaggio giapponese³.

¹ Schurhammer, Ztschr. f. Missionsw. 1922, 216.

² I. P. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, IV), Paris 1894, 303 sgg.; cfr. De Groot, *Die Religion der Chinesen*, in « Kultur der Gegenwart » *Die Religionen des Orients*², (1923), 184.

³ È anche da tener presente la confessione che si praticava nel *tendai* (il *tendai* è, come dicemmo, uno degli elementi costitutivi del

Non tutto il *shintô* passò — come *ryôbu-shintô* — sotto il segno del buddhismo. Seguitò, anche nei secoli dell'età di mezzo, a sussistere, specialmente in certe regioni e nel raggio d'influenza di alcuni veneratissimi santuari (Ise, Idzumo), un shintoismo indipendente. Vero è che anch'esso subì le influenze del buddhismo; ma, pur subendole, conservò tuttavia la propria fisionomia. L'antica cerimonia dell'*oho-harahi* non sfuggì alla sorte comune. L'uso, che vi si introdusse, di ripetere più volte la recitazione del *norito* (*oho-harake-no-kotoba*) rivela l'influenza del costume buddhistico di ripetere all'infinito, magari con mezzi meccanici (si pensi alle ruote di preghiera¹), certe formule sacrosante e miracolose. Alcune di queste formule buddhistiche, p. es. la invocazione per la purezza del cuore e quella per la purezza dei 6 sensi, furono inserite nel rituale dell'*oho-harahi*². Nello stesso santuario di Ise, che è come la Mecca del shintoismo, ci fu l'uso di vendere delle scatole coperte d'iscrizioni mezzo shintoiste e mezzo buddhiste, contenenti — insieme con alcuni frammenti di *paraphernalia* adoperati nell'*oho-harahi* — dei cer-

shugen-dô), e precisamente da parte del prete buddhista, che usava confessare i suoi peccati davanti al Buddha. Ciò risulta dal *Si-do-in-dzu*, contenente i 'segni (*in=mûdra*) dei quattro riti' del buddhismo esoterico secondo una sottosesta del *tendai*. I segni erano fatti con le mani: uno dei più comuni (usato genericamente per indicare la concentrazione sopra un'idea), consistente nel giungere le mani al petto intrecciando le estremità delle dita, aveva anche il senso specifico di confessarsi (segno 8, *tô Butsu zen sange ke*, cin. *tao Fo ts'ien ch'an hoei kie*. Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, VIII. 1899, p. 12; cfr. il segno 23, p. 20). Se già nelle scuole del buddhismo cinese dalle quali fu derivato il *tendai* esistesse una confessione dovuta ad influenze extra-buddhistiche, è assai problematico: cristianesimo e manicheismo poterono esser conosciuti dai fondatori del *Tendai* e del *Shingon*, Dengyô e Kôbô, che furono in Cina nei primi anni del sec. IX; ma il carattere largamente sincretistico che il *shingon* e il *tendai* hanno in comune col manicheismo non autorizza, credo, ad affermare che « Kôbô fu, consapevolmente o no, un vero discepolo di Mani » (A. Lloyd, *Formative Elements of Japanese Buddhism*, I: *Manichaeism and Kôbô*, Transact. of the As. Soc. of Jap. 35. 1908, 193 sgg.).

¹ K. Steiner, *Das Gebetsrad im japanischen Buddhismus*, Mitteilungen der Deutschen Gesell. für Natur- und Völkerk. Ostasiens, 12, 1909-10, 35 sg.

² Aston, *Shinto*. 304.

tificati attestanti che l'*oho-harake-no-kotoba* era stato recitato 1000 e 10000 volte a pro' dell'acquirente¹. Così stando le cose, e fin che non si abbiano prove dirette dell'esistenza di una confessione dei peccati in seno al shintoismo, anche quella confessione individuale di cui si ha traccia, come vedemmo, nell'*oho-harahi* sarà da riportare alle medesime influenze buddhistiche di cui lo stesso *oho-harahi* presenta altri segni e alle quali è originalmente da attribuire, come dicemmo, l'introduzione della confessione anche presso i Yamabushi. La situazione è diversa nei due casi: i Yamabushi rappresentano un buddhismo shintoizzato, mentre nell'*oho-harahi* si tratta di shintoismo buddhizzato. Ma la presenza della confessione buddhistica nel *ryōbu-shintō* dei Yamabushi ci aiuta a comprendere, come fatto parallelo, la presenza di una confessione individuale nel *shintō* dell'*oho-harahi*. Anche qui, infatti, l'introduzione potè essere agevolata e in certo qual modo predisposta dal carattere 'penitenziale', o, più propriamente, eliminatorio, della cerimonia shintoistica. Anche qui, inoltre, la confessione buddhistica introdotta si adattò e, per così dire, si conformò al nuovo organismo che la incorporava. Soprattutto è da notare che una confessione personale dei peccati rappresenta un tipo di religiosità individuale che è estraneo al shintoismo genuino², mentre è proprio del buddhismo, essendo conaturato al suo spirito soteriologico. Sotto questo rapporto — come sotto molti altri — la posizione del buddhismo rispetto al shintoismo appare omologa a quella del cristianesimo rispetto alle antiche religioni nazionali dei popoli pagani d'Occidente.

III. Confessione buddhistica e confessione cristiana

Il Cristianesimo s'introdusse nel Giappone (1549) — in seguito all'arrivo dei Portoghesi (1542) — come una varietà superiore del buddhismo, o per lo meno come tale lo intesero i

¹ Aston, *ibid.*

² Anche i riti del *shintō* esoterico studiati dal Lowell (*Esoteric Shinto*, Trans. Asiat. Soc. of Jap. 21, 1893, 106 sgg.), il *kami-oroshi* e le ordalie relative, sono praticati collettivamente e 'ciclicamente'.

Giapponesi, i quali lo accolsero da principio con favore e con entusiasmo ¹. I Gesuiti che accompagnarono e seguirono Francesco Xaverio ricordano nei loro rapporti lo zelo, la pietà e la devozione edificante onde i convertiti si accostavano al sacramento della penitenza e facevano la confessione. Nelle lettere dei PP. Da Sylva, Vilela, Gago, Monti, Almeida, Frois ² occorrono ripetutamente gli accenni al gran numero dei confessati e alla frequenza delle confessioni. L'affluenza era tanta che la chiesa era affollata « dalla mattina alla sera » e al confessore non bastavano « otto o nove ore al giorno » per esaurire il suo compito ³. Quando erano costretti a stare molto tempo senza confessarsi (fino a 3 o 4 anni, per mancanza di confessori), i convertiti tenevano una specie di diario, in cui segnavano i loro peccati; a questa confessione per iscritto si ricorreva specialmente quando il confessore non conosceva abbastanza la lingua, nel qual caso egli si valeva anche di un interprete ⁴ (cfr. Messico: SMSR II 187 n. 3.). Il Frois giunge persino a dire che « i Cristiani del Giappone hanno per natura una certa inclinazione per la penitenza » ⁵. È lecito domandarsi se questa « natura » non sia invece una disposizione acquisita per una secolare consuetudine con una pratica confessionale pre-cristiana. Proprio il primo giapponese convertito al cristianesimo, Hanshiro, a proposito dei Yamabushi avvertiva la somiglianza fra le pratiche ascetiche del loro *nyoho* terminanti con una confessione dei peccati e gli eser-

¹ E. Satow, *Vicissitudes of the Church at Yamaguchi from 1550 to 1586*. Transactions As. Soc. Jap. 7, 1879, 131 sgg. Cfr. Haas, *Gesch. des Christ. in Japan* II 51 sgg.

² *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, pp. 105, 116, 130, 182, 199; *De Rebus Japonicis, Indicis et Peruanis epistolae recentiores*, Antverpiae 1605, pp. 130, 187; cfr. P. Louis Frois, *Die Geschichte Japans (1549-1578)*, nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übersetzt u. kommentiert von G. Schurhammer u. E. A. Voretzsch, Leipzig 1926, pp. 50, 56, 122, 133, 147, 167, 202, 214 sg., 310, 325. — Cfr. H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, II 1904, 348 sg.

³ Frois, *Gesch. Japans* 310; *De Reb. Jap.* Antverp. 1605, 130, 187 (Osaka, Arima).

⁴ G. B. Monti, *De Reb. Japon.* Neapoli 1573, 187; Frois, *Gesch. Japans*, 202, 215, 319, 427.

⁵ L. Frois, *Geschichte Japans*, 214.

cizi spirituali ch'egli stesso ebbe a fare sotto la direzione del P. Torres ¹; e a quell'altro Giapponese che prima di diventare cristiano aveva appartenuto alla setta dei Yamabushi veniva fatto di confrontare la confessione entro la bilancia con la confessione cattolica ². Il favore che trovò la confessione cattolica presso le popolazioni del Messico e del Perù (SMSR II 187, 228), ci fece pensare se esso non fosse in parte dovuto alla preesistenza di una confessione pre-cristiana. Se qualche cosa di analogo è da ammettere pel Giappone, si penserà, in questo caso, alla confessione buddhistica, di cui già trovammo le tracce, sia nell'*oko-harahi*, sia presso i Yamabushi. A questo proposito può avere una speciale importanza il fatto che i cristiani giapponesi usavano confessarsi — possibilmente — ogni 15 od ogni 8 giorni ³: nel buddhismo la confessione si praticava appunto, in occasione dell'*uposatha*, ogni 15 od ogni 8 giorni.

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma, R. Università.

¹ Schurhammer, *Ztschr. f. Missionswiss.* 1922, 209.

² Guzman, *Historia de las Misiones*, I p. 403.

³ « Complures Japonii qui proprius absunt singulis sabbatis confessione, celebrioribus vero diebus etiam communione sese confirmant »: B. Gago, lettera da Bungo 1 nov. 1559, *De Rebus Japonicis*, Neapoli 1573, 130. — « cum..... octavo vel quinto decimo quoque die sacramentum confessionis obire essent soliti »: J. B. Monti, lettera da Bungo, 7 ott. 1564, *ibid.* p. 182 (verso).

LA CONFESSIONE DE' PECCATI NELLA CINA

I. La confessione del sovrano

« Con la scopa si possono spazzar via le cose funeste ». Queste parole, chiaramente allusive ad un rito di espulsione magica che fa venire in mente le pratiche del giapponese *oho-harahi* (p. 157) e dell'antico messicano *ochpaniztli* (la ' festa delle scope ': SMSR II 166), si leggono nel commento di Ching Khang-ch'ing (2° sec. d. Cr.) ad un passo del *Li-ki*¹. Infatti il male nelle sue varie forme fu concepito anche nell'antica Cina come qualche cosa di sostanziale, che dunque poteva essere eliminato con mezzi materiali, anche se esso era prodotto da spiriti maligni², nel qual caso le operazioni eliminatorie tendevano ad allontanare gli spiriti stessi (esorcismo). Applicata al male fisico, questa concezione diede luogo a svariate operazioni di carattere terapeutico. Per esempio: con un procedimento che richiama da vicino un costume degli antichi Messicani e di altre popolazioni antiche dell'America centrale (SMSR II 168, 199 sg., 203), una specie di *medium* (*ki tông*), cioè un individuo posseduto da uno spirito, oltre a flagellarsi il dorso fino a farne uscire il sangue, si perforava con un grosso ago la lingua, oppure vi praticava un'incisione facendola sanguinare e sputando, oppure spalmando, il sangue che ne usciva su dei fogli di carta che si ponevano

¹ J. J. M. De Groot, *The religious System of China*, I, Leiden 1892 41 sg.; VI, Leiden 1910, 970 sg. Il passo del *Li-ki* è nel 2° libro (*T'an Kung*) e dice (II. 1, 42, p. 207 Couvreur I, p. 172 Legge SBE, XXVII): « Quando un re va alle cerimonie funebri di un ministro, prende seco un fattucchiere con un ramo di pesco ed un invocatore con la sua scopa di vimini, nonchè un portatore di lancia ». Cfr. *Cheu-li*, XXV, 30, 39 — H. Maspéro, *La Chine antique* 1927, 200.

De Groot, *op. cit.* V 680 sg.

che il *medium* avrà agito come sostituto del paziente stesso, eseguendo egli su di sè quella estrazione di sangue che era destinata ad eliminare dalla persona del paziente il male insieme con lo spirito che lo produceva. Altrimenti, si somministrava all'infermo dell'acqua incantata, sia che l'incantesimo fosse operato direttamente pronunziando sull'acqua certe formule magiche (*cheu-shui*), oppure sopra il paziente oppure s'incollavano al muro¹, — dove è ovvio indirettamente, tenendo immerso o facendo bollire entro l'acqua un oggetto su cui erano scritte le formule esorcizzatrici, o anche bruciando un tale oggetto per poi mescolarne con l'acqua le ceneri (*fu-shui*)².

Secondo la concezione primitiva il male è tutt'uno col peccato: il peccato (in cinese *tsui*) è l'aspetto attivo di ciò che è il male nell'aspetto passivo; o, in altri termini, il male è la conseguenza fatale — e quindi anche il sintomo — di un peccato commesso. Peccato è, in genere, violazione di un ordine divino (SMSR II 79, 81). In Cina l'ordine divino è principalmente la gran legge del *tao*, cioè del corso perenne di tutto l'universo, regolato dal Cielo. Alle vicende e disposizioni del Cielo anche le cose umane debbono conformarsi: di una non conformità, di una disarmonia od opposizione sono sanzione e segno le disgrazie più rovinose. Questa non conformità è essa stessa il peccato. In questo senso, che è poi il senso larghissimo in cui va inteso l'ordine divino in rapporto a quella sua violazione che è il peccato (SMSR II 81 sg.), anche al confucianesimo non è, come potrebbe sembrare³, estranea la nozione di peccato, sebbene essa non vi dia luogo ad alcuna espiazione o perdono divino, ma solo all'emendamento da parte dell'uomo⁴. E' vero che nel confucianesimo l'elemento etico prevale di gran lunga sul religioso, come in quello ch'è, più che altro, un sistema di morale familiare e civica, dove le norme procedono dalla tradizione, anzi che dalla divinità, e i doveri concernono i rapporti fra uomo e uomo, non fra l'uomo e Dio, — onde anche le mancanze ai doveri sono piuttosto delle immoralità che

¹ De Groot, *op. cit.* VI 1276.

² De Groot, *op. cit.* VI 1051 sg.

³ Encyclopaedia of Religion and Ethics, XI, 536.

⁴ J. Edkins, *La religion en Chine*. Annales du Musée Guimet, IV. Paris, 1882, 185 sg.

dei peccati¹: ma peccati sono anch'esse in quanto la tradizione stessa tiene qui luogo di religione, anzi è religione, essendo essa appunto la norma della conformità delle azioni umane alla legge universale.

C'è un uomo che più di tutti, anzi in luogo di tutti, è tenuto a conformare la sua condotta alla legge cosmica e celeste, ed è il sovrano, l' 'Uomo unico', il solo responsabile del benessere dello stato. L'idea si trova già, in germe, largamente diffusa presso le società primitive, dove il capo è il rappresentante del gruppo nel senso più pieno e genuino, e dove la prosperità del gruppo dipende dalla prosperità del capo, e la vita del capo è quindi regolata da una quantità di norme minuziose (*tabu*) intese a proteggerla e difenderla da ogni pericolo². Questa concezione elementare fu svolta in Cina in vero e proprio sistema. Nello stato feudale ogni signore, nello stato unificato ogni governatore, ma sopra tutti e sempre il sovrano concentra nella sua persona la responsabilità. L'imperatore è figlio del Cielo: la sua condotta deve essere in tutto e per tutto conforme ai voleri del Cielo; se no, il popolo sarà oppresso da sciagure. Quando il popolo soffre, quando il paese è afflitto, è segno che il sovrano ha agito in modo non conforme, cioè ha peccato. Il 'male' che egli ha commesso, o di cui egli è comechessia investito, ridonda a danno di tutti. Perché il male cessi, *egli* deve espiare. Chi ha peccato per tutti, per tutti deve fare penitenza. Nella letteratura cinese abbondano gli esempi di imperatori che si offrono di prendere su di sé i malanni onde soffrire l'impero (carestie, siccità, inondazioni, pestilenze), affinché il popolo ne sia liberato. In tale circostanza essi talvolta confessano i loro peccati. Anche in Giappone, nella celebrazione dell'*oho-harahi*,

¹ Il Rev. J. Edkins, *l. cit.* ci parla di un cinese, che giacendo infermo all'ospedale, era indotto a domandarsi se la ferita al piede di cui egli soffriva non fosse conseguenza di una sua mancanza a quello che è il primo dovere della morale confuciana, la pietà filiale. — « Il pentimento è un rimedio per la malattia » si legge in Wang Yang-ming (1472-1528): F. G. Henke, *The Philosophy of Wang Yang-ming*, London-Chicago 1916, 120.

² Cfr. Frazer, *The Magical Origin of Kings (Lectures on the early History of the Kingship)*, London 1905; *The Golden Bough*³ 1. I. ch. 6, 7.

era in nome del sovrano che il Nakatomi - originariamente - recitava il *norito* della grande purificazione contenente un elenco di peccati.

« Quando una montagna crolla o un corso d'acqua si secca », - leggiamo nel *Tso-chuan* - « il principe si priva di un pasto completo, si veste di abiti semplici, monta sopra un carro senza ornamenti, sopprime la musica, e va ad abitare fuori della sua città. Egli ordina all'invocatore di offrire dei pezzi di seta agli Spiriti, e fa scrivere dal grande annalista la dichiarazione dei suoi peccati »¹. La stessa misura del ritiro e isolamento del sovrano si adotta anche quando egli si trova non in stato di peccato (male subiettivo), ma, p. es., nello stato di lutto male obiettivo, non commesso da lui, ma da lui subìto). Alla morte di un imperatore l'erede e successore era tenuto ad osservare un lutto di tre anni. Morto l'imperatore T'ang il vittorioso, il fondatore della (seconda) dinastia Shang (poi altrimenti detta Yin, 1766-1122 a. Cr.), il suo giovane successore T'ai-kia dimorò per tre anni in T'ung, relegato - così dicono le fonti - dal ministro Yi Yin « a cagione della sua cattiva condotta »²: poichè secondo la tradizione T'ung (T'ung-kung 'palazzo di T'ung') è il luogo dov'era sepolto T'ang, la relegazione sarà da porre in rapporto con la norma che imponeva all'erede al trono un lutto di tre anni, durante i quali egli non doveva governare (reggenza di Yi Yin)³. Ad ogni modo, al terzo anno, « essendosi T'ai-kia emendato », Yi Yin stesso lo va a prendere, lo riconduce a Po e lo pone sul trono, nella quale occasione T'ai-kia confessa i propri peccati. « Per tre anni » - leggiamo in Se-ma Ts'ien (I, 188) - « T'ai-kia si pentì dei suoi peccati, biasimò la propria condotta e si emendò ». Nel *Shu-king* è riferita la 'confessione' fatta da T'ai-kia davanti a Yi-Yin in questi termini: « Io, bambino, ero senza discernimento di ciò ch'era virtù, e mi rendevo indegno. Con i miei desideri io annullavo tutte le norme (di condotta), e con l'indulgenza verso me stesso violavo tutte le regole di convenienza, andando incontro a rapida rovina della mia

¹ *Tso-chuan*, trad. Couvreur II 50.

² Cfr. Se-ma Ts'ien, cap. 3 Chavannes I 87 sg.

³ Cfr. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris 1926, II 424 sg.

persona. Alle calamità mandate dal Cielo si può sfuggire, ma per quelle che uno si procura da sè stesso non c'è scampo. Io non ascoltai le istruzioni vostre, o mio tutore e custode; il mio esordio fu caratterizzato da incompetenza. Possa io fare ancora assegnamento sulle salutari correzioni della vostra virtù... ».¹

Dello stesso T'ang, il nonno di T'ai-kia, si narrava che in occasione di una siccità era salito sopra un carro senza ornamenti (cf. *Tso-chuan* II. 50), tirato da cavalli bianchi (il bianco era il colore del lutto), offrendosi personalmente come vittima e facendo una preghiera nella foresta dei mauri². Nel *Lü shi Tschun-tsin*, opera di Lū Pu-wei (III° sec. a. Cr.)³, l'episodio è narrato così (cap. IX, 2): « Il Cielo produsse una grande siccità: per cinque anni non ci furono raccolti. Allora T'ang fece personalmente una preghiera nella foresta dei mauri. Egli disse: 'Se sono io il colpevole, io, l'Uomo unico, il castigo non colpisca la moltitudine. Se è la moltitudine che è colpevole, (il castigo) sia per me, l'Uomo unico. Non avvenga che per la mia mancanza di intelligenza il Sovrano Celeste e le Divinità colpiscano la vita del popolo.' Allora egli si tagliò i capelli, si tagliò le unghie delle mani e si offerse personalmente come vittima ». Il sovrano qui si sacrifica, ma il suo 'sacrificio' è inerente al suo carattere di imperatore, come nel caso di T'ai-kia il lutto è inerente al suo carattere di successore al trono. In ambo i casi la persona del sovrano resta investita di un male che non ha commesso, ma che, comunque, dev'essere 'espiato'. Che questa 'espiazione' si riconduca originariamente ad una eliminazione (anche il lutto, cioè la segregazione temporanea, ha effetto eliminatorio) è specialmente evidente nel caso di T'ang, in quanto egli si taglia i capelli e le unghie.

Questa operazione, noi la troviamo già nel Giappone proiettata nel mondo dei miti (ciò che già può esser segno della sua alta antichità), e precisamente applicata al dio Susanowo,

¹ *Shu-King*, parte IV, lib. 5, 2, II, 3 Legge III, p. 206; cfr. Prefaz. 18-19 Legge III. 1 p. 5

² Cfr. Granet, *op. cit.* II 451, sg.

³ Cfr. *Shi-ki*, cap. 14: O. Franke, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogma u. der chinesischen Staatsreligion*, Hamburg 1920, 38.

cui i *kami* impongono (SMSR III 162) di tagliarsi i capelli, la barba e le unghie delle mani e dei piedi per offrirle come 'cose di purificazione' (*harahe-tsu-mono*) nella celebrazione dell'*oho-harahi*. Che questo rito sia stato trapiantato direttamente dalla Cina nel Giappone non mi sembra probabile: non furono gli elementi di una religiosità primitiva, bensì quelli di una civiltà e di una religione superiore (la scrittura, l'organizzazione statale, il buddhismo) che il Giappone ricevette dalla Cina al tempo della grande penetrazione culturale cinese. Per un elemento di carattere primitivo, com'è questo rito del tagliare i capelli e le unghie, sarà piuttosto da pensare, se mai, ad una comune eredità da un unico patrimonio originario. In Cina anche un generale che partiva per la guerra, oltre a indossare un vestito di lutto, soleva tagliarsi le unghie delle mani e dei piedi². L'operazione aveva dunque un carattere rituale: se anche fu praticata come atto simbolico per significare, per mezzo dell'asportazione parziale, il sacrificio e la offerta totale della persona³, il suo valore e senso originario fu, a parer mio, quello di una pratica eliminatoria, come si vede ancor meglio nel caso seguente.

Essendosi ammalato l'imperatore Wu-Wang primo sovrano della dinastia Chou, il suo fratello cadetto e primo ministro Tan, generalmente noto col nome di Chou-Kung, il 'duca di Chou' († 1105 a. Cr.), si offerse per morire in sua vece (*Shu-King*. Parte V lib. 6)⁴. L'idea che una malattia, una calamità ecc. poteva essere trasferita dalla persona colpita sopra un'altra, era assai diffusa in Cina, insieme con le pratiche cui essa dava luogo⁵. Quando la persona colpita era il sovrano, era naturale che il trasferimento si operasse sul primo ministro. Infatti fra il primo ministro e il sovrano esiste un vincolo di natura particolare. Il primo ministro è, più che il rappresentante, l'*alter ego* del sovrano. La rappresentanza in questo caso implica un rapporto specialissimo fra rappresentante e rappresentato. Questo rapporto, al pari di quello tra il sovrano e la comunità ch'egli rappresenta,

¹ Huai-nan tse (2° sec. av. Cr.), cap. 15 ('dei piedi e delle mani' si legge in una glossa): Granet, *Danses et légendes* I, 324 n. 4.

² Chavannes, *Se-ma Ts'ien* IV p. 95 n. 1; Granet, *l. cit.*

³ Legge III. 2, 351 sgg.

⁴ Cfr. *Se-ma Ts'ien* IV p. 379 (Chavannes).

è fondato sulla religione. Il 'sacrificio' del ministro a pro' del suo sovrano — altrettanto frequente come motivo letterario quanto il 'sacrificio' del sovrano a pro' del suo popolo — ha, al pari di questo, origini religiose e rituali ¹ Il 'duca di Chou' è appunto una delle figure che meglio incarnano il tipo ideale del ministro devoto sino all'abnegazione. Non soltanto egli si offerse una prima volta per suo fratello Wu; ma, avendo assunto, alla morte di Wu, la reggenza in nome del giovanissimo figlio e successore di lui, e nipote proprio, Ch'eng, una volta che Ch'eng cadde ammalato si offerse di nuovo come vittima in sua vece. Ecco come è raccontata la cosa da Se-ma-T'sien: «Quando il re Ch'eng era giovane, avvenne ch'egli ammalò. Il duca di Chou si tagliò le unghie e le gittò nel Fiume (il Fiume Giallo), e ciò facendo rivolse agli dèi questa preghiera: 'Il re è giovane e non ha ancora discernimento; chi ha violato gli ordini degli dei, sono io'. Egli nascose il testo scritto (di questa dichiarazione) negli archivi. Il re Ch'eng, che era ammalato, guarì. Poscia il re Ch'eng esercitò il governo; ci furono alcuni che calunniarono il duca di Chou, e questi si rifugiò nel (paese di) Ch'u. Il re Ch'eng aperse gli archivi; vide il testo dell'invocazione del duca di Chou; allora pianse e fece tornare il duca di Chou». ²

Anche qui, sotto il rivestimento moralizzante del racconto, troviamo traccia di un antico rito. Il fatto che le unghie sono gettate 'nel Fiume' conferma che si tratta, in questo caso, di un rito di eliminazione. Anche al Giappone nella celebrazione dell'*o ho-harahi* gli *harahe-tsu-mono*, le 'cose di purificazione', erano gettate in acqua o per acqua trasportate al mare (SMSR III 158 sgg.); e già abbiamo notato che fra gli *harahe-tsu-mono* di Susanowo figurano le sue unghie (delle mani e dei piedi), oltre la sua barba e i suoi capelli. A questa operazione è connessa, nell'episodio di Chou-kung quale è riferito da Se-ma Ts'ien, una dichiarazione

¹ Questo è uno dei temi principali svolti nell'opera del Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1926. Di essa mi piace riferire una frase che trova larga rispondenza in queste mie ricerche sulla confessione: «Il suffit que les mots soient énoncés pour que les choses qu'ils évoquent se réalisent» (I. 320).

² Se-ma Ts'ien, IV p. 95 (Chavannes).

(scritta) di colpevolezza. Quella concomitanza della confessione con una operazione eliminatoria da noi tante volte constatata in ambienti primitivi (nel Giappone il gettito degli *harake-tsu-mono* nell'acqua tien dietro alla recitazione di un elenco fisso di peccati), ecco che ci appare, in certo qual modo, anche nella Cina antica, non senza la presenza di altri elementi di carattere altrettanto primitivo. Infatti: il ritiro o la segregazione del sovrano, che ricorda i molteplici *tabu* del lutto vigenti presso i 'selvaggi'; l'asportazione delle unghie, dei capelli e della barba, che trova riscontro nella particolare sacralità attribuita a queste parti del corpo da molte popolazioni incolte; il trasferimento del 'male' da una persona sopra un suo sostituto (cfr. SMSR II, 53 sg.); il carattere religioso della persona del sovrano come rappresentante della comunità (e del primo ministro come *alter ego* del sovrano): sono altrimenti elementi di sapore arcaico che compongono lo sfondo su cui vediamo delinearsi la confessione cinese.

Era essa effettivamente, come ci è apparsa fin qui, riservata al solo sovrano e ai personaggi ufficiali? Anche l'Inca si confessava - a modo suo (SMSR II, 220) - nell'antico Perù; ma si confessavano altresì i suoi sudditi individualmente. In Cina la religione ufficiale, di cui il sovrano era il capo e il sacerdote supremo, ebbe uno sviluppo preponderante in rapporto con la formazione dello stato imperiale. Ma non fu tutta la religione. In essa gli elementi della più antica vita religiosa del popolo cinese furono conservati allo stato fossile; oppure, quando la religione ufficiale si iscrisse definitivamente nei quadri del sistema di Confucio, furono trasfigurati secondo lo spirito confuciano. Ma seguitarono - invece -, quegli elementi, a vivere la loro propria vita in ambiente extraufficiale e popolare, - e dunque nel taoismo, ch'è appunto l'antica religione del *tao* perpetuata attraverso i secoli, fondamento comune di ogni formazione religiosa cinese, compreso il confucianesimo, teorizzata anch'essa speculativamente - ma in senso tutto diverso dalla filosofia confuciana - per opera di Lao-tse e dei suoi continuatori (Lieh-tse, Chuang-tse)¹, esclusa sempre dal conseguimento di una posizione ufficiale (nonostante

¹ Cfr. H. Hackmann. *Chinesische Philosophie*, München, 1927, 127 sgg., 137.

la politica di un Shi Huang-ti, III sec. a. Cr. e la inclinazione personale di un Wu-ti, II sec. a. Cr.), ma sempre, anche, sfuggita all'impoverimento religioso, sebbene poi degenerata nelle forme volgari della superstizione e della magia. Ed è appunto nel taoismo che compaiono, come ora vedremo, le tracce più cospicue della confessione cinese dei peccati, non già irrigidita in un atto di devozione riservato al sovrano, bensì individualmente praticata da numerosi privati, e in una forma che almeno in un tratto caratteristico — la confessione scritta — coincide con la confessione del sovrano (cfr. *Tso-chuan*, II p. 50, sopra a p. 183), ciò che può esser segno di un origine unica ed antica.

II. La confessione alle origini della chiesa taoistica.

La chiesa taoista (*tao-kia*) venera come suo fondatore o 'Gran Patriarca' (*l'ai tsung*) il grande Chang-Ling o Chang Tao-ling, del quale i successivi papi taoisti (*l'ien shi* 'maestri celesti' o, come anche si chiamano, *chên-jen* 'uomini veri'), ancor oggi residenti in una località (prima Lung-hu schan, poi Shang-ts'ing) presso Kuei-k'i hsien nel Kiang-si, non solo sono discendenti, ma sono anche considerati come altrettante successive reincarnazioni. La tradizione, prolungando la genealogia della nobile famiglia Chang per otto generazioni prima di Chang Ling, gli assegna un precursore nella persona di Chang Liang, il quale, essendo ministro di un piccolo stato che andò travolto nel profondo sconvolgimento della Cina feudale operato da Shi Huang-ti (III sec. a. Cr.), dopo essere stato implicato nelle lotte contro l'usurpatore e contro la sua effimera dinastia dei Ts'in, si sarebbe poi ritirato a vita solitaria in una regione del Kiang-su, ed ivi sarebbe morto (189 a. Cr.), dopo essersi dato allo studio del taoismo ed aver avuto una visione in cui lo stesso Lao-tse gli sarebbe apparso ad annunziargli la gloria di uno dei suoi discendenti¹.

¹ C. Imbault-Huart, *La légende du premier pape des Taoistes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang*, Journal Asiatique 1884, 389-461.

Il preconizzato fu appunto Chang Ling, discendente in ottava generazione da Chang Liang, nato, secondo la tradizione, nel 34 d. Cr. Insoddisfatto dello studio dei classici, Chang Ling si diede alle pratiche della magia taoistica e alla ricerca dell'elisir di lunga vita, consumando in tali ricerche tutte le sue sostanze. Ritiratosi con alcuni discepoli sopra una montagna del Se-chuan, ebbe una visione nella quale un messo celeste, il 'segretario di sotto ai pilastri', gli rivelò il luogo dove si trovavano certi scritti contenenti un insegnamento di Lao-tse. In possesso di queste scritture, Chang Ling fu in grado di guarire i malati. Storpi, ciechi, sordi accorrevano a lui. Così egli si trovò a capo di un gran numero di seguaci. Dalla organizzazione ch'egli seppe dare a questa prima comunità ebbe origine la chiesa taoista esistente ancor oggi. Egli ripartì la moltitudine in 'fuochi', assegnò dei capi, stabilì dei tributi in natura (riso, seta, carta, legna, utensili), impose e distribuì il lavoro manuale (costruzione e riparazione di ponti e strade, migliorie per la coltivazione dei campi). Ma il genio organizzatore di Chang Ling si rivelò soprattutto nel carattere religioso ch'egli seppe dare alla sua istituzione, facendo appello a motivi sentimentali e morali. « In conformità della dottrina trasmessagli dal Cielo » — così secondo la biografia di Chang Ling che si legge nel *Shen-sien ch'wen* del taoista Ko Hung (sec. IV d. Cr.) — « Ling amava governare gli uomini facendo agire i loro sentimenti di vergogna; perchè a lui non piaceva di infliggere punizioni. Perciò egli fece un'ordinanza, nel senso che gli infermi dovessero mettere per iscritto tutti i loro peccati commessi dalla nascita in poi e gettare queste confessioni autografe nell'acqua, giurando agli dei di non peccare mai più, pena la morte. Il risultato fu che tutti risanavano: la confessione dei peccati che gli infermi erano obbligati a fare li guariva, e nello stesso tempo li moveva a tanta vergogna e rincrescimento che mancava loro il coraggio di peccare di nuovo. Era il timore del Cielo e della Terra che li convertiva, e da quel momento ogni peccatore diventava virtuoso »¹.

¹ J. J. M. de Groot, *On the Origin of the Taoist Church*, Transactions of the III^d Congress for the History of Religions, Oxford 1908, I 138 sgg. Un ritratto di Chang Ling è riprodotto in De Groot, *The Religious System of China*, VI p. 1184 f. 19.

L'opera di Chang Ling — la cui morte si pone nel 157 d. Cr. — fu continuata da suo figlio Chang Heng, e da suo nipote Chang Lu, come pure da altri membri della sua famiglia, Chang Sin e Chang Kio¹: tutti, qual più qual meno, implicati nelle torbide vicende politiche che prepararono e produssero la fine (220 d. Cr.) della seconda dinastia Han (Han orientali).

Chang Kio fu a capo (184 d. Cr.) del movimento rivoluzionario dei cosiddetti 'Turbanti gialli'², una setta che si distingueva per la sua passione politica spinta sino al fanatismo, ma che aveva anch'essa fondamento e carattere taoistico. Secondo la tradizione conservata nel *San-kuo-chi* ('Memorie dei tre Regni', fine del III sec. d. Cr.), anche Chang Kio era venuto in possesso di un libro miracoloso che insegnava la 'instaurazione della pace universale (*fai-p'ing*), ond'egli si chiamò *T'ai p'ing tao-jen* 'maestro taoista della pace universale', e la sua 'religione' 'religione della pace universale'. Chang Kio disponeva di 500 discepoli che egli mandava come missionari un po' da per tutto. I suoi seguaci diventarono così numerosi che egli li ripartì in 36 quartieri aventi ciascuno da 6 a 10 mila uomini, sotto gli ordini di un capo. Chang Kio riuscì a far cessare una epidemia. « Egli faceva venire personalmente gli infermi e li faceva confessare i loro peccati, e se si pentivano delle loro colpe, li faceva star bene e prosperare » (*San-kuo-chi*)³. « Egli istruì dei discepoli che guarivano i malati facendo loro confessare i loro peccati e inginocchiarsi e prosternarsi, e curandoli con acqua incantata e formule magiche » (*Annali dei secondi Han*)⁴. « I maestri o dottori della religione della pace universale portavano dei bastoni con 9 nodi, facevano incantesimi e magie, e ordinavano ai malati di riflettere sui loro peccati toccando con la fronte il suolo, e davano loro da bere dell'acqua

¹ Secondo alcune fonti fratelli minori di Chang Lu: Imbault-Huart, *l. cit.*

² Portavano come copricapo dei fazzoletti gialli. Gialle erano anche le loro bandiere. Inoltre, Chang Kio insegnava che il cielo azzurro era morto e stava per cominciare il regno del cielo giallo (*San-kuo-chi*, e *Annali dei Secondi Han*).

³ W. Grube, *Geschichte der Chinesischen Literatur* 408 sg.

⁴ De Groot, *Transactions*. I. cit.

incantata; e, se miglioravano o guarivano, erano considerati come credenti, mentre, se non guarivano, erano ritenuti increduli»¹.

Chang Sin, anch'egli qualificato come 'un prete versato nella magia' (*Annali*, cap. 8, f. 11 sg.), partecipò, a quanto pare, al movimento di Chang Kio. Il suo sistema era molto somigliante a quello di Chang Kio, ma per di più egli faceva costruire dappertutto delle celle di purificazione, in cui dovevano dimorare i pazienti per riflettere sui loro peccati. C'erano delle persone in qualità di 'ufficiali contro il male', 'sacrificatori di vino' e 'sacrificatori (di vino) in capo', che avevano l'incarico di sorvegliare che i 5000 caratteri del libro di Lao-tse fossero osservati e praticati dappertutto. Il compito principale di questi 'ufficiali contro il male' o 'ufficiali contro gli spettri' era di pregare per i malati, ciò che essi facevano nel modo seguente. Scrivevano il nome e cognome del paziente, insieme con una dichiarazione ch'egli era meritevole di castigo, e ne facevano tre copie che rispettivamente mandavano al cielo (da un'altura), seppellivano nel suolo e gettavano nell'acqua, designandoli come autografi per 'i tre governatori'. Indi si facevano dare dalla famiglia del paziente 5 scodelle di riso; e perciò erano noti come i 'maestri delle cinque scodelle' (e la 'religione' di Chang Sin era detta 'la religione delle 5 scodelle di riso')².

Chang Lu, dopo essere stato — in un primo tempo — legittimista, passò poi anch'egli all'opposizione, ciò che diede luogo ad una serie di lotte con le autorità governative (sua madre, che 'era dedita a pratiche di magia', fu messa a morte), fino a che egli dovè cedere ed arrendersi ultimamente al generale Ts'ao Ts'ao — fondatore (nel 220) della nuova dinastia Wei —, rinunciando così alla signoria e all'indipendenza, ma ricevendo, insieme con un titolo nobiliare, una specie di investitura che assicurò la supremazia sulla chiesa taoista a lui e ai suoi discendenti, i quali infatti seguitarono poi ad essere successivamente convalidati nella loro dignità di 'Papi' taoisti da un re-

¹ *Tien-lioh* o *Wei-lioh*, opera perduta della metà del III sec. d. Cr., cui attingono i Commentari alle 'Memorie dei 3 regni' di P'ei Sung-chi: De Groot, *Transactions*, I. cit.

² Dal *Tien-lioh*: De Groot, *Transactions*, I. cit.

scritto sovrano. Chang Lu insegnava il demonismo e si faceva chiamare 're dei maestri'. I suoi discepoli ricevevano da prima il titolo di 'guerrieri contro gli spettri', e poi, quando avevano abbracciato la sua dottrina, quello di 'sacrificatori del vino'. Chang Lu predicava l'onestà e la lealtà, l'astinenza dalla impostura, e la confessione volontaria dei peccati quando uno era ammalato. Come si vede, il suo sistema presenta una particolare somiglianza con quello di Chang Sin. Infatti è detto che, avendo constatato i successi dell'opera di Chang Sin, Chang Lu pensò di rafforzarla. Egli fece costruire degli alberghi pubblici, in cui i viandanti trovavano vitto ed alloggio gratuito (ma se ne abusavano, cadevano ammalati, conforme alla dottrina del demonismo). Chi trasgrediva i precetti era punito, ma prima era perdonato per tre volte. Coloro che commettevano dei peccati lievi dovevano, per espiare la loro colpa, lavorare ad opere stradali per un tratto di 100 passi. In ottemperanza ai precetti mensili (del *Li-ki*, libr. IV, *Yueh Ling*), Chang Lu proibì che si uccidessero esseri viventi in primavera o in estate. Inoltre vietò l'uso di bevande fermentate¹.

Il divieto di bere liquori, la limitazione delle uccisioni di animali, il precetto della sincerità, la indulgenza verso i colpevoli (perdonati fino a tre volte), la beneficenza a pro' dei viandanti: tutto questo sa di buddhismo. Se i fondatori della chiesa taoista poterono subire influenze buddhistiche, come pensa il De Groot², se forse la idea stessa di una comunità taoistica organizzata — una novità per la Cina — fu loro suggerita dal buddhismo, vien fatto di pensare se anche la confessione istituita da Chang Ling, Chang Kio, Chang Sin e Chang Lu non sia stata derivata dalla confessione buddhistica. Difficoltà cronologiche non ci sono, anche se si accetta la data tradizionale della nascita di Chang Ling nel 34 d. Cr. (p. 188). L'introduzione del buddhismo nel 67 d. Cr. in seguito al sogno dell'imperatore Ming è in gran parte leggenda³; e qualunque sia il suo

¹ *San-kwo-chi*, Memorie del Regno di Wei, cap. 8 f. 22 sg.: De Groot, Transactions, I. cit.

² Transactions of the III Congress for the History of Religions, I. cit.

³ H. Maspéro, *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 10, 1910, 95 sgg.

eventuale fondamento storico, pare certo che il buddhismo abbia cominciato a penetrare in Cina già in epoca anteriore all'era cristiana¹. Il più antico testo buddhistico in lingua cinese finora conosciuto, il 'Sûtra delle quarantadue sezioni', anche indipendentemente dalla sua attribuzione ai due monaci indiani che seguirono al suo ritorno in Cina la missione inviata in India da Ming-ti, risulta appartenere al I sec. d. Cr.². Esso sarebbe stato 'tradotto' dai due monaci — o da uno solo di essi, Shih Chiâ-yeh Mo-têng (Kâsyapa Mâtanga) — in un convento di Loyang, dove poi, nel II sec. d. Cr., il Buddhismo cinese ebbe il suo centro più cospicuo³. All'altro monaco, Chu Fâ lân (Bhârana) sono attribuite altre traduzioni di testi buddhistici, tra cui, a quanto pare, precisamente quella del formulario di confessione buddhistica (*prâtimoksa*)⁴. Se non che, la confessione buddhistica è totalmente diversa dalla confessione quale si praticò nelle prime comunità taoistiche fondata da Chang Ling e dagli altri Chang. Mentre la confessione buddhistica si fa periodicamente dai monaci nelle riunioni quindicinali, la confessione taoistica era una confessione generale, che si faceva una volta tanto, estendendosi a tutti i peccati 'commessi dalla nascita in poi' (p. 188), e che si faceva precisamente da coloro che erano ammalati, a scopo di guarigione. Per questo suo fondamentale aspetto utilitario ed eudemonistico, su cui Chang Ling e i suoi discendenti si appoggiarono per sollevarla in una superiore atmosfera spirituale (necessità del pentimento, pratiche di raccoglimento e di meditazione, atti di umiltà, proposito di non ricadere), la confessione taoistica dei malati appartiene ad un piano religioso che non è quello del buddhismo indiano, ed è invece quello cui appartiene la confessione dei malati da noi già incontrata altrove in ambienti culturali più o meno

¹ O. Franke, *Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 13, Abt. 1, 1910, 295 sgg.; cfr. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*⁴, Leipzig 1925, I, 230.

² H. Hackmann, *Die Textgestalt des Sûtra der 42 Abschnitte*, Acta Orientalia, 5, 1926, 197 sg.

³ H. Maspéro, *Communautés et moines bouddhistes chinois au II^e et III^e siècles*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 10, 1910, 222 sg.

⁴ Bunyiu Nanjio, *Catalogue*, Append. II, nr. 2; cfr. Hackmann, *Chines. Philosophie*, 1927, 248.

arretrati (Ewe, Kikuyu, Mkulwe; Carriers; Kagaba; Mixteki; Maya del Yukatan e Guatemala; Peruviani dell'epoca incasica). Infatti la confessione taoistica degli infermi presenta quella associazione con una operazione eliminatoria concomitante che sappiamo essere caratteristica della confessione nelle sue forme elementari. L'operazione eliminatoria consisteva precisamente in questo, che la confessione fatta dai malati era messa per iscritto e gettata nell'acqua, — oppure se ne facevano per iscritto tre copie, di cui una era lanciata da una altura verso il cielo, un'altra era sepolta nel suolo e la terza gettata nell'acqua (p. 190). Questo trinomio — cielo, terra, acqua — è schiettamente taoistico, come è taoistico tutto quell'elemento demonistico che figura¹ nelle istituzioni di Chang Ling e dei suoi continuatori ('guerrieri contro gli spettri', ecc.). Questo naturismo e questo animismo appartengono al fondo originario della religione cinese, a quel mondo religioso arcaico che appunto nel taoismo sopravvisse alla sistemazione speculativa di un Lao-tse e di un Chuang-tse.

A tale fondo arcaico apparterrà anche, originariamente, la confessione dei malati. In questo tipo rientra, in certo qual modo, la stessa confessione del sovrano, accompagnata, com'era anch'essa (p. 184), in certi casi, da una operazione eliminatoria consistente nel taglio delle unghie, — che poi erano gettate nell'acqua. Anche qui, infatti, si tratta di un risanamento: si tratta di liberare da un male la persona rappresentativa del sovrano, affinché ne resti liberata la comunità intera dei sudditi. Ed anche la confessione del sovrano era stesa per iscritto. In realtà la parola scritta ha la stessa virtù della parola parlata; e lo scrivere i peccati sopra una carta o sopra un oggetto qualsiasi vale a trasferirli sull'oggetto medesimo, a scopo di eliminazione. Data l'antichità dell'uso della scrittura in Cina, la sua applicazione alla confessione dei peccati non è davvero un indizio di scarsa antichità della confessione stessa. Che questa sia poi, in Cina, eventualmente anteriore anche all'uso della scrittura appare verosimile, a giudicare dal carattere primitivo della confessione dei malati in generale. Altrettanto probabile è che la confessione del sovrano non sia la forma originaria della confessione cinese, anzi piuttosto una

¹ Cfr. De Groot, *The Religious System of China*, VI, 1182.

crystallizzazione — in seno alla religione ufficiale — di un costume relativamente diffuso, anche se di siffatta diffusione in ambiente popolare non abbiamo testimonianze prima della fondazione della chiesa taoistica. Della originaria pertinenza della confessione al 'taoismo' rimane traccia, a quanto sembra, nella consuetudine seguita dagli stessi imperatori di ricorrere al clero taoista per propiziare, in caso di bisogno, le varie potenze della natura, sia facendo gettare negli abissi vari oggetti d'oro o d'argento o di giada su cui erano scritte delle preghiere, sia facendo celebrare delle funzioni solenni, la cui liturgia comprendeva, fra l'altro, degli atti di confessione e di contrizione¹. Per tutto ciò sembra legittimo argomentare che la confessione introdotta da Chang Ling e dagli altri fondatori della chiesa taoista nel I-II sec. d. Cr. non sia di origine buddhistica, e che al contatto del buddhismo sia stato, se mai, galvanizzato e trasfigurato un antico costume cinese eventualmente caduto in disuso.

III. Taoismo monastico.

Accanto a questo taoismo di tipo ecclesiastico, cui aderisce liberamente la popolazione laica sotto la direzione di 'preti' (in funzione di taumaturghi, indovini, ecc.) viventi — con le loro famiglie — in mezzo al popolo, nominati di volta in volta dal *t'ien-shi* (p. 187) e ordinati gerarchicamente, c'è un altro taoismo — il taoismo dei conventi — che non ignora la 'chiesa' nè la combatte, ma che ha una organizzazione del tutto diversa e indipendente. È questo taoismo monastico che ha subito più direttamente e profondamente l'influenza del buddhismo. La sua esistenza stessa si può dire una emanazione del buddhismo. Tutta la sua organizzazione è calcata sul modello dei conventi buddhistici. Non per nulla il Buddha fu da principio considerato come una trasfigurazione dello stesso Lao-tse. Appunto sotto la protezione del taoismo poté il buddhismo fare i suoi primi progressi in Cina; ed anche quando si accentuarono poi le divergenze e

¹ Granet, *La Religion des Chinois*, Paris 1922. 155.

i dissensi, le due religioni 'popolari' — l'indigena e la straniera — restarono accomunate per lo meno nella loro posizione d'inferiorità rispetto al confucianesimo trionfante e talvolta persecutore.

Come il 'canone' taoista, il *Tao-tsang*¹, con le sue tre sezioni (idealmente corrispondenti alle tre persone della triade taoista, di cui ciascuna sezione è rispettivamente la rivelazione) e col suo carattere di *somma* patristica, oltre che canonica, si formò per imitazione del *San-tsang*, o *Tripitaka* cinese, con le sue numerose opere — canoniche ed extra-canoniche — ripartite nelle tre sezioni *King-tsang* (*Sûtra*), *Lû-tsang* (*Vinaya*) e *Liao-tsang* (*Abhidharma*); così tutta la vita dei monasteri taoisti è essenzialmente regolata sul tipo buddhistico. La carriera dei monaci taoisti si svolge in tre gradi: il monaco di grado inferiore si chiama *miao hsing shih* 'maestro della nobile condotta', quello del grado medio *miao t'ê shih* 'maestro della nobile virtù', e quello del grado superiore *miao tao shih* 'maestro del nobile tao'. I tre gradi sono conferiti (anche in uno stesso giorno) mercè altrettante ordinazioni, per ciascuna delle quali l'iniziato riceve un libretto contenente, oltre una specie di certificato col nome dell'iniziato e la data della sua ordinazione, un esemplare delle regole (*chieh*) del grado rispettivo: *ch'u chên chieh*, 'i comandamenti della verità del grado iniziale', *chung chi chieh*, 'i comandamenti del fine mediano', e *t'ien hsien ta chieh* 'i grandi comandamenti del celeste *hsien*'. Questi libretti sono custoditi gelosamente dai loro titolari: essi non debbono essere mostrati a laici nè a monaci di grado inferiore; e non senza fatica H. Hackmann potè averne un esemplare durante un soggiorno fatto nel 1911 in un convento del Lao-shan nella provincia di Shantung².

Le regole del primo grado contengono da prima le istruzioni preliminari per chi si prepara ad entrare nella comunità, i giuramenti di rit., il voto di osservare i 5 precetti fondamentali (non uccidere, non mangiar carne nè bere bevande spiritose, non dire il falso, non rubare, non commettere atti libidinosi); indi le norme

¹ L. Wieger, *Taoisme*, I, 1911: l'analisi del Wieger è condotta su l'esemplare del convento Pal yün kuan presso Peking e su quello della biblioteca imperiale riservata di Tokyo.

² H. Hackmann, *Die Mönchsregel des Klosters taoismus*, *Ostasiatische Zeitschrift*, 8 (Festschrift f. Fr. Hirth), 1920, 142-170.

generali della condotta; poi le norme speciali da osservarsi in particolari circostanze; poi le regole relative al mangiare, al dormire, al vestiario, ecc.; altre relative alle formule di preghiera; il tutto manifestamente calcato sulla falsariga del buddhismo¹. E poichè nel buddhismo hanno gran parte le pratiche penitenziali e le norme regolatrici della penitenza, non fa meraviglia di trovare qualche cosa di simile nei *chieh pên* dei monaci taoisti. Nei comandamenti del 1° grado c'è un paragrafo che s'intitola appunto: « Regole della penitenza ed assoluzione in caso di violazione dei precetti. » Ivi è detto: « Se uno che si è assoggettato ai comandamenti opera per la prima volta contro i comandamenti e i precetti, deve nel giorno ciclico *kêng shên* devotamente far riverenza al *tao* (cioè alle immagini divine del tempio), e recitare secondo il rito le orazioni di penitenza prescritte per la remissione dei peccati; inoltre egli deve, offrendo una tazza d'acqua pura, recitare il *Ch'an hui wên* del patriarca Ch'iu, indi restare per un mese in silenzioso raccoglimento. Se pecca una seconda volta (nello stesso modo), deve eseguire le stesse pratiche. Se pecca per la terza volta, deve nel giorno ciclico *chia tzu* devotamente far riverenza al Tao, indi recitare il *Ch'ao Lien fa ch'an* e altresì il *Ling pao ta ch'an*, deve sacrificare tre tazze di acqua pura e restare per tre mesi in silenzioso raccoglimento. Ma se si tratta di 5 o 10 violazioni, allora svanisce il *yang* e divampa il *yin*, allora i demoni si precipitano (sul peccatore) e i *Sên* (spiriti) lo aborriscono: egli non può più fare penitenza »².

C'è inoltre un periodo di 100 giorni specialmente dedicato al raccoglimento ed alla penitenza: « Al sopraggiungere dell'epoca della festa invernale (che si celebrava al solstizio d'inverno, al principio dell'anno nuovo).... chi si trova nel primo grado

² Ciò non esclude la presenza di elementi 'taoistici' nel senso indigeno e primitivo della parola. P. es. fra le regole del primo grado relative al vestiario ce n'è una che dice: « Quando (i vestiti) sono vecchi e usati siano bruciati nel 9° giorno del 9° mese nella direzione di nord-ovest; e la loro cenere sia portata ad un corso d'acqua scorrente verso est, affinché se ne vada via con le onde ». (Cfr. il costume peruviano SMSR II 222 e prec.)

¹ Hackmann, *Ostas. Ztschr.* 8. 1920. 159 seg.

deve quotidianamente per 100 giorni per un quarto dell'ora *ssu*, dopo aver fatto riverenza in ginocchio al maestro della disciplina, recitare devotamente le orazioni di penitenza per la remissione dei peccati ¹. terminate le orazioni di penitenza, se ne stia seduto in posizione meditativa. Se uno pecca contro le suddette prescrizioni concernenti il sopraggiungere dell'epoca della festa invernale, voi dovete o monaci, punirlo secondo le regole relative alla ribellione » ².

« Ma chi » — si legge in un altro punto — soltanto con la bocca riconosce la sua colpa, mentre in cuor suo ripugna, chi è puro a parole, ma impuro nelle azioni, chi da principio è zelante ma in fine è pigro, chi a mezzo del cammino abbandona l'impresa, quegli si chiama uno che consapevolmente e volontariamente commette peccato, e la sua colpa è doppiamente grave. E quando le cose sono andate tanto oltre che egli non può più sentire pentimento, egli cade in preda all'eterna rovina... » ³.

R. PETTAZZONI.

Roma, R. Università.

¹ Testi relativi alla penitenza e assoluzione si trovano nel *Tao-tsang*: Wiegner, *Taoisme* I, nn. 184. 186. 187. 193. 414. 420. 457. 529-531. 539-541. 1432.

² Hackmann, *l. cit.* p. 155.

³ Hackmann, *l. cit.* p. 151.

I SACRIFICI GIORNALIERI A URUK

Si potrà discutere sulla vera natura e sull'origine del sacrificio presso i popoli semitici¹, sostenere magari che esso ha indubbiamente carattere totemistico², ma non si potrà mai negare che il sacrificio nella religione babilonese e assira è prima di tutto e quasi esclusivamente un'offerta che si fa agli dei³, e precisamente un'offerta di vivande o vestiti, ornamenti o altre cose necessarie o utili alla vita umana e quindi anche divina⁴. Il Babilonese e Assiro vede nella divinità il suo signore e principe, del quale si ritiene l'umile servo, sempre pronto al cenno del dio. L'uomo deve servire il dio⁵. Ora la parte principale e più indispensabile del servizio divino consiste nel servizio della tavola, nel procurare al dio le vivande necessarie per il suo sostentamento. Il dio deve mangiare ogni giorno come tutti gli uomini. Il fedele, e per questo il sacerdote, deve quindi prepa-

¹ Sul sacrificio presso i popoli semitici si veda l'articolo di R. A. S. Macalister, *Sacrifice (Semitic)*, in ERE, XI, 31-38, e quanto espone il Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*,² Paris 1905, 247-274.

² Così il Macalister, *l. c.*, 34 b. il quale vuol rivendicare questo carattere anche al sacrificio babilonese. Il Lagrange, *l. c.*, 274, dice che il sacrificio dei Semiti non è un volgare contratto interessato, ma l'espressione, fatta solennemente mediante un atto, che tutto appartiene al dio, e il riconoscimento di questo diritto, nonchè l'espressione del desiderio di avvicinarsi allo stesso.

³ Questo carattere del sacrificio babilonese assiro è giustamente rilevato dal Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris 1910, 266: si fanno regali agli dèi per farli gioire, come testimonianza di sottomissione e di buona volontà da parte dei loro fedeli sudditi.

⁴ Il Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, 660-675, enumera tutto ciò che i Babilonesi sacrificavano o offrivano ai loro dei.

⁵ Questa è, per così dire, l'idea centrale delle religioni semitiche e specialmente di quella babilonese assira, idea atta a rischiarare molti punti della vita religiosa dei Semiti rimasti ancora alquanto oscuri.

rare al dio ogni giorno i diversi pasti e servirglieli. Ecco perchè in tutti i templi di Babilonia e Assiria si offrivano ogni giorno agli dei pasti regolari, i quali avranno corrisposto tanto per il loro numero e per le ore in cui si servivano, quanto anche per i cibi offerti, la loro qualità e quantità, ai banchetti del re o dei principi e magnati della Mesopotamia.

Ma l'uomo deve, come fanno i servi e i sudditi del re, dimostrare qualche volta al dio l'adorazione che ha per lui, il rispetto che gli porta, l'omaggio che gli rende. Questi sentimenti l'uomo ha espresso sempre ed ancora ai nostri giorni e dappertutto presentando un regalo¹. Il sacrificio di qualcosa di commestibile o l'offerta di qualche oggetto prezioso è quindi l'espressione naturale del sentimento di devozione e omaggio del Babilonese e Assiro verso il suo dio.

L'uomo ha spesso bisogno del dio, a mo' d'esempio quando è caduto in disgrazia, quando qualche malattia lo opprime, oppure quando vuol fare qualche cosa d'importante ed ha quindi bisogno della protezione e dell'aiuto del dio. Allora, seguendo il suo impulso naturale, egli cerca di cattivarsi la benevolenza della divinità nello stesso modo in cui si è sempre cercato di ingraziarsi un superiore o un potente: facendogli qualcosa di gradito, come lodandolo mediante un inno — alle lodi siamo tutti molto sensibili — oppure presentandogli un bel regalo. Così faceva naturalmente anche il Babilonese. Egli pure sapeva recitare o cantare inni di esaltazione e di lode ai suoi dèi, o faceva loro bei regali, come le primizie dei campi o dei greggi o qualche bel vestito o una corona o il rivestimento in oro del santuario del dio. Il sacrificio e l'offerta sono in questi casi un mezzo per la *captatio benevolentiae*.

Tutti i sacrifici babilonesi e assiri rivestono uno o più di questi caratteri. Finora non si è trovata invece neppur traccia di sacrifici che avessero carattere diverso².

¹ Il termine *qishtu*, che vuol dire veramente 'dono' e 'dono votivo', può significare perciò anche sacrificio, Jastrow, *l. c.*, 669, e Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, 38,24.

² In qualche raro caso, quando trattasi di un sacrificio espiatorio la vittima, l'agnello, è il sostituto del peccatore. Sui pretesi sacrifici umani in Mesopotamia si veda E. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Freiburg 1909, 40-53.

I sacrifici quotidiani erano, come abbiamo già detto, i pasti regolari e giornalieri degli dèi.

Da quanto abbiamo esposto si vede agevolmente che in Mesopotamia non correva veramente nessuna differenza tra il *sacrificio* e l'*offerta* al dio¹, a meno che non si vogliano creare delle differenze, portando nel giudicare questo atto religioso criteri estranei del tutto alla religione babilonese.

Gli elementi del sacrificio, cioè gli oggetti che si sacrificavano al dio, che gli si donavano, erano molto vari². Possiamo distinguere gli oggetti commestibili da quelli non commestibili. Ai primi annoveriamo anche quelli aspirabili, come il fumo del legno di cipresso o cedro, della farina, di varie erbe aromatiche, grani, semi ecc. L'aspirazione di questi profumi non costituisce un vero nutrimento, ma contribuisce a dare il benessere fisico al dio, soddisfa in modo aggradevole il suo senso dell'olfatto. Per quanto riguarda gli oggetti commestibili si sacrificavano ogni sorta di animali, come tori e manzi, vitelli, pecore, montoni, capretti, arieti, gazzelle, pesci, cani, ecc., si offrivano varie specie di bevande, come vino di vite, vino di sesamo, latte, miele, crema, olio, burro, birra, altre bevande fermentate, ecc. Si offrivano inoltre varie specie di frutta, come datteri, cipolle, fichi, ed altri. Le bevande si *offrivano* al dio, il quale in qualche modo le 'beveva', oppure si *libavano* soltanto. Questo si faceva specialmente col'acqua. Gli animali non erano di solito sgozzati in presenza del dio, cioè della sua statua, ma gli si offrivano soltanto i pezzi più pregiati dell'animale, i quali non si solevano bruciare, ma si ponevano, arrostiti o bolliti³, assieme agli altri elementi del sacrificio su di un altare, sia fisso e consistente quindi di pietra o metallo, sia mobile e fatto perciò di legno o di canna⁴. L'altare babilonese assiro è un tavolo sul quale si pongono i cibi destinati al dio. I profumi si offrono invece nell'incensiere⁵. Perciò in quasi tutti i sacrifici mesopotamici era indispensabile l'incensiere.

¹ Jastrow, *l. c.*

² Si veda la lista del Jastrow, *l. c.*, 661-662.

³ Zimmern in Schrader, *KAT*³, 598.

⁴ K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Berlin 1925, 31-32 e 49-50.

⁵ *Nignakku*. Sulla sua forma si veda B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, 76-77.

Un sacrificio di cipresso o cedro o di qualche erba aromatica è il minimo che si possa offrire al dio. Ha maggior importanza una libazione o il sacrificio di qualche bevanda: il sacrificio maggiore è però quello in cui si offre della carne.

I sacrifici non si facevano soltanto nei templi. Non era neppure indispensabile la presenza di una statua divina o di qualche simbolo che rappresentasse il dio. Si poteva sacrificare anche sul tetto o sulla terrazza del tempio¹ — e questo si faceva quando il sacrificio era offerto agli dei delle stelle — oppure nel *bit rimki*, nella 'casa del lavacro'², oppure nel *bit mummu*³, nella sacristia. Ma si poteva sacrificare in qualunque luogo che non fosse ritualmente impuro⁴.

Il sacrificio pasto non poteva avvenire, come è facile a capire, che a certe ore del giorno. Nei grandi templi l'orario dei sacrifici sarà stato minuziosamente e rigorosamente fissato, come nelle chiese cattoliche è stabilito l'orario delle messe. Sacrifici per speciali occasioni non possono farsi che in determinate ore della giornata: al levar del sole, di notte tempo, ecc.

Il carattere del sacrificio dipendeva anche dal sacerdote che lo compiva. Quello fatto dal *bârû*, dall'indovino⁵, era diverso da quello fatto dall'*âshipu*, dall'incantatore⁶.

I sacrifici non si facevano soltanto agli dei stessi, ma anche ai simboli degli dei o ai loro emblemi o alle loro armi o ai loro templi⁷.

Quanto vari fossero i sacrifici presso i Babilonesi e Assiri si può vedere da alcuni esempi conservatici dalle fonti.

¹ KB, VI, 1, 147, 8, e 443.

² Zimmern, *Ritualtafeln*, XXVI, 35, 37, 40 ecc.

³ Nel *bit mummu* si fanno i sacrifici in occasione della copertura del timpano sacro, Thureau-Dangin, *Rituels*, 10, 10-11. Su questa cerimonia si veda G. Furlani, *Il rito babilonese assiro della copertura del timpano sacro*, Atti Acc. Scienze di Torino, v. LXII (1927), 286-328.

⁴ Meissner, *l. c.*, 87.

⁵ Sul sacrifici del *bârû* vedi Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig 1896-1901, 94.

⁶ Sul sacrificio del sacerdote *âshipu* si veda Morgenstern, *The doctrine of sin in the Babylonian religion*, MVAG, 1905, 3, X, Berlin 1905, 114-115.

⁷ Su questo si veda quanto dico più giù in relazione ai sacrifici alle tiate di Anu, alla sua *zigguratu* ecc.

*
**

1. In occasione della costruzione di una statua di Samas il re babilonese Nabû-apal-iddin fa, dopo aver lavato la bocca della stessa¹, sacrifici di tori possenti, di agnelli grassi e puri e unge i chiavistelli delle porte del tempio con miele, vino e *upuntu*².

2. Quando s'introduce per la cerimonia della copertura del timpano di rame (*ilissu*) il toro sacro nella 'casa della conoscenza' (*bît mummu*, sacristia)³, si fa un'effusione di aromi per gli dei del cielo, gli dei del cielo e della terra e i grandi dei, poi si offre birra di prima qualità⁴.

3. Nella stessa occasione si drizzano due tavole d'offerta con sopra ciascuna sette pani di orzo, sette pani di frumento, confettura di miele e crema, datteri, farina *shasqu*, birra, vino, latte e acqua⁵.

4. Nella stessa occasione si fa un sacrificio ai dodici dei che in effigie intervengono alla cerimonia. Si erigono dodici tavole d'offerta per dodici sacrifici. Gli oggetti offerti sono la coscia⁶, i reni, carne arrostita, birra, vino, latte, grani aromatici⁷.

5. Quando si gettano le fondamenta di un tempio si fanno di notte tempo cinque sacrifici per Sin, Marduk, Ninmakh⁸, Kulla⁹ e Ninshubur¹⁰. I sacrifici consistono di grani aromatici, birra, vino e latte. Poi si fanno ancora tre sacrifici, destinati al

¹ Mediante la cerimonia dell'apertura e del lavacro della bocca, *pit pi* e *mis pi*, si consacra una statua o un arnese sacro. Vedi Furlani, *l. c.*, 294, n. 1.

² *Tavola culturale di Sippar*, IV, 22-34.

³ Vedi Furlani, *l. c.*, 314, n. 3.

⁴ Thureau-Dangin, *Rituels*, 10, 10-11.

⁵ Thureau-Dangin, *l. c.*, 10, 17-19.

⁶ *Imiltu*, non è la coscia destra, come dice ancora il Meissner, *l. c.*, 87, ma semplicemente la coscia, Thureau-Dangin, *l. c.*, 123, n. 3.

⁷ Thureau-Dangin, *l. c.*, 12, 2-4.

⁸ Ninmakh è un nome di Ninlil, moglie di Enlil, Deimel, *Pantheon Babylonicum*, Romae 1914, 2645.

⁹ Kulla, non trovo il nome di questa divinità nel *Pantheon* del Deimel.

¹⁰ Ninshubur è il granvizir di Anu, Deimel, *l. c.*, 2729.

dio del tempio, alla dea e al genio o spirito protettore dello stesso. Alla mattina si sacrifica ancora a Anu, Enlil e Ea¹.

6. Nella stessa occasione si fanno alla mattina tre sacrifici sul tetto del tempio per Ea, Samas e Marduk: si offrono nove ceste di pane di frumento, datteri, farina *shasqu*, confettura di miele, crema e olio, tre vasi *adagurru*², birra, vino, latte, incenso con cipresso, grani aromatici³.

7. In un sacrificio, che fa parte di una esorcizzazione di un sacerdote *ashipu*, si offrono una libazione di acqua santa, un sacrificio di un montone, della coscia, dei reni e di carne arrostita, datteri, farina *shasqu*, confettura di miele e crema, cipresso nell'incensiere ed infine si fa una libazione di vino di sesamo⁴.

8. Il *bârû*, il sacerdote che sa predire il futuro consultando gli dei, fa di solito sacrifici più elaborati. In un giorno propizio, avanti il tramonto del sole, egli offre alla dea Gula acqua benedetta, pani dolci, sale, poi sacrifica un capretto, sparge legno di cipresso e farina nell'incensiere, e fa libazioni di vino di sesamo. Dopo che sono apparse in cielo le stelle egli prepara tre tavole per Anu, Enlil e Ea, pone su d'ogni tavola pani dolci di farina di frumento, confettura di miele e crema, olio semplice, olio aromatico, datteri, frumento verde, vino, seme..., carne..., quattro vasi di sesamo, dieci capretti puri, una coscia, i reni, carne arrostita, carne *silqu*⁵, prepara tre incensieri con legno di cipresso e cedro, poi offre ancora farina e fa una libazione di vino di sesamo. La lista dei sacrifici non è ancora esaurita: quando si leva..., il *bârû* prepara tre tavole e mette gli incensieri davanti a Marduk, il dio e la dea personali, assieme a quattro vasi di vino di sesamo trentasei pani di farina di frumento, confettura di miele e crema, sale. Nell'incensiere davanti a Marduk il sacerdote verserà cipresso, cedro e farina. Il *bârû* afferrerà la mano del sacrificante, reciterà una preghiera chiedendo la be-

¹ Thureau-Dangin, *l. c.*, 42, 2-6.

² Sono vasi per bruciarvi i legni aromatici, Meissner, *l. c.*, 77.

³ Thureau Dangin, *l. c.*, 44, 5-10.

⁴ Zimmern, *Ritualtafeln*, no. XLVI-XLVII, St. I, 4-9; Morgenstern, *l. c.*, 102-103.

⁵ La carne *silqu* è la carne bollita, Zimmern, *KAT*³, 598.

nevolenza del dio per lo stesso. Poi egli fa il sacrificio, mentre il sacrificante tiene una pecora. Il *bârû* fa le libazioni avvicinandosi di un passo alla vittima. Lo stesso egli ripete per gli altri due dei. Poi prende le tre specie di carne, le lava nel vaso dell'acqua santa, le asperge di sale, le mette sui tavoli dei tre dei, accende gli incensieri e fa un passo davanti agli stessi. Allora colui, a cui profitto si fa il sacrificio, leva la sua mano, prega, si prosterna e sparcchia il tavolo davanti alla dea per fare poi lo stesso cogli altri tavoli del dio personale e di Marduk. Infine si fanno ancora aspersioni, prosternazioni ed inginocchiamenti. Quando l'orizzonte è buio, si collocano tre tavole: quella che si mette in mezzo è destinata a Samas e Adad, quella a sinistra a Aya¹ e quella a destra a Bunene². Sopra ciascuna si offrono ventiquattro pani dolci di farina di frumento, confettura di miele e crema, olio, olio aromatico, datteri, frumento verde, vino, seme,.... carne,.... quattro vasi di vino di sesamo, dieci capretti puri, una coscia, i reni, carne arrostita, carne bollita. Poi si collocano tre incensieri con cipresso, cedro e farina, si fanno libazioni di vino di sesamo. Seguono varie prosternazioni. Infine il sacerdote fa ancora un sacrificio al dio protettore consistente di un agnello, dopo il quale sacrificio si fanno libazioni. Avanti la levata del sole si preparano un incensiere e un tavolo per ciascuno degli dei Samas, Adad, Marduk, Aya, Bunene, Kettu, Mêsharu³ e il dio personale⁴. Sopra i tavoli sacrificali si pongono quattro vasi con vino di sesamo, trentasei pani di farina di frumento, confettura di miele e crema, sale. Il sacerdote verserà nell'incensiere di ciascun dio, cominciando da Samas, i soliti ingredienti, poi il *bârû* afferra la mano del sacrificante, dice una preghiera, sacrifica una pecora, che sarà tenuta dal sacrificante, e farà le solite libazioni avanzando di un passo davanti all'incensiere. Così egli fa per tutti gli dei. Poi egli lava la coscia da offrire, i reni e la carne arrostita nel vaso per l'acqua santa,

¹ Aya è la moglie del dio del sole Samas, Deimel, *Pantheon*, 4.

² Bunene è il cocchiere del dio Samas, Deimel, *Pantheon*, 377.

³ Kettu e Mêsharu, la giustizia e il diritto, sono figli di Samas, Deimel, *l. c.*, 3081, 1750 e 2234.

⁴ S' intende il dio personale e protettore di colui nel cui nome si fa il sacrificio.

li pone sul tavolo davanti a ciascun dio, accende gli incensieri e fa un passo davanti agli stessi. Poi il sacrificante leva la mano, prega, si prosterna e sparcchia i tavoli cominciando da quello del dio protettore, prende i quattro vasi dai tavoli, liba cogli stessi davanti agli incensieri, rimuove gli stessi, si prosterna e s'inginocchia. La cerimonia è finita¹.

9, Non sappiamo quali caratteristiche negli elementi presentassero i sacrifici ai morti, chiamati *kispu*. Le offerte in questa occasione si facevano davanti a Ea, Samas e Marduk, nonché agli Anunnaki e agli spiriti della famiglia. Si facevano ancora abbondanti libazioni di acqua santa².

10 Un sacrificio, che si faceva alla dea Istar, di sera, sopra il tetto, era offerto sopra il solito tavolo sacrificale, accanto al quale si poneva un incensiere con legno di cipresso. Dell'agnello immolato si offrivano alla dea le tre specie di carne già menzionate spesse volte, si facevano libazioni di vino e di vino di sesamo. Poi si offrivano diverse specie di pani, si immolava ancora un agnello, si faceva ardere legno *luluppu* sull'altare e si finiva la cerimonia con ulteriori libazioni di vino di sesamo e di vino³.

11. Un'altra specie di sacrificio a Istar, senza carne, consisteva dell'offerta di dodici focacce di pane, che si ponevano sull'altare drizzato sul tetto, di miele e crema, datteri, farina *shasqu* e incenso⁴.

12. Il sacerdote *ashipu* prepara per la purificazione del palazzo reale sette sacrifici. Sopra sette altari, che mette nel cortile del palazzo, egli pone i seguenti oggetti: pane in forme lunghe e brevi, datteri; poi versa farina, offre miele, olio, burro, latte, una bevanda dolce, olio fino, olio aromatico. Poi colloca sette incensieri, sette tazze di vino, sette tazze di birra, getta negli incensieri cipresso e erba KUR-KUR, liba vino di sesamo. Segue il sacrificio di un agnello, del quale offre le tre specie di carne

¹ Zimmern, *Ritualtafeln*, no. I-XX, 29-227.

² Meissner, *l. c.*, 81.

³ IV R, 55, no. 2, 14-20, Morgenstern, *l. c.*, 110-111.

⁴ Morgenstern, *l. c.*

già spesso menzionate. Liba di nuovo vino e birra. Poi versa sette mucchi di farina ¹.

13. L'offerta che fa lo stesso *ášhipu* nel *bît rimki*, 'casa del lavacro'; quando purifica il re, è invece molto semplice. Egli versa soltanto del cipresso nell'incensiere e liba vino di sesamo ².

Il testo.

Una descrizione alquanto particolareggiata dei sacrifici che ogni giorno dell'anno, *u-mi-sham kal shatti*, dunque regolarmente, non per circostanze speciali, si facevano nei templi di Uruk agli dei dei templi stessi, ci è stata conservata dalla tavoletta iscritta con caratteri cuneiformi babilonesi AO. 6451 del Museo del Louvre di Parigi, pubblicata nel testo cuneiforme, in traslitterazione e in versione francese da F. Thureau-Dangin in *Rituels accadiens*, Paris 1921, pp. 74-86.

La tavola fa parte di una vasta serie di testi di carattere rituale, i quali si riferiscono, come dice la sottoscrizione, rov. 43-49, al rito dell'Anûtu, cioè al rito di Anu ³, dio supremo del panteon babilonese, *paraç (d)Anu-u-tu*, ai santi ordinamenti, *shulukhkhê ellûti* ⁴, ai cerimoniali della regalità, *sak-ki-e shar-ru-u-tu* ⁵, come pure agli ordinamenti della divinità, *shulukhkhê ilûti*, di Bît-rêsh, di Esh-gal, di E-an-na, e dei templi di Tir-an-na, alle funzioni degli incantatori, *al-ka-ka-at (amêl) mash-mashê* ⁶, dei *kalû* ⁷, (*amêl) kalê*, dei cantori, (*amêl) nârê* ⁸, e

¹ Zimmern, *Rituallafeln*, no. XXVI, 10-20.

² Zimmern, *Rituallafeln*, no. XXVI, 29, 37, 40 ecc.

³ Anûtu significa anche la dignità di Anu, cioè, siccome questo dio era la suprema divinità del panteon babilonese, la supremazia divina.

⁴ La parola dovrebbe derivare dalla radice *shalâkhu* o *salâkhu* col significato di 'lavare'. Si veda inoltre Furlani, *I. c.*, 296, n. 2. Il suo significato originario sarà dunque 'lavacro sacro'. Cfr. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, Heidelberg 1926, 213.

⁵ *Sakku* vuol dire 'ordinamento' in generale, Bezold, *I. c.*, 212.

⁶ Il *mashmash* è quel sacerdote che in accado è detto *ášhipu*. È l'esorcizzatore, l'incantatore. Schrank, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, LSS, III, 1, Leipzig 1908, 1-34.

⁷ Sul sacerdote *kalû* si veda la letteratura citata in Furlani, *I. c.*, 286, n. 2.

⁸ Sul *nârê* vedi C. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, I. Strassburg 1911, 14-16.

degli artieri, *màrê um-man-nu*¹, di ogni specie, i quali stanno dietro l'intendente, (*amêl*) *PAB*, senza contare tutto ciò che concerne l'apprendista del *bârû*, *shamallî bârî*. Da queste poche righe si vede che la nostra tavola non può essere che una piccola parte di una grande serie di tavole di contenuto rituale, la quale avrà abbracciato le mansioni e funzioni di varie classi di sacerdoti ed avrà descritto buona parte del rito dei templi babilonesi. La tavola, anzi tutta la serie rituale della quale la nostra tavola non è che una parte, è stata scritta da un certo Shamash-êtir, figlio di Ina-qîbit-Ani, figlio di Shipkat-Ani. La copia deriva da una copia fatta dall'uruchese Kidin-Ani nel paese di Elam sotto il regno dei re Antioco e Seleuco. Kidin-Ani trovò cioè nel paese di Elam l'originale che Nabopolassar² della dinastia caldea aveva portato via da Uruk. Egli ne fece una copia e la portò a Uruk. Kidin-Ani era un *mashmash* di Anu e Antu e un discendente di Ekur-zâkir, *urigallû* o gran sacerdote di Bit-rêsh, rov. 46-49.

È probabile che ancora al tempo dei Seleucidi si facessero i sacrifici regolari nel tempio di Anu e Antu a Uruk secondo quanto prescrive il nostro rituale. È certo però che così si facevano in tempi più antichi. Dato anzi il carattere conservativo dei riti in tutte le religioni, specialmente però in quella babilonese, possiamo senz'altro assumere che questi sacrifici si facevano nel modo descritto dal nostro testo anche parecchi secoli prima dell'epoca neobabilonese.

Il testo comprende nel diritto cinquanta righe e nel rovescio quarantanove. Le ultime sette righe del rovescio contengono la sottoscrizione.

Le righe 40-42 del rovescio non hanno diretta attinenza col nostro soggetto, poichè prescrivono che nel tempio di Samas non si offrirà carne di montone al dio Shakkan, nel tempio di Sin non si offrirà carne di manzo a Kharru e non si darà carne di uccello a Bêlit-çêri o carne di bove e di uccello a Ereshkigal, regina e dea dell'infèrno³.

¹ Meissner, *l. c.*, 63.

² Nabopolassar fu il fondatore della dinastia neobabilonese o caldea e regnò dal 625 al 605.

³ Da queste indicazioni si rileva che a Uruk erano adorati anche Shakkan (Deimel, *Paultheon*, 3079), Sin, Samas, Kharru(?), Bêlit-çêri e Ereshkigal.

Non appartengono alle prescrizioni per i sacrifici giornalieri neppure le righe 32-39 del rovescio: esse prescrivono che nel giorno 16 di ogni mese, che è *nubattu* e giorno di *shigû*¹, si offriranno a Anu e Antu dei cieli e ai sette pianeti, oltre ai soliti sacrifici regolari e giornalieri, ancora dieci montoni di prima qualità, grassi, puri, con le corna e le unghie intatte, bolliti; il sacrificio sarà accompagnato da una purificazione delle mani e sarà offerto nel sublime *parakku* o tempietto che si ergeva sull'ultimo piano della torre a scalini di Anu a Uruk.

Le righe 35-39 enumerano tutti i sacrifici giornalieri fatti in occasione di circostanze speciali, come feste, cerimonie ecc.², oltre i quali va fatta l'offerta speciale del giorno 16 di ogni mese.

La descrizione dell'offerta giornaliera comprende dunque le righe 1-50 del diritto e quelle 1-28 del rovescio. Mentre quasi tutto il testo, ad eccezione delle poche righe or ora indicate, si riferisce ai sacrifici quotidiani nei templi di Uruk, le ultime tre righe dello stesso, rov. 29-31, danno una lista degli elementi sacrificali, che in ogni giorno dell'anno si devono offrire a dieci divinità, distinte in parte da quelle cui si riferisce la grande descrizione dei sacrifici. Ogni giorno dell'anno si farà cioè *ancora* un sacrificio di dieci montoni grassi, puri, colle corna e le unghie intatte, a Anu quale stella e a Antu quale stella, a Saggemgar (pianeta Giove), Dilbat (pianeta Venere), Gud (Mercurio), Kaimânu (Saturno), Çalbatanu (Marte), alla Levata del sole, e alla Apparizione della luna. Questa prescrizione dimostra quanto importante era diventato col tempo il carattere astrale della religione babilonese. I sacrifici giornalieri si riferiscono, come vedremo, anche a Anu e a Antu. Da queste due figure divine, che già da tempi preistorici si ado-avano nel tempio di Uruk e alle quali

¹ Lo *shigû* è la lamentela o lamentazione rituale, Schrank, *Sûhnrîten*, 47-50.

² In certe circostanze i sacrifici erano più elaborati: si dava, a mo' d'esempio, un maggior numero di pani agli dei. Questo si faceva per la merenda o le provvigioni di viaggio delle divinità, in occasione dei sacrifici *gugganû*, nei giorni dell'*eshshêshu*, quando si festeggiava l'apertura della porta del tempio, quando si faceva la solenne vestizione della statua del dio, o si consacravano i vasi coll'acqua santa, oppure si facevano cerimonie notturne, o si consacravano gli incensieri e in occasione di altre cerimonie speciali.

si facevano ogni giorno *quattro* sacrifici, si distinguevano dunque Anu e Antu quali stelle ed a questi dei si facevano nello stesso tempio assieme ad altre figure divine astrali ancora altri sacrifici religiosi. Qui si vede molto chiaramente come le divinità astrali, rappresentanti cioè pianeti o costellazioni, sono venute man mano crescendo d'importanza, si sono quasi del tutto differenziate dalle stesse divinità più antiche, si da esigere sacrifici speciali e giornalieri accanto alle antiche figure divine del tempio¹.

Il testo è diviso in piccoli brani comprendenti vario numero di righe. I brani consistono delle righe diritto 1-8, 9-16, 17-19, 20, 21-47, 48-50, rovescio 1-3, 4-9, 10, 11-12, 13-17, 18-20, 21-23, 24-28.

Nel diritto si descrivono gli elementi del sacrificio, che consistono in liquidi, in pani e datteri. Nel rovescio invece si dà la descrizione degli animali immolati ed offerti. Nel diritto non si fa distinzione alcuna tra i quattro pasti giornalieri offerti agli dei, poichè, per quanto riguarda le bevande, la loro qualità e quantità è identica in tutti e quattro i sacrifici, tranne per il latte, che è offerto nei pasti della sera. Nel rovescio invece si dà partitamente per ciascuno dei quattro sacrifici la qualità e quantità degli animali immolati. Nelle righe 24-28 si dà un riassunto del numero di animali offerti ogni giorno.

Per quanto riguarda i sacrifici di bevande e pani non si fa distinzione alcuna dei mesi in cui sono offerti, mentre per le vittime immolate si dice espressamente che quelle descritte si riferiscono al grande pasto della mattina dal 1° di Nisannu al 30 di Adaru, cioè per tutto l'anno.

Gli dèi dei sacrifici.

A quali divinità vadano offerti i sacrifici giornalieri il testo dice espressamente parecchie volte:

¹ Questo processo di astralizzazione della religione assiro babilonese, del quale ci è dato cogliere qui una curiosa manifestazione, si è svolto già da bel principio della storia per motivi che ignoriamo del tutto ed ha raggiunto il suo apice nel periodo neobabilonese, nel quale la religione è del tutto pervasa da astralismo, come risulta anche da alcuni testi di quell'epoca editi recentemente. Si può confrontare con profitto quanto dice il Gressmann sulla religione mesopotamica nel periodo ellenistico in *Die hellenistische Gestirnsreligion*, Beih. zum AO, H. 5, Leipzig 1925, 16-12.

A 'Anu, a Antu, a Istar, a Nanâ e agli dei abitanti di Uruk,' *ilâni a-sha-bu-tu sha Uruk*, dir. 19, 24, 34, 50.

A 'Anu, Antu, Istar, a Nanâ e agli dei che abitano il Bît-rêsh, l'Esh-gal, l'E-shar-ra, che è il santuario della *ziqquratu* di Anu', *paramakh ziq-qur-rat Ani*, rov. 2.

A 'Anu, Antu e agli dei di Uruk,' dir. 41.

A 'Anu, Antu e agli dei dei loro templi, cioè del Bît-rêsh, dell'Esh-gal e del sublime *parakku*, cioè del *paramakhkhu*', rov. 13-14.

A 'Anu, Antu e agli dei dei loro templi,' rov. 18-21.

Non c'è il minimo dubbio che queste diverse dizioni si riferiscono sempre alle stesse figure divine, cioè Anu, sua moglie Antu, la dea Istar, la dea Nanâ, le quali conosciamo già da altri testi come divinità principali adorate a Uruk, nonchè a tutti gli dei minori che si adoravano nella stessa città.

Come templi della città il testo nomina Bît-rêsh, Esh-gal e E-shar-ra, il quale ultimo è il piccolo tempio sulla cima della torre sacra della città. Stupisce di non veder citato che poche volte il tempio di Eanna, il quale finora si riteneva essere stato il tempio principale della città di Uruk¹. Lo si menziona a riga 35, assieme ai templi di Tir-anna, a riga rov. 39, dove lo si mette sullo stesso livello col Bît-rêsh, l'Esh-gal e coi templi di Tir-anna, e a riga rov. 45, dove lo si cita nello stesso modo. Non mi pare che dalle poche indicazioni del testo si possa stabilire esattamente a quali templi o meglio parti di templi corrispondessero questi diversi nomi. Certo è soltanto che l'E-shar-ra era il tempietto in cima della torre sacra. Sono d'avviso che i nomi Bît-rêsh, E-an-na e Esh-gal non fossero che i nomi di *parti diverse dello stesso tempio*, il quale forse nel suo complesso sarà stato chiamato Eanna. Il Thureau-Dangin vede invece nei tre nomi le designazioni di *tre templi separati*, dei tre più grandi templi di Uruk.

¹ Anche lo Schroeder in *Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit*, SPAW, 1916, 1180-1196, ritiene esser l'Eanna il tempio principale, 1182, il quale è detto perciò anche *bit ilâni sha Uruk*, 1183. Il testo pubblicato dal Thureau-Dangin non ci costringe, mi sembra, a cambiare quest' assunto. Si confronti però Langdon, *The H. Weld Blundell Collection in the Ashmolean Museum*, I, Oxford 1923, 25.

Il Bit-rêsh sarebbe stato il tempio principale; da questo sarebbe dipesa la torre a scalini di Anu con in cima l'E-shar-ra; nel Bit-rêsh si sarebbe trovato il tempio di Anu¹.

Anu². Anu è il Cielo ed è un dio antichissimo di Babilonia, adorato dai tempi preistorici fino alla caduta e scomparsa della civiltà della Valle dei due Fiumi. Il nome Anu, in paleobabilonese Anum, è senza dubbio di origine sumera, risale cioè a quel popolo antichissimo della parte meridionale della Babilonide, che si ha da riguardare come il vero fondatore della civiltà della Mesopotamia, anteriore ancora alle invasioni delle schiatte semitiche dall'Occidente e dal Nord. In lingua sumera *an* ha il significato di 'cielo' e di 'alto.' La parola An, quale nome del dio, è stata regolarmente semitizzata colla semplice aggiunta della desinenza accada *u* o *um* e si ebbe quindi Anu o Anum. Va perciò assolutamente respinta la derivazione, affacciata da qualche studioso, del nome dalla radice semitica '*n. kh*, come va ripudiata la sua pretesa derivazione dalle parole sumere *An-nun*, che vorrebbero dire 'il grande An.' Il nome Anu ha dunque proprio il significato di 'cielo' e non soltanto di 'alto' o di 'colui che è in alto,' come assunse qualcuno. Anu è quindi la personificazione del cielo.

Il nome accado del dio è scritto sillabicamente anche A-na e A-ni, ma ricorre pure in scrittura ideografica. In questo caso il segno con cui lo si scrive è AN, che è l'ideogramma di 'cielo' e rappresenta schematicamente una stella, ma è nello stesso tempo il segno per dio e il determinativo preposto a tutti i nomi di dei, di re divinizzati e di eroi. Il nome di Anu si dovrebbe quindi scrivere ideograficamente AN-AN, ma per evitare che il lettore prenda i due segni AN per il plurale di questo ideogramma (che in sumero si leggerebbe *dingirene* 'gli dei', e in

¹ Lo Schroeder cerca di spiegare *bit-rêsh* come abbreviazione di *bit rêsh shatti*, eguale dunque a *bit akitum*, l. c., 1186-1187. La spiegazione non mi sembra del tutto superiore al dubbio. Sono d'avviso che si debba confessare che non siamo ancora bene informati sui diversi templi di Uruk, i loro nomi e i nomi delle loro cappelle, navate, sui loro tabernacoli ecc.

² Su Anu si vedano M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 1, 84-85; 143-146; 218-219; Dhorme, *Religion*, 66-70; Hehn, *Gottesidee*, 19-23; Deimel, *Pantheon*, 88; Radau, *Ninib*, 14-18.

accado *ilāni* collo stesso significato) si omette il primo segno, che è quello determinativo, e si scrive semplicemente AN senza determinativo della divinità.

Anu è uno dei pochi dei del panteon babilonese assiro che quasi mai sia designato da speciali titoli scritti ideograficamente in sumero. Presso Damascio il nome del dio suona rettamente 'Avóç.

Mentre gli altri dei di Babilonia e Assiria danno chiaramente e quasi direi plasticamente a divedere di quale fenomeno o forza fisica o parte del cosmo sono la manifestazione e personificazione, tanto mediante i loro titoli ed attributi quanto mediante i loro atti e le rappresentazioni grafiche, Anu non ci dà che un'immagine alquanto sbiadita del cielo. Egli è un dio quasi inafferrabile, astratto, quasi direi una creazione artificiale della teologia, fatta per arrotondare architettonicamente il panteon e completare la triade cosmica dell'acqua che sta sotto (Ea) e della terra che sopra vi galleggia (Enlil) col cielo che sta sopra. In origine non sarà stato forse neppure un dio del cielo, ma probabilmente un dio locale del sole. Questa sua origine eterogenea sembra esser confermata dal fatto che il suo culto non era molto diffuso nei tempi più antichi. Teoricamente, e soltanto teoricamente, egli stava a capo del panteon, era, come Cielo, il più alto e il supremo degli dei, anzi addirittura il re degli dei, ma di fatto nel periodo più antico il primo dio di Nippur e di Lagash e forse di tutta la Sumeria era Enlil, e più tardi, dopo l'avvento della dinastia di Babele e l'avanzare di questa città a capitale politica e in un certo senso anche religiosa dell'impero babilonese, era riguardato Marduk. Non si può quindi affatto affermare che egli fu il più antico dio babilonese. D'altro canto è da osservare che anche gli antichi Sumeri devono aver adorato, come tutti gli altri popoli, il cielo e che quindi devono aver avuto anche un dio Cielo. Il carattere astratto, poco concreto di Anu deve però dipendere in parte anche dall'essere egli il dio del cielo, di quella parte cosmica cioè, il cui dio anche presso altri popoli dimostra caratteri un po' diversi da quelli degli altri dei: il *cielo* è qualcosa di meno afferrabile, meno prossimo agli uomini, meno attivo ed effettivo del sole, a mo' d'esempio, o dell'acqua scrosciante della pioggia o della forza fecondatrice della

terra che in primavera fa sbocciare le piante e gli alberi. Perciò il dio del cielo ha presso tutti i popoli carattere astratto, meno fisico, più spirituale di quello degli altri dei.

Anu abita nel cielo, dove sta seduto in trono con davanti a sè le insegne del comando, lo scettro, il diadema, la corona e la verga, essendo egli il rappresentante del potere supremo: perciò è lui che concede il potere agli uomini. Egli impera specialmente su quella parte dell'eclittica che è detta *kharrānu shūt Anu*, cioè 'strada di Anu,' mentre le altre due parti, *kharrānu shūt Bêl* e *kharrānu shūt Ea*, sono attribuite a Bêl, rispettivamente a Ea, gli altri due dei della triade cosmica¹. Egli è il padre degli dei, *abu ilāni*, e il re degli stessi. Così si spiega il fatto che Anu, precipuamente nei nomi propri di persona, significa soltanto *ilu*, dio. Egli è un dio però più per gli dei che per gli uomini. È detto il signore Anu, il grande. Le stelle del cielo sono la sua armata, creata dal dio per distruggere i cattivi. E' detto il puro o il santo (*azag*) e il re dei paesi. Secondo la cosmogonia tarda Anu fu procreato assieme a Bêl ed Ea (la triade cosmica) dalla coppia Anshar e Kishar (il mondo celeste e il mondo terrestre?), i quali alla loro volta discendono da Lakhmu e Lakhamu (acqua del mare e dell'oceano). Anu non è affatto, come si potrebbe supporre dal suo carattere di dio del cielo, un dio creatore: il dio creatore per eccellenza resta Marduk². In una versione della cosmogonia babilonese però è detto che Anu creò il cielo.

Anu è riguardato, come abbiamo già detto, quale padre degli dei, e specialmente di Bêl e delle dee Istar³ e Bau. Nannar (Sin, il dio della luna) è detto il toro potente di Anu⁴. Suo figlio è Ningishzida (che è anche un titolo del dio Ningirsu di Lagash), che significa 'signore dello scettro grazioso': è rappresentato ritto, con un serpente attorcigliato intorno al corpo

¹ Sulle vie dei tre dei si vedano Kugler, *Sternkunde*, 1, 259; Winkler, *Der Weg Anus, Bels und Eas*, *Altorientalische Forschungen*, 3. Reihe, Band 1, Leipzig 1902, 179-184; e Mahler, *Die Wege des Anu Bel und Ea*, *OLZ*, VI, 155-160.

² Dhorme, *Religion*, 68.

³ VB, I, 1, 154, 3, 16, e Dhorme, *Religion*, 69.

⁴ I R, 1, no. 1, 4, cfr. Radau, *History*, 256-257.

(come più tardi il dio Mitra) e con due serpenti, che gli escono dalle spalle, e ai lati Marduk e sua moglie Çarpanitu (la dea nuda) ¹.

La moglie di Anu è Antu, la seconda divinità cui si fanno i sacrifici quotidiani a Uruk. Questa è una figura divina di affatto secondaria importanza, una creazione delle scuole teologiche ², la quale nella speculazione cosmogonica dei sacerdoti sembra rappresentare la terra ³, elemento femminile per opposizione all'elemento maschile del cielo. Il suo nome non è che la parola semitica Anu colla desinenza semitica femminile *t*.

Alla famiglia e corte del re degli dei appartengono un'ottantina circa di figure divine secondarie ⁴. I suoi antenati o prototipi sono ventuna coppia secondo le liste di dèi, dette in sumero *en ama-a-a*, che corrispondono ai termini semitici *abi ummi*, 'padri madri' ⁵. Oltre alla moglie legittima Antu egli ha sei concubine. Nella sua corte è servito da parecchi ministri (*sukkallu*), tra i quali vanno menzionati specialmente Nin-shubur con sua moglie, nonchè una lunga schiera di figli e figlie, assieme a Papsukkal, il messaggero di Anu e il cerimoniere degli dei, il quale qualche volta è detto però il messaggero del dio Ilbaba (Zamama) ed era adorato a Kish. Le liste di dei annoverano ancora tre capipistori, due capipastori e due capigiardinieri di Anu. Alla porta del cielo di Anu vigilano i due dei morti Dumuzi (Tamûz) e Gishzida. Il palazzo di Anu, al quale traggono spesso gli altri dei per far visita al loro signore e padre, sta in cielo ed è ben fondato e costruito. Perciò durante il grande diluvio, quando gli dei si sentono minacciati, vi trovano rifugio sicuro senza temere le acque, le quali non possono naturalmente raggiungere il cielo.

La parte di questo dio negli incantesimi e nelle predizioni è del tutto secondaria. Varie costellazioni sono messe in rapporto

¹ Ward, *Morgan*, no. 118.

² Jastrow, *l. c.*, 144.

³ Radau, *Ninib*, 18.

⁴ Deimel, *Pantheon*, 52.

⁵ III R, 69, n. 1, 22 = CT, XXIV, 1, 22. Cfr. Deimel, *Pantheon*, 23, il quale accede all'interpretazione di *ama-a-a* data dal Jastrow nel senso di 'prototipi' o 'ältere Entwicklungsstufen'.

con Anu, specialmente quella detta Anna-aga, 'corona di Anu', che è Aldebaran. Nel periodo neobabilonese lo si identifica spesso col pianeta Marte.

Il suo numero sacro è il sessanta, cioè il numero più alto del sistema sessagesimale, essendo Anu il capo del panteon e nella triade cosmica superiore a Bêl, che ha cinquanta, e a Ea, che ha quaranta.

Non si conoscono figurazioni di Anu. Il suo simbolo¹ sui *kudurru* (pietre di confine) è il trono (*shubtu*) assieme alla tiara, lo stesso cioè che contraddistingue i due altri componenti la triade cosmica. La sua arma è detta *eri*, l'arma sublime di Anu, la quale era impugnata dall'incantatore negli scongiuri. Un'altra sua arma era l'arco.

Anu era adorato in parecchie città: a Uruk (la biblica Erekh), città fondata secondo la leggenda dall'antico re Gilgamesh, egli aveva assieme a sua figlia Istar e a Nanà il famoso tempio E-anna, 'casa del cielo',² dove ancora al tempo dei Seleucidi, quando il tempio del famoso Marduk a Babele era già in rovina, era venerato e ogni giorno si facevano grandi sacrifici a lui stesso, a sua moglie Antu, alle sue due tiare e al suo trono, come si può vedere dal testo da noi esaminato. Lo si venerava pure a Dilbat, dove il suo tempio portava il titolo di E-ibi-Anum, a Lagash (Girsu) nel tempio Eanna, costruito da Eannatum, Urukagina e Gudea, accanto a Ninni, ma specialmente a Dêr. Nella capitale dell'Assiria, Assur, aveva un tempio doppio assieme al dio dell'uragano e del vento Adad³.

Il suo mese sacro era il Nisannu, il primo mese dell'anno babilonese.

Anu non è molto spesso invocato nei nomi teofori di persona. Una porta del palazzo del re assiro Sargon II (721-705) a Dûr Sharrukîn portava il nome *Anu mushallim ipshit qâtiya*, 'Anu benedice l'opera delle mie mani'⁴.

Non sembra che la figura d'Anu abbia oltrepassato i confini della Mesopotamia e sia stata adorata anche da altri popoli.

¹ Frank, *Symbole*, 7-8, tratta ampiamente dei simboli di Anu.

² Dhorme, *Religion*, 68-69.

³ Si veda Andrae, *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*, Leipzig 1909.

⁴ KB, II, 50, 69.

In due trattati però del re hittito Subbilitiuma s'invocano accanto ad altri dei anche Anu e Antu¹. Non possiamo tuttavia stabilire se a questa invocazione in un trattato internazionale corrispondesse una reale ed effettiva adorazione, con templi e sacerdoti, nell'impero hittito. Non si potrebbe escluderlo senz'altro, perchè il panteon hittito era, senza dubbio, molto composito e faceva posto accanto agli dei hittiti e anatolici anche a figure divine babilonesi ed indiane.

*Istar*². Istar (Ishtar) è la dea babilonese assira della guerra e dell'amore. E' una divinità pansemitica, della quale una figura divina sumera simile era però adorata già da parte degli antichi Sumeri. La sua adorazione si diffuse in progresso di tempo quasi presso tutti i popoli dell'Asia Anteriore.

Il suo nome³ Ishtar è scritto foneticamente di solito Ish-tar, ricorre però anche nelle scritture leggermente differenti di Esh-dar e Gesh-dar. Inoltre si faceva uso di vari ideogrammi per scriverlo: il più comune è NINNI. Si adoperavano però anche i segni RI, SUKH, due KHI (GINGIRA) e il numero 5, essendo questo il numero sacro della dea. Il primo di questi segni potrebbe rappresentare un caduceo, cioè un bastone con un serpente attorcigliato attorno allo stesso, o un palo dal quale pende la pelle di un animale: con maggior probabilità però esso è un palo sormontato da una stella. I Semiti la chiamavano Ishtar, ma i Sumeri pronunciavano il suo nome In-na-na, In-nin-ni ed in altri modi simili. Non si può escludere però che Innini fosse una antica dea sumera e che la sua persona si fosse fusa con quella della dea semitica Istar, la quale i Sumeri continuarono a chiamare anche col nome nazionale sumero. Qualcuno ha creduto di poter affermare esser stato Nin-an-na il nome primitivo della dea sumera. Riguardo all'etimologia del nome Istar non si può affermare di conoscerla con precisione, anzi la si conosce si

¹ Weidner, *Staatsverträge*, 1, 68,43 e 54,41.

² Su Istar in generale si vedano Jastrow, *l. c.*, I, 81-83; 134-137; 214-218; Dhorme, *Religion*, 85-87; Deimel, *Pantheon*, 1617; Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford 1914, 42-113; Plessis, *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et la Bible*, Paris 1921, 1-134.

³ Plessis, *l. c.*, 1-14.

poco da esser ancora incerti sull'origine vera del nome, se esso sia cioè sumero o accado. Abbiamo però secondo il mio modo di vedere parecchi e validi motivi per affermare che il nome risale ad una radice semitica, la quale ha il significato di 'render fertile'.

Istar ebbe già da bel principio due qualità caratteristiche: è dea della guerra e della lotta da un lato e divinità dell'amore e della nascita dall'altro. Siccome in Babilonia esistevano parecchie dee della nascita e della fecondità, Istar potè fondersi facilmente con queste ed assorbirle nella sua prepotente personalità. Essa divenne la dea per eccellenza, la più cospicua tra tutte le figure divine femminili del panteon babilonese. Quasi tutte le altre dee furono quindi identificate colla stessa. Un segno chiaro della sua grande preminenza è il fatto che Ishtar venne a significare semplicemente dea¹. Per quanto riguarda i rapporti tra i due lati del carattere della dea si potrebbe assumere che essa divenisse divinità guerriera soltanto per riflesso o deduzione dalla sua qualità di dea dell'amore e della fecondità: è la procreatrice che deve anche proteggere e difendere le sue creature e quindi combattere i nemici. Ma questa è una mera supposizione. Siccome presso gli Arabi meridionali Athtar era un dio, qualcuno ha voluto assumere esser il nome Istar e quindi anche la sua figura divina anteriore addirittura alla nozione del sesso², sia perchè fosse concepita originariamente come abbracciante i due sessi — la Istar di Susa era barbata, ma questo significa soltanto che la dea era guerriera, quasi come un uomo, — o sia perchè portasse il nome di un oggetto che poteva essere di genere maschile o femminile. Si è creduto pure di scorgere nelle due qualità della dea due diverse figure divine, la dea della guerra di origine settentrionale, quella dell'amore invece di origine meridionale.

Già in tempi antichissimi Istar era conosciuta ed adorata in quelle regioni della Babilonide, nelle quali predominava l'elemento semitico, a Kish, Agade, Uruk, Gankhar e Isin, e già allora rappresentava o era il pianeta Venere, figlia di Sin e sorella di

¹ Al plurale *ishtarâte*, Delitzsch, HW, 154a; Bezold, *Babylon. - assyr. Glossar*, 79.

² Questa tesi è sostenuta dal Lagrange, *Études*, 138.

Samas¹. Furono i re della dinastia di Agade, Sargon specialmente e Narâm-Sin, ad introdurre, rispettivamente rialzare il culto della dea: essa era allora una divinità creatrice di abbondanza e di fecondità; brillava come astro nel cielo quale figlia di Sin, ma era pure la guerriera che alle truppe dava la vittoria e lo scettro reale ai re. Ai tempi della prima dinastia di Babele avvenne la fusione colla dea sumera Innini, la quale presentava molti tratti a lei affini.

Oltre che essere una dea della guerra Istar è una divinità delle pratiche magiche, dirette a dar conforto e aiuto ai miseri tra i suoi fedeli. L'Istar assira poi non diverge quasi affatto da quella babilonese. Soltanto, in Assiria si dà maggior risalto al suo lato guerriero.

Presso i Sumeri il numero delle divinità tanto maschili quanto femminili della fertilità e della fecondità e quindi pure della nascita e dell'amore è stato sempre grande. Una di queste dee paleosumere era anche Innini, nome che fu in origine probabilmente quello della terra madre². Essa era adorata ad Uruk, che perciò fu detta 'Uruk degli ovili', con nome giustificato anche dalla circostanza che uno dei suoi templi si chiamava E-tur-kalama, 'ovile del paese'. Era la patrona delle greggi e dei pascoli ed era rappresentata in tempi preistorici come una vacca o un altro animale simile, cornuto³. Era la patrona dei fiumi, dei canali e dei mari. La sumera (forse già semitizzata) Innini manifesta già pienamente i due lati del carattere dell'Istar mesopotamica: essa è la dea delle relazioni sessuali e della vita familiare da un lato e della guerra dall'altro. È la creatrice e la divinità della procreazione ed è perciò rappresentata quale donna allattante un bambino⁴. Essa ama l'umanità, ascolta ed esaudisce le preghiere ed accetta le suppliche. È la dea del

¹ Plessis, *l. c.*, 21.

² Di Innini ha trattato diffusamente il Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 42-110, il quale però va troppo oltre nelle sue identificazioni. Parecchie affermazioni di quest'autore andranno modificate, quando si conosceranno i testi meglio di quanto si conoscano ora.

³ Langdon, *l. c.*, 55. Ninlil-Istar era detta la 'grande vacca', *shilam gal-la*, Langdon, *Psalms*, 84, 16.

⁴ Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 61 e 64.

governo e la personificazione della giustizia che chiama i re al trono e dà le leggi umane e divine. Ma non è sempre facile distinguere tra la dea sumera Innini e Istar accadica.

Questa è, come abbiamo già detto, la figura divina femminile più cospicua e più complessa del panteon babilonese e assiro e perciò le lodi che le si indirizzano sono grandi e molte. Essa è anzitutto la signora, *bêltum*, la grandiosa guerriera, le cui mani sopportano il cielo e il cui passo distrugge la terra. E' una rete sublime e potente, un fuoco avvampante e ardente ¹. Essa è potente e sublime nel giudicare. Cammina dinanzi agli dei ed eseguisce il comando di suo padre Enlil. E' madre di sapienza o la sapiente, *telitu* ². È la regina degli dei, la regina degli Igigi e degli Anunnaki, l'esaltata, la dea dell'universo, che determina i decreti, la signora del cielo e della terra. È l'unica dea; tutte le dee sono ai suoi ordini: essa è la più grande, la più potente tra gli dei. È lei che tiene tutte le sorti, governa gli uomini e nella sua virilità largisce i suoi doni agli dei e ai re. Essa fa tremare la terra e il cielo ed apre il chiavistello del cielo brillante. È Bêlit e Sharrat ³. Si estolle la sua misericordia. Essa ama la giustizia, chiama i re al trono e affida loro lo scettro. È la primogenita del cielo e della terra, fissa i fati e allarga il regno ⁴. È detta la signora dell'umanità, procreatrice di tutto, la madre Istar, la signora maestosa.

Le iscrizioni la descrivono molto spesso quale dea della guerra e della lotta: è una rete sublime e potente, piove come folgore saettante sul paese nemico. Abbatte i superbi, spezza gli archi dei nemici del re, è perfetta in valore, signora della lotta e della battaglia. È un leone terribile che non risparmia i nemici ⁵. Essa è la figlia eroica di Sin, che dirige le armi e ingaggia combattimento. È una stella di lamentazione che fa combattere i fratelli, che all'amico fa abbandonare l'amico ⁶. È rivestita di ter-

¹ Schollmeyer, *Istarkhymnus*, 17, 7-10, e 17, 11-14.

² *Telitu* è veramente un nome per sacerdotessa o ierodula (SAL-ME). Zimmern, *Schenkenliebeszauber*, 180-181, ma significa anche la sapiente.

³ Plessis, *l. c.*, 102.

⁴ Plessis, *l. c.*, 39.

⁵ Schollmeyer, *l. c.*, 17, 15-16.

⁶ King, *Seven Tablets*, II, LXXV e segg., 9-11.

rore, essa che è la signora della sconfitta. Gli uomini venerano il suo nome terribile. La sua parola significa liberazione. È una fiaccola brillante del cielo e della terra. Terribile nel combattimento, senza rivale, fiamma che si accende contro i nemici e distrugge i potenti. Dove essa dirige il suo sguardo il morto vive, il malato si leva. L'ingiusto diventa giusto, quando scorge la faccia della dea. Essa è la guerriera e l'eroina, *qarādu* e *garittu*, e rappresenta lo spirito della discordia e del contrasto.

Istar è detta anche la dea della sera e la dea della mattina quale pianeta Venere, che brilla tanto alla mattina quanto alla sera. La si chiama pure la madre procreatrice, *ummu alittu*: da queste parole deriva forse l'epiteto *Μυλτιτα* presso Erodoto, I, 199¹. Essa nutre col suo latte ed è quindi anche la dea della nascita e della procreazione, che indefinitamente si abbandona all'amore. Il quale è bensì l'amore puro e fecondo, sul quale si basa la famiglia, ma è anche l'amore impuro e la lascivia. Essa manda un bel *démone* in forma di prostituta, detta 'mano d'Innini,' o *lilitu* da parte dei Semiti ed è l'incarnazione della lascivia, a sedurre gli uomini e le donne². Istar è secondo il mito un'amante infedele e caparbia e prodiga le sue carezze amorose non soltanto agli uomini, ma anche agli animali, dei quali anzi sedusse alcuni, come, a mo' d'esempio, il leone e il cavallo. È una dea vestita d'amore, piena di seduzione e voluttà; ha labbra dolci come il miele, la sua bocca è vita, il suo sguardo crea allegrezza³. Istar è la prostituta degli dei. Il suo culto comprendeva anche la prostituzione sacra, il cui vero carattere è però difficile a stabilire, essendo che finora le fonti in caratteri cuneiformi sono quasi del tutto mute in proposito e quanto ci narrano gli scrittori antichi non sembra esser del tutto fededegno⁴. Nei templi d'Istar le prostitute sacre occupavano

¹ Questa spiegazione è del Plessis, *l. c.*, 65. Il Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 73, e n. 3, fa derivare *mulitta* da *alittu*. Ma è poco probabile che l'etimologia sia esatta.

² Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 83.

³ Così descritta nell'inno paleobabilonese AO. 4479, Thureau-Dangin, *Un hymne à Istar de la haute époque babylonienne*, RA, XXII, 169-177, dir. 5, 6, 9, 15.

⁴ Non tutti prestano fede ai racconti di Erodoto, I, 199, e Strabone, XVI, 1,20. Li ritiene menzogneri, specialmente quello di Erodoto, il De-

edifici speciali riservati alle stesse. Oltre alle solite sacerdotesse la dea ne aveva ancora di altre specie, come quelle chiamate *qadishtu*, *zêrmashîtu* ed *ishtarîtu*, delle quali non si possono però, almeno per ora, definire le funzioni specifiche. Queste sacerdotesse di Istar esistevano già nel periodo sumero e godevano cattiva reputazione. Intervenevano agli atti del culto della dea anche degli eunuchi chiamati *kurgarrû* e *assinnû*¹.

Essendo che il culto della dea era diffuso in tutta la Valle dei Due Fiumi, Istar era adorata in parecchie città, in ciascuna delle quali si presentava con attributi leggermente diversi. Ognuna delle Istar locali avrà avuto la propria storia più o meno complicata, che noi non conosciamo però, essendo che le fonti non ci hanno lasciato nella maggior parte dei casi che cenni molto vaghi sulla grande quantità di dee. Una delle più celebri, se non la più celebre, certamente la più rinomata in tutta la Babilonia, era l'Istar di Uruk, chiamata *Urkitu* o *Urkitu*, cioè l'Urukchese, dea dell'amore e della lascivia per eccellenza. E' il tipo di Istar come è descritta nell'epopea di Gilgamesh. E' riguardata come figlia di Anu e Antu, assieme ai quali abita nel tempio Eanna. Godevano rinomanza anche le Istar di Babele, di Agade, di Khallab, di Arbela, di Ninive, di Assur.

Istar è veramente la figlia di Sin. Però la si riguarda anche come figlia di Anu o Samas o Anshar o Enlil o Nimurta. Passa anche per moglie di Anu, dopo esser stata la sua amante. Suoi mariti erano inoltre Assur, Enlil, Marduk, Muati, Sin e Tamûz. Assieme a suo padre Sin e a suo fratello Samas la dea forma una triade abbastanza comune di figure divine. Nel sistema teologico *AN* = *Anum* Istar viene dopo Sin e immediatamente avanti a Nimurta. La dea aveva al suo seguito diciotto messaggeri ed altri dei inferiori².

Istar è la stella Venere e porta come tale il nome di Dil-

litzsch, *Nachrichten*, 93-94, perchè sarebbero contraddetti dai documenti, mentre altri, come il Nilsson, ne ammette la veridicità e li spiega. Si cfr pure Plessis, *Étude*, 249-250. Dimostra invece completa incomprensione del significato religioso della prostituzione sacra lo Jean, *Pêché*, 117-119.

¹ Questi sacerdoti erano ermafroditi e si davano alla prostituzione, Plessis, *Étude*, 228-233.

² Deimel, *Pantheon*, 151.

bat (Δελέφατ), nome di origine sumera o cassita¹. Il pianeta Venere portava nomi diversi, era identificato rispettivamente con diverse Istar, secondo che brillava alla mattina o alla sera. La divinità della Venere mattutina era inoltre riguardata come maschile, mentre quella della sera era femminile. L'adorazione del pianeta Venere sembra esser stata d'importazione semitica e l'identificazione di Istar con questo pianeta è stata fatta dagli Accadi. Ma la dea è stata identificata anche con altre stelle: con Sirio, *qaqqab qashti*, 'stella dell'arco,' perchè Istar porta l'arco, e colla stella Spica². Il mese sacro della dea era l'Ululu, il suo numero sacro il quindici.

Le rappresentazioni di Istar variano secondo il lato del suo essere che si vuole raffigurare. La dea guerriera è raffigurata³ riccamente abbigliata, seduta o ritta in piedi; dalle spalle le spuntano armi; in mano tiene qualche volta un anello o il caduceo. Gli Assiri se la figurano come guerriera coll'arco, la spada e il turcasso. La si vede rappresentata anche su di un carro tirato da sette leoni. La dea seduta accanto ad una porta alata e un toro è probabilmente pure Istar, forse l'Istar Bâb o Bau, l'Istar della porta⁴. Del tutto diversa è invece l'Istar dell'amore: è una madre che allatta il bambino. Oppure è una donna del tutto nuda, ritta in piedi, colle gambe strettamente congiunte, la quale colle mani sostiene o comprime i seni⁵. È però anche una donna vestita, che si comprime i seni: porta una collana attorno al collo⁶, sul capo ha un'alta tiara, i capelli le pendono in due trecce dalle tempie.

Il simbolo di Istar è anzitutto la stella Venere con sei o otto raggi, la quale poggia sopra una specie di pietra sacra sostenuta da un altare o banco. Qualche volta il simbolo è un

¹ Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 179.

² Langdon, *l. c.*, 106.

³ Ward, 395, 5; Frank, *Symbolik*, 17-19; Prinz, *Symbolik*, 143-144.

⁴ Ward, 349-361 e 123-126. Su Istar-Bâb o Bau si veda Plessis, *l. c.*, 101.

⁵ Contenau, *Déesse nue*; lo stesso, *Glyptique syro-hittite*, 105-106; Nicolsky, *La déesse*, 36-43; Weber, *Siegelbilder*, I, 443-445, e II, 113-114. Per le figurine d'Istar nel Louvre vedi Heuzey, *Catalogue des figurines*, pl. II, e lo stesso, *Terres cuites* in *Les origines*, 1-14.

⁶ Roscher, I, 646.

disco stellare. La stella con otto punte sta anche sopra un caduceo. Suoi simboli sono inoltre lo scettro col leone grifo, il serpente e la mano. I suoi animali simbolici sono la colomba, il leone, la vacca ¹.

Il culto di Istar si diffuse quasi in tutte le regioni dell'Asia Anteriore, dall'Elam e dalla Persia fino alle sponde del Nilo. Presso i Cassiti essa portava il nome di Mirizir ².

Nanà ³. Il dio Nabû aveva per moglie anche Nanà. Questa dea, chiamata dai Greci *Ναναία*, è una figura divina molto antica della Babilonide ed ebbe un'area d'espansione molto vasta, comprendente la Battriana, l'Elam, la Mesopotamia e l'Asia Minore: il suo nome potrebbe essere di origine indiana e significare 'signora' o 'dea' ⁴. Come la maggior parte delle dee babilonesi e assire essa presenta molti tratti che la fanno assomigliare alla dea Istar. È una dea della generazione (quale nome della stella Venere) e della fecondità, signora di Babele, che abitava assieme ad Anu, suo padre, il tempio Eanna di Uruk. La si celebra quale primogenita, *bukurtu*, di Anu, moglie, *khirtu*, di Muzibsa (Nabû). E' la signora di grazia, *bêlit râmi*, la signora esaltata, la grande guerriera degli dei, la dea delle dee, la sorella gemella di Samas, amata da Asarri (Marduk). Qualche volta è detta, come Istar, figlia di Sin. Nanà è forse il nome sumero della stessa dea, che gli Accadi chiamavano con nome semitico Tashmêtum ed era pure la moglie di Nabû, quantunque i Babilonesi facessero netta distinzione tra queste due dee.

Gli dei abitanti a Uruk. Il testo menziona come divinità, cui sono dovuti i sacrifici, oltre gli dei già ricordati ancora quelli che abitano a Uruk. Con queste parole l'autore del rituale intende alludere agli altri dei minori del panteon babilonese di

¹ Jastrow, *l. c.*, II, 810, 3; lo stesso, I, 530; Contenau, *Déesse nue*, 127; Jastrow, *l. c.*, I, 444.

² Delitzsch, *Kossäer*, 39 e 53-54.

³ Deimel, *Pantheon*, 2264; Hoffmann, *Auszüge*, 130 segg.; Lenormant, *Artemis*, 10-18, 58-67; Wagner, s. v. Nana in Roscher, III, I, 4-5.

⁴ Andrae-Jensen, *Inschriften*, 31-32. Il nome deriverebbe dal *Lallwort* indiano *naná*, 32. Il Hommel invece traduce *Mütterchen* e lo deriva dal sumero *anna*, 'madre', *Miszellen*, 18, n. 1. Il Jastrow, *l. c.*, I, 125, dice la 'signora'.

Uruk. Dai documenti, dai nomi teofori e testi cuneiformi, trovati nelle rovine della città, siamo in grado di ricostituire con una certa approssimazione il panteon della città ¹.

Non possiamo citare tutti gli dei che si adoravano a Uruk, perchè il loro numero deve esser stato certamente molto grande, ma i più importanti tra gli dei di secondaria adorazione erano anzitutto la dea Bêlit-sha-rêsh o con nome più esatto Bêlit-sha-bît-rêsh ², la signora del Bît-rêsh, che è appunto il tempio o la parte del tempio cui allude anche il nostro rituale. Poi ancora le dee Bêlit-çêri ³, figura ben nota del panteon babilonese, e Sharrakhîtu ⁴. Erano pure adorati gli dei Enlil, Ea e Papsukkal assieme a sua moglie Amasagsilsirsir ⁵, nonchè Sin, Samas, Adad, Marduk, Ereshkigal, Lugalgirra ⁶.

A questi dei, che se non avranno avuto tutti propri templi, erano certamente adorati in cappelle proprie situate nei templi principali, sono da aggiungere i loro satelliti, servitori, ministri, portieri ecc., i quali formavano le loro corti. Per designare queste figure divine secondarie tanto il nostro rituale quanto le liste di dei fanno uso della frase comune *u ilâni bîti-shu-nu*, cioè 'e gli dei del loro tempio,' ⁷ gli dei cioè che nel tempio del dio nominato gli fanno corona.

Dai nomi teofori risulta inoltre che al tempo dei Seleucidi si adoravano a Uruk anche la dea Bau, il dio straniero Adêshu (forse Αἰδης), la dea Iside sotto il nome Esi' (Isi), Nergal, Nusku, Sharru e Urra ⁸.

*
* *

Una parte dei sacrifici va fatta però ancora a certi oggetti ed edifici che stanno in stretto rapporto con Anu e Antu. Si

¹ Sul panteon della città di Uruk al tempo dei Seleucidi, che fu un periodo di sincretismo babilonese greco nella cultura ed anche nella religione, si veda l'articolo già citato dello Schroeder.

² Schroeder, *l. c.*, 1186-1187.

³ Schroeder, *l. c.*, 1187.

⁴ Schroeder, *l. c.*, 1188.

⁵ Schroeder, *l. c.*, 1188.

⁶ Schroeder, *l. c.*, 1189.

⁷ Schroeder, *l. c.*, 1189.

⁸ Schroeder, *l. c.*, 1191.

offrono certi elementi sacrificali al trono di Anu, *shubat Ani*, dir. 31, al dio domestico del santuario di Antu, *ili bìli sha papakha Antum*, dir. 31, alle due tiare di Anu, *II agê sha Anim*, l. c., alla *zigguratu* e al dio domestico della *zigguratu*, dir. 32, all'*akhanu*¹ del santuario di Anu e Antu.

I sacrifici o pasti giornalieri sono quattro di numero e portano il nome di *naptanu*, cioè 'pasto'. Si distingue il grande pasto della mattina, detto *naptan rabû sha shêri*, dir. 1, *passim*, il piccolo pasto della mattina, *quttinnu sha shêri*, dir. 6, *passim*, il grande pasto della sera o della notte, *rabû sha lilat*, dir. 6, *passim*, e il piccolo pasto della sera, *quttinnu sha lilat*, dir. 6, *passim*.

Nel nostro testo questi sacrifici sono detti anche offerta regolare, a mo' d'esempio nelle righe rov. 18 e 21, *ginê*².

Lo stesso termine ricorre spesso per designare la qualità degli elementi del sacrificio. Si suol dire, a mo' d'esempio, che il montone offerto al dio è di offerta regolare, rov. 5, 6, 8, 15, 20, *immeru ginie*, intendendo con ciò di significare che la qualità del montone deve essere eguale a quella dei montoni che si danno in offerta regolare. Le qualità del montone sono dunque quelle del montone regolare di ordinaria offerta.

Per 'sacrificare' o 'offrire' il testo adopera il termine *garâbu*³, che ha veramente il significato di 'avvicinare' e poi 'offrire', 'sacrificare' (oltre quello di 'benedire', che qui non entra in discussione), dir. 7, 35, rov. 40.

I pasti consistono di 1) bevande offerte o libate, 2) di pani, 3) di pani imbevuti con olio e di datteri, 4) di animali.

Per quanto riguarda le bevande offerte in tutti e quattro i pasti si offre la stessa quantità e qualità di bevande, però si fa distinzione tra i singoli dei, tra Anu, Antu, Istar, Nanâ e gli dei abitanti a Uruk.

Le bevande per Anu.

Il rituale fissa il numero di vasi, *shappi*, da offrire, il metallo di cui sono fatti, la loro misura e il liquido che hanno da contenere.

¹ Il significato di questa parola è ignoto. Essa deriva forse dal sostantivo *akhu*, che significa anche 'braccio', 'margine', 'sponda', ecc.

² Plurale di *genû* o *ginû*, 'costante', 'duraturo', 'regolare'.

³ Questo è il solito termine per 'sacrificare' nei testi cuneiformi.

In tutto si metteranno sulla tavola di Anu diciannove vasi, dei quali *diciotto d'oro* e uno di alabastro con latte. Quest'ultimo non sarà offerto nei due pasti della sera. Dei diciotto fanno parte quattro vasi d'oro pieni di vino spremuto, che si prepareranno davanti a Anu, *ana makhar Anim*.

Dei quattordici vasi d'oro che restano sette si porranno a destra e sette a sinistra, dir. 2-3.

Di quelli collocati a destra tre conterranno birra d'orzo e quattro birra *labku*. Di quelli a sinistra quattro saranno pieni di birra d'orzo, uno di birra *labku*, uno di birra *nâshu* ed uno di birra *zarbaba*, dir. 3-4.

Dei diciotto vasi d'oro cinque devono essere coperti di pietre preziose, sono vasi dunque di massimo pregio.

Questi sono i vasi di liquidi d'*offerta* a Anu.

Da questi sono da tener distinti i vasi per le *libazioni*. Siamo un poco incerti riguardo la descrizione delle libazioni, perchè in questo punto, dir. 12-16, il testo è in parte mutilo. Sembra che le libazioni si facessero soltanto a Anu e a Antu e non agli altri dei. Comunque sia, le libazioni si fanno in cinque vasi d'oro di 1 *qa* ciascuno. Essi contengono birra d'orzo, birra *labku*, birra *nâshu*, vino spremuto e latte. Inoltre si richiedono per le libazioni (o qualche altra cerimonia) vasi di $\frac{1}{2}$ *qa* con vino *azallu*, e quattro coppe d'oro di forma speciale e determinata.

Queste sono le bevande che si offrono a Anu in tutti e quattro i pasti. Gli altri dei devono però contentarsi di meno.

Le bevande per Antu.

Per Antu il testo dice che il sacerdote ha da preparare *quattordici* vasi d'oro, senza specificare se questi corrispondono ai quattordici vasi d'oro per Anu oppure se proporzionalmente trovano corrispondenza nei diciotto d'oro per lo stesso dio.

Il testo aggiunge semplicemente che essi conterranno diverse specie di birra di prima qualità, *shikarê rêshûtî*, come per Anu, dir. 17.

Le bevande per Istar.

Ancora più spiccio è il testo per quanto riguarda Istar. Esso dice soltanto che si metteranno *dodici* vasi d'oro davanti a Istar,

XII *shap-pi khuraçi makhar Ishtar*, dir. 18, senza aggiungere nulla di preciso sulla qualità e sul contenuto dei vasi stessi.

Le bevande per Nanà.

Anche per Nanà il nostro testo si limita ad indicare il numero dei vasi di offerta, che è soltanto di *dieci*, dir. 18. L'importanza che a Uruk avevano gli dei Anu, Antu, Istar e Nanà emerge chiaramente dal numero dei vasi di bevande offerte giornalmente nei quattro pasti. Anu era la figura divina più importante e Nanà quella di minore importanza tra i quattro dei.

Le bevande per gli dei dimoranti a Uruk.

Per questi dei di secondaria importanza il rituale non fissa neppure il numero dei vasi. Il testo dice meramente che si offrono ancora i vasi per gli dei dimoranti a Uruk come si fa tutto l'anno, *shap-pi khuraçi sha kal shatti*, dir. 19. Il loro numero sarà stato ben noto.

Le provvigioni di viaggio.

A questo punto il testo parla in una breve nota di certe provvigioni di viaggio, *a-na çì-di-ti*, consistenti in vasi d'oro di bevande, e di due coppe che bisogna pure offrire agli dei. E' probabile che tali provvigioni vadano offerte ogni giorno dell'anno e non soltanto nei giorni di processione, quando la loro offerta è assolutamente indispensabile, essendo che allora gli dei intraprendono viaggi più o meno lunghi, durante i quali hanno bisogno di rifocillarsi. Ma *çiditu* qui non sarà da tradurre forse con 'provvigione di viaggio', come fa il Thureau-Dangin, p. 81, ma con 'vivande per la merenda'¹. Gli dei possono sentire appetito nell'intervallo tra i quattro pasti e perciò è necessario tener pronta una certa quantità di vivande per la loro merenda.

I pani.

Dopo le bibite vengono i pani.

Questi sono preparati nel tempio stesso con farine fornite dall'amministrazione ai fornai. Ogni giorno i mugnai consegne-

¹ C. Bezold, *Babylonisch-assyrisches Glossar*, Heidelberg 1926, 235 236, dice *Verköstigung, Verpflegung, Proviant (den man bei sich trägt)*.

ranno ai fornai del tempio un recipiente di tre *gur* e tre *epha* d'orzo e di frumento ossia di centotto *sât*. Di questa quantità di *sât* ottantuno saranno di farina d'orzo¹ e ventisette di farina² di frumento, dir. 21-23. Questa farina servirà per impastare e cuocere *duecento e quarantatre* pani al giorno.

Anu riceverà trenta pani al giorno. Di questi gli si daranno otto per ciascuno dei pasti della mattina e sette per ciascuno dei pasti della sera, in tutto dunque trenta pani.

Antu, Istar, e Nanâ ricevono ciascuna pure trenta pani al giorno per i quattro pasti.

Mentre le bibite sono riservate esclusivamente agli dei, i pani si offrono anche a certi oggetti divinizzati. Il trono³ di Anu assieme al dio domestico del santuario⁴ di Antu riceve dodici pani, quattro ne ricevono le due tiare⁵ di Anu, sedici la *ziq-guratu* di Anu e il suo dio domestico e altri sedici l'*akhanu*⁶ del santuario di Anu e Antu. Finora il numero dei pani assegnati ammonta a cento sessantotto, dir. 24-33.

Poi vengono gli altri dei di Uruk nei loro templi. Questi ricevono in tutto settantacinque pani per i quattro pasti. Il testo non specifica ulteriormente questo numero. In tutto gli dei di Uruk ricevono giornalmente duecento e quarantatre pani.

Però in realtà ricevono di più, perchè a questi vanno aggiunti ancora altri. Anzitutto quella quantità di pani che ricevono a titolo di merenda o provvigione di viaggio, ed il cui ammontare non conosciamo, essendo che il rituale non lo indica. Poi si fanno offerte di pani per i sacrifici *gugganû*⁷, come dice il testo, offerte il cui carattere ci è ignoto. Nei giorni di festa il numero dei pani è più grande. Quando è l'*eshshêshu*, o si celebra la festa dell'apertura della porta o della vestizione o la festa

¹ *gêm SHE-BAR.*

² *gêm kunâshi.*

³ *shubat Ani.*

⁴ *ili biti sha pa-pa-kha An-tum.*

⁵ *II agê sha A-nim.*

⁶ Vedi sopra p. 225, n. 1.

⁷ Il sacrificio *gugganû* o *guggû* è sinonimo di *sattukêu*, che vuol dire 'sacrificio regolare', Jeremias, *Cultustafel*, 279, n. 20.

degli *egubbê*¹, o si fa una festa notturna o quella dei *kinûnê*² o certi riti speciali, o si fa un sacrificio del re, si dà agli dei un maggior numero di pani, dir. 35-39.

I pezzi di pane imbevuti d'olio, l'olio ecc.

Da questi pani d'orzo e frumento vanno tenuti distinti i pezzi di pane imbevuti d'olio che si offrono pure agli dei assieme ad altri elementi sacrificali.

Si danno mille e duecento pezzi di pane, *kusipêti*, intrisi in olio, posti sotto due diverse specie di datteri, di quelli di Babilonia e di quelli di Dilmun.

Poi si offre dell'olio puro sul *kalak*³ di Anu, Antu e degli dei di Uruk. Inoltre polvere aromatica, *maçkhatu*⁴, in ceste, che ogni giorno il mugnaio consegnerà al sacerdote, dir. 40-43.

Il testo prescrive anche le parole rituali che il mugnaio reciterà sopra la polvere, mentre sta macinandola. Egli dirà la preghiera che comincia colle parole *Il contadino ha attaccato l'aratro per la semina*.

Il fornaio reciterà sui pani, mentre li impasta e li cuoce, la preghiera *Nisaba, abbondanza esuberante, nutrimento puro*, dir. 44-47.

Le frutta destinate agli dei ammontano a centotto *sât* di datteri di Babilonia e di Dilmun, di fichi e uva. Siccome nel testo ricorrono ancora le parole *khi-iz-za-at* e *tab-ni-ti*⁵ e non conosciamo il significato delle stesse, non sappiamo quali altre specie di frutta mangiavano ogni giorno gli dei di Uruk, dir. 48-50.

Gli animali immolati.

La parte più cospicua dei pasti giornalieri era costituita dalla carne che mangiavano gli dei. Mentre per quanto riguarda le

¹ L'*egubbû* o *agubbû* è il vaso per l'acqua santa, una *situla*.

² *Kinûnê* sono vassoi per carboni e fuoco, che servivano d'incensieri, si distinguevano però dai soliti *nignakkê* (incensieri) per la forma bassa e larga.

³ Il significato di questo termine mi è ignoto. Il Bezold, *l. c.*, 141, dà, oltre ad altri significati che qui non possono entrare in discussione, anche quelli di *chaiselongue*, divano, *Wagenkasten*. Si tratta forse di un tavolo mobile, che poggia su quattro ruote? Oppure di una panca per le offerte? La parola sembra di origine sumera.

⁴ Il Bezold, *l. c.*, 236, dà a *maçkhatu* il significato di 'farina fina'.

⁵ Significato ignoto.

bibite, il pane e le frutta v'era una certa conformità tra i quattro pasti, questi differivano di molto nelle carni offerte alle divinità.

Il pasto principale era certamente *il piccolo pasto della mattina*. La quantità di carne di varia specie che a Uruk si consumava giornalmente per nutrire gli dei era grande e si consumava specialmente per il piccolo pasto della mattina. Il grande pasto della sera e il piccolo pure della sera non differivano che per la circostanza che in quest'ultimo mancavano gli uccelli, che gli dei mangiavano invece in grande copia durante il primo.

Il testo non fa distinzione alcuna tra la carne offerta ai singoli dei e sembra voler dire che tutti gli dei mangiano la stessa quantità e qualità di carne. Perciò il rituale non dà che le *quantità complessive*. E' poco verosimile però che Anu abbia avuto un pasto identico a quello di qualsiasi piccolo dio di affatto secondaria importanza del suo panteon. Ma, comunque sia, non siamo in grado di determinare meglio la quantità e qualità di carne che ad ogni pasto venivano offerte a ogni singola divinità.

1. *Il grande pasto della mattina*, rov. 4-12. Questo pasto consiste di

- sette montoni di prima qualità, grassi, puri, ¹ di due anni, che abbiano mangiato orzo;
- un montone *kalû*, di offerta regolare, grosso, nutrito con latte;
- un grande bove; ²
- un vitello da latte; ³
- dieci montoni grossi di seconda qualità, che non abbiano mangiato orzo.

In tutto dunque il grande pasto della mattina consiste di diciotto montoni, un grande bove e un vitello da latte. Mancano gli uccelli. Il testo prescrive la preghiera che lo sgozzatore reciterà sopra gli animali mentre li sta sgozzando: *Il figlio di Samas, il signore del bestiame, ha creato il pascolo nella pianura*. Il gran sgozzatore reciterà la preghiera di vita sopra il bove e i

¹ *immerê rêsh-tu-u-tu ma-ru-tum ebbûti.*

² *alpu rabu-u.*
bûr shizbi.

montoni soltanto a Anu, Antu, Giove (quale stella) e Dilbat (Venere).

2. *Il piccolo pasto della mattina*, rov. 13-17. Il pasto consiste di

- sei montoni grassi, puri, di due anni, nutriti con orzo;
- un montone di offerta regolare, grosso, nutrito con latte;
- cinque montoni grossi, di qualità inferiore ai precedenti, che non abbiano mangiato orzo;
- un grande bove;
- otto agnelli;
- cinque anitre che abbiano mangiato.....¹;
- due anitre di seconda qualità;
- tre polli nutriti con farina di.....²;
- quattro cinghiali di canneto;
- trenta uccelli *marratu* ³;
- venti uccelli TU-KIL ⁴;
- tre uova di *lurmu* ⁵;
- tre uova di anitra.

Questo è il pasto più elaborato.

3. *Il grande pasto della sera*, rov. 18-20. Il rituale enumera i seguenti animali offerti:

- quattro montoni grassi, puri, di due anni, nutriti con orzo;
- un montone *kalû*, di offerta regolare, grosso, nutrito con latte;
- cinque montoni di seconda qualità che non abbiano mangiato orzo;
- dieci uccelli TU-KIL.

4. *Il piccolo pasto della sera*, rov. 21-23, è identico al grande pasto della sera, mancano però gli uccelli. Esso consiste quindi di quattro montoni grassi, puri, di due anni, nutriti con orzo;

¹ Ideogramma di significato ignoto.

² Ideogramma di significato ignoto.

³ Di significato ignoto.

⁴ Secondo il Meissner, *l. c.*, 86, si tratterebbe di tortore.

⁵ Il *lurmu* sarebbe secondo il Bezold, *l. c.*, 162, e il Meissner, *l. c.*, 86, lo struzzo.

un montone *kalû*, di offerta regolare, grosso, nutrito con latte;

cinque montoni di seconda qualità, che non abbiano mangiato orzo.

Il rituale riassume nelle ultime righe, rov. 24-28, i capi di bestiame che ogni giorno dell'anno si sacrificavano agli dei di Uruk:

ventun montoni di prima qualità, grassi, puri, di due anni, nutriti con orzo;

quattro montoni *kalû*, di offerta regolare, nutriti con latte;

venticinque montoni di qualità inferiore, che non abbiano mangiato orzo;

due grandi buoi;

un vitello da latte;

otto agnelli;

trenta uccelli *marratu*;

trenta uccelli TU-KIL;

tre pollastri che siano stati nutriti con.....;

cinque anitre nutrite con farina di.....;

due anitre di qualità inferiore;

quattro cinghiali di canneto;

tre uova di *lurmu*;

tre uova di anitra.

*
**

In rapporto indiretto col testo da noi esaminato sta la tavoletta W-B. 10 dell'Ashmolean Museum di Oxford, la quale reca il titolo [*ash-shum*] *gînê (ilat) Ishtar Uruk u (ilat) Nanâ sha ûm MU-BI*, 'circa le offerte regolari a Istar di Uruk e a Nanâ per i giorni dell'anno'. E' stata pubblicata da S. Langdon in *The H. Weld-Blundell, Collection in the Ashmolean Museum*, v. 1, *Sumerian and Semitic religious and historical Texts*, Oxford 1923, pl. 20-21 e pp. 25-27. Si tratta di una lista di ciò che ogni giorno ricevevano i vari sacerdoti, cantori ecc. dei templi di Uruk dei sacrifici regolari a Istar e Nanâ. Contrariamente a quanto crede il Langdon, *l. c.*, 25, essa non fornisce nessun commento al testo rituale da noi analizzato.

Firenze, R. Università.

GIUSEPPE FURLANI.

IL TELESTERIO ISIACO DI CIRENE*

Alla splendida pubblicazione del materiale figurato proveniente dall'Iseo di Cirene¹, si possono aggiungere utilmente alcune osservazioni che, per forza maggiore, sopravvengono solo a pubblicazione fatta, ma che ne integrano l'esegesi.

A prima vista infatti può passare per possibile una comprensione d'insieme di tutto il materiale trovato nel sacello; non solo per il fatto che in epoca di concezione sincretistica tutte le giustaposizioni sono possibili, ma anche perchè, nel caso specifico, col testo di Apuleio alla mano, si potrebbe credere di trovare plasticamente concretati tutti i predicati della Dea².

Ma la cosa non è così semplice come pare. Anzitutto, perchè, mentre tracce di colore si notano in tutte le altre statue, solo l'idolo di Iside è completamente dipinto? Dato che le condizioni di seppellimento sono state identiche per tutte le statue, è logico pensare che, quando il sacello è crollato, lo stato coloristico dei vari pezzi era, se non eguale, almeno proporzionale a quello odierno. Verso la metà adunque del IV sec. d Cr. esistevano in Cirene, lì o altrove, un'Iside riccamente dipinta e una serie di altre statue scolorite. Ma stavano tutte assieme? C'è da dubitarne. Perchè solo l'Iside ha un piedistallo? E perchè poi essa era posta in corrispondenza di un spigolo (tav. p. 151 n. 18, 19, 21) col fianco esposto a chi entrava, quando lo schema sanidomorfo richiedeva chiaramente un'altra disposizione? Ancora: perchè l'Iside, le iscrizioni, e il 95⁰/₀ degli altri pezzi

* Durante la stampa del presente articolo è apparso uno studio del Cumont in *Journal des Savants* (Juillet 1927, pp. 318-322: *Nouvelles découvertes à Cyrène*) sullo stesso argomento; ho constatato con grande piacere che non di rado vi è coincidenza di vedute.

¹ Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie IV 149 sgg.

² Apul. *Metam.* XI, 5: Pessinuntia mater, Minerva, Venus, Dictynna, Proserpina, Ceres, Juno, Bellona, Hecate, Rhamnusia.

sono della fine del I secolo d. C. o anteriori, mentre le monete del pozzetto sono del IV? Infine: Perchè alcuni pezzi sono completi e di altri esistono solo minimi frammenti?

Rispondere a tutto è ora impossibile, o prematuro; a ogni modo, anche la impostazione del quesito può essere utile.

Per mio conto, io credo che in quella stanza sia stata accumulata, meglio, addirittura gettata come materiale di rifiuto, una massa di statue e di frammenti, che, al più, si può ammettere derivino da un unico o da omogenei luoghi di culto (Iseo, Mitreo)¹; e che quindi la loro coesistenza sia occasionale, non cultuale. Un fatto simile, è già documentato per Cirene, e nella stessa epoca. Quell'ammasso di statue che decorava più o meno goffamente il salone centrale delle Terme fino forse al V-VI d. C. (e anche II, assieme a statue complete, o completamente ricomponibili, vi erano frammenti sporadici e isolati) proviene da questo o da quel luogo di culto della città, come per alcuni pezzi potrei forse dimostrare. Nelle stesse Terme vi era una sala dove furono ammassati i frammenti di sette o otto statue diverse. Perchè qualche cosa di analogo non può essere accaduto sul colle dell'Acropoli? Che Cibele, Hekataia, Charites, Afroditi abbiano, o abbiano - quandoche sia - avuto affinità cultuali è sostenibile e dimostrabile; ma per sostenerlo nel caso presente avremmo dovuto trovare tutti questi elementi in « funzione ». Invece soltanto l'Iside qui è in grado, alla meno peggio, di « funzionare »; e mentre tutti gli altri pezzi sono noti e riconducibili a tipi usuali, essa *sola* discorda dalla tradizione è un *unicum*. Vien fatto quindi, in primo luogo, di staccare l'Iside dal contatto immediato degli altri simulacri; in secondo luogo, considerando l'Iside in questo povero sacello per il quale certo non era stata concepita, e dove, per tardo adattamento di culto, era stata portata da altre più degne sedi, sia pure vicine o affini, si potrà in certo modo dedurre dalle caratteristiche cultuali dell'epoca tarda, per analogia, quelle del tempio originario. In terzo luogo possiamo immaginarci un

¹ Lo 'schema' del mitreo si trova nella necropoli di Cirene fino dal II sec. a. Cr. adoperato in un *heroon*. Le interessanti ricerche in proposito non ho potuto, come si sa, continuare. E' ovvio che Mithra nella nostra saletta non poteva esser celebrato!

periodo di colossale decadimento (basti dire che, nelle Terme, un gruppo di Chariti era posto sull'architrave tra una colonna e la sua anta!), in cui, nel nostro sacello, si dispongono, sui pochi e brevi gradini, come tante canne d'organo, statue di varia provenienza (si noti, Chariti nell'Iseo e Chariti nelle Terme; Afroditi id. id.), periodo seguito poi da una catastrofe per cui si gettano lì anche frammenti di scultura (come nella sala orientale delle Terme!). Solo tenendo presenti tutte queste riserve si può sperare di giungere a qualche cosa di positivo intorno all'Iside.

Tutta la difficoltà sta nel fatto che noi non conosciamo il culto *epicorio* di Iside in Cirenaica, bensì solo quello romano-imperiale. Quando Erodoto¹ ci dice (IV 186) che in Cirene le donne celebravano il culto di Iside, noi dobbiamo tener presente che non si possono ad esso culto attribuire i lineamenti tolemaici e tanto meno quelli dell'Iseo campense. Possiamo dire di ignorar come fosse, non certo predicarne gli aspetti assunti otto secoli dopo.

Ora io credo che l'idolo discordante sia appunto tale perchè si riconnette alla tradizione epicoria libica, finora a noi ignota. Abbiamo due vie per condurre l'indagine: basandoci sul fatto indiscutibile che *solo l'eidolon* nel sacello aveva un posto, cercar di cogliere qual relazione mai possa essere esistita tra l'*eidolon* e il sacello, escludendo gli altri pezzi; in secondo luogo, indagare nella tradizione egiziana *antica* se mai sia restato qualche lineamento applicabile anche a Cirene.

Che la statua e il *bothros* (tale, nel senso culturale della parola, è certo la fossa $0,40 \times 0,50 \times 0,50$ situata nel centro del sacello e non relativa a una ipotetica 'consacrazione' del tempio) abbiano una stretta connessione è evidente, oltrechè in base alla prassi del culto delle divinità ctonie, anche per la precisa corrispondenza di un elemento simile delle stesse dimensioni ($0,65 \times 0,65 \times 0,50$) a Eretria (Pappadakis in *Deltion* 1915, 115 sgg).²

Là il *bothros* è costituito da grossi pezzi marmorei superior-

¹ Cfr. pap. Oxyr. 1380 Grenfell-Hunt XI, 197 l. 81.

² Si noti la coincidenza, oltre che di altri elementi plastici, anche di una stele di efebi, pure nell'Iseo di Eretria. Poco purtroppo si ricava dalla confusa descrizione del Tempio degli dèi stranieri di Delos: *Bulletin de Correspondance Hellénique* VI 295.

mente conformati a foggia di bathron con gola rovescia, tanto che può pensarsi che il blocco inscritto trovato lì accanto (0,72×0,94×0,82) servisse da copertura alla fossa sacrificale, sulla quale quindi verrebbe a insistere la statua stessa della Dea¹. Anche a Pompei vi è un bothros e, contiguo, un piedistallo di una statua (Mau² 178, 181). Ora, a Cirene, il piedistallo dell'idolo coincide col bothros?

Parrebbe di sì². Comunque sia, mi preme ora resti stabilito che Isis e bothros sono collegati. Ora, siccome il bothros di Cirene, per uno di quei casi fortunati che sul momento forse non fu apprezzato per quel che valeva, fu trovato intatto (meglio, fu trovata integra la sua *ultima* consacrazione), si deve tener il massimo conto possibile degli elementi in esso deposti; le uova, cioè, la cui presenza, anche se mancano - come sembrati precisi sulla disposizione di queste al momento dell'apertura, è sufficiente fortunatamente a darci una luce.

L'uovo è elemento comune nel culto dei morti nei paesi classici (Martin P. Nilsson, ARW 1908, 530) e altrove³. Ricorderò solo che nella necropoli arcaica di Eleusi, presso la cosiddetta tomba di 'Iside'⁴ furon trovate dallo Skias (Eph. arch. 1898, 105) parecchi frammenti di gusci d'uovo; e a Maratona dallo Stais (Ath. M. 1893, 53) gusci d'uovo insieme a ossi di uccelli (come a Cirene, dunque, si noti bene); uova intere apparvero in Etruria a Vulci nella Tomba di Iside (Dennis-Lindsay I 440 e nota) e altrove (*Thera* II 119; *Mém. Inst. France* XIII 1838, 676 sgg.); sette uova infine erano rimaste disposte nei sette anelli del serpente avvolto sul noto idolo orientale del Gianicolo, idolo, come si sa, *sepolto* — si noti — in un bothros *ermeticamente chiuso*

¹ Richiamo, senza commenti, il rito *etrusco* e quindi, checchè dir si voglia, orientale (Plut. *Rom.* 11) della preparazione di un *bothros-mundus* (Ov. *Fast.* IV 821): Fossa fit ad solidum; fruges laiciuntur in ima Et de vicino terra petita solo. Fossa repletur humo, pleneaque imponitur ara etc.

² Le dimensioni sono 0,50×0,38×0,69.

³ Per es. in Indonesia il cadavere viene coperto con una rete (! vedi sotto) e gli si pongono accanto tre uova: Berkusky, *Archiv für Religionswiss.* 1915, 328.

⁴ Si intende che questa denominazione, come anche nel caso di Vulci, non ha alcun significato speciale per il caso nostro.

e di dimensioni analoghe (0,48×0,58×0,33) al nostro di Cirene e a quello di Eretria¹.

Tanto basta, a mio parere, perchè noi possiamo pensare che il bothros di Cirene, come del resto tutti i 'bothroi' sia nè più nè meno che una 'tomba' cultuale. E' noto, d'altronde, che le divinità dei misteri, principalmente forse perchè collegate coll'avvicinarsi delle stagioni agricole, e quindi soggette a $\alpha\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$ e $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$, muoiono e rinascono (il $\delta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) tangibilmente dinanzi alla moltitudine degli iniziati, ciascuno dei quali, a sua volta, per divenir tale ripete su di sè l'esperimento². Tanto tangibilmente ciò avveniva, che si procedeva a un vero e proprio seppellimento:

idolum sepelis

idolum plangis

idolum de sepultura proferis?

Così Firmico (22. 1,3) circa i misteri di Attis³. Si apre così una novella luce sull'uso dei bothroi in generale; ma, nel caso particolare, perchè a Cirene non fu trovato l'*idolum sepultum*? Come invece fu trovato sul Gianicolo? Quando è evidente che a Cirene il culto è cessato, come del resto sul Gianicolo, nell'intervallo tra l'ultima $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ autunnale della divinità (avvenuta in ambedue i luoghi verso la metà del IV) e la non più verificatasi $\alpha\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$ della primavera seguente? Inutile fare ipotesi, facili del resto. Certo, la statua odierna non poteva per le dimensioni esser deposta là dentro; a ogni modo essa, dipinta e ridipinta più volte⁴, è stata certo trasportata lì da altro luogo ed ha, comunque, il servito per la prassi del culto fino all'ultimo autunno prima della catastrofe. E' probabile, per la vivacità della colorazione, che essa, oltre il fatto provato della ridipintura, non stesse sempre esposta, ma che, per ragioni cul-

¹ Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule* p. 210; *Notizie degli Scavi* 1909, 389 sgg.; 1910, 163. Veggansi ancora per la questione delle uova gli studi del Roscher sull'*omphalos* (Abhandlungen d. Sächs. Akad. XXIX, 9) e del Bulard in *Mon. Piot*, XIV 62 sgg.

² La sola citazione più utile: Dieterich, *Mithrasliturgie* 2 162 sgg.

³ Hepding, *Attis*, 50.

⁴ Lo studio dei vari strati di pittura potrà forse servire, sia pure relativamente, a datare l'Iside, che è probabilmente più antica della data ora assegnatale.

tuali, durante buona parte dell'anno, rimanesse 'chiusa' ¹. Di più per ora non è lecito dire.

Che l'idolo cireneo abbia l'aspetto di mummia è una giusta osservazione del Ghislanzoni; ma non è qui il caso di richiamare la 'rete' degli indovini o quella di Dictynna, quando è così noto e così largamente documentato l'uso magico di 'legare' e la statua del culto perchè non fugga, e l'*eidolon* di un nemico o di un morto perchè non torni o non rechi danno.

E' usuale legare i cadaveri ²; le mummie egiziane sono legate con nastri incrociantisi senza nodi; a Figalia l'idolo di Eurynome è legato nella metà superiore del corpo (Paus. VIII 41,6) con χρυσάϊ ἀλύσεις. Altri casi elenca il Frazer nel commento a Pausania III 15,7, vol. III p. 336 ³. Si può aggiungere a questo proposito qualche cosa di più sicuro. Se non conosciamo il rituale della 'legatura' di un *eidolon* di culto, noi sappiamo come si procedeva a 'ligare' l'immagine di un individuo che si vuole non fugga (un caso identico dunque):

terna tibi haec primum triplici diversa colore
 licia circumdo terque haec altaria circum
 effigiem duco (Verg. *Ecl.* 8,73 sgg.);
 terque novena ligans triplici diversa colore
 fila (*Ciris* 371).

Non voglio certamente sostenere che tra la ninfa innamorata di Dafni e il culto epicorio di Iside in Cirenaica vi sia una relazione; mi basta di constatare che anche per i nastri del nostro idolo sembra che il numero 9 sia stata l'unità di misura; 8-9 sono i nastri azzurri, 9 i rossi; i 2×9 nastri che formano lo sfondo sono, erano, neri ⁴; è dunque contemporaneamente applicato il principio del *triplex color*. Tutto ciò basta

¹ cfr. p. e. a Figalia Paus. VIII 41,5 ἡμέρα δὲ τῆ αὐτῆ κατὰ ἔτος ἕκαστον τὸ ἱερὸν ἀνοικνύουσαι; a Roma: Saturnum alligari per annum laneo vinculo et solvi ad diem sibi festum (cfr. Arnob. IV 24), id est mense Decembris: Macrob. I. 8, 5.

² Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, RGVV. XII. 2, 1912, 24 sgg.

³ cfr. Gruppe, *Griechische Mythologie* 982; Weinreich, *Antike Heilungswunder* RGVV. VIII. 1, 1909 p. 146; Andree in *Archiv f. Anthrop.* 1907, 282.

⁴ Così la tavola a colori che fu eseguita poco tempo dopo il ritrovamento.

a far dell'Iside un εἶδωλον legato; ritualmente, magicamente legato.

Qui viene in campo l'opportunità di ricercare nell'antico culto isiaco, se sussiste qualche lineamento riferibile al caso nostro, onde si possa cominciare a ricostruire in qualche modo il culto libico di Iside.

Orbene, a parte la comune connessione Iside-Persefone, e l'altrettanto comune ingerenza di Iside nel mondo dei più, e l'innegabile relazione coll'agricoltura (Iside=Corn goddess: Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* 283); vi sono dei dati diretti.

Plutarco (*Is. et Os.* 39) racconta che i sacerdoti di Iside, tra le altre cerimonie funebri in occasione del lutto della dea, δεικνύουσι per 3 solo quattro giorni, dal 17 di Athyr (8-12 nov. Frazer, *Adonis* 257; Frazer, Paus. V 409), una vacca dorata avvolta in un gran manto nero. Ed Erodoto (II 132) per Sais: τότε ὦν καὶ τὴν βοῦν ἐκφέρουσι¹, ἐς τὸ φῶς· φασὶ γὰρ αὐτὴν (per Erod. è la figlia di Micerino!; the cow no doubt represented Isis: Frazer, *Adonis* 241) ἀποθνήσκουσιν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἄπαιξ μιν τὸν ἥλιον κατιδέειν. Il motivo dunque della morte della dea esiste anche nel culto antichissimo; e Diodoro (da Manetone? cfr. Eus. *Praef. ev.* III 3) ricorda tre tombe di Iside, a Menfi, presso Philae (I 22) e a Nysa d'Arabia (I 27), dove esisteva un'arealogia simile alla I^a iscrizione di Cirene².

Ancora più importante è però forse la coincidenza del culto di Titorea, dove esisteva un antico e venerato santuario di Iside (Paus. X 32,9)³ nel quale potevano solo entrare quelli che avevano ricevuto l'epifania della Dea in sogno (qualche cosa di simile anche nel rituale isiaco di Apuleio!). Orbene, i sacrificanti a Titorea καθελίξαι δεῖ σφᾶς τὰ ἱερεῖα λίνου τελαμῶσι ἢ βύσσου· τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ αἰγύπτιος (Her. II 86). Proprio come la nostra Iside. Anch'essa è legata, imprigionata λίνου τελαμῶσι ἢ βύσσου o da χρυσαῖ ἀλύσεις che dir si voglia! E tutte le caratteristiche del culto di Titorea sono

¹ « was carried out of the chamber in which it stood the rest of the year »: Frazer, *Adonis, etc.* 241.

² Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie, IV, 210.

³ Cfr. Frazer, *Pausanias* V 405-409, cfr. II 165.

agricolo-catactonie, a cominciare dalla data delle due feste, una in primavera, l'altra nel tardo autunno.

Prende così sempre maggiore consistenza l'ipotesi che noi possediamo un'idolo del culto libio-cirenaico di Iside; esso rappresenta la dea $\epsilon\pi\iota\varphi\alpha\nu\epsilon\iota\sigma\sigma\alpha$, $\epsilon\pi\iota\delta\eta\mu\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha$ per un certo periodo di tempo, oltre il quale rientra nella sua dimora sotterranea¹. E' naturale infatti che a Cirene, non essendovi, come non c'è a Titorea, il fenomeno niliaco, il culto della vacca abbia logicamente assunto i comuni lineamenti delle altre divinità agrarie, greche; pur mantenendo il motivo centrale dell'apparizione e sparizione, essa si è dovuta trasformare in ordine alla mutata idrografia.

Ma con tutto ciò noi abbiamo implicitamente dimostrato che il culto isiaco in Libia comprendeva un $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, e che quindi il sacello dell'acropoli di Cirene, anche nel suo povero e disordinato aspetto, era o almeno fungeva nè più nè meno che da *telesterion*.

E quanto al telesterio, si cammina su terreno solido. La conferma sicura che il telesterio è esistito ci è data dal 2° frammento d'iscrizione (*Notiziario*, p. 212; il primo frammento, al massimo, può far pensare, data la somiglianza con quello di Nysa che stava sulla tomba di Iside, che anche in Cirene si considerasse, nel culto s'intende, il $\tau\acute{\alpha}\varphi\omicron\varsigma$; a ogni modo non si tratta di inni), che, quantunque non sia possibile completare nelle parti mancanti², è già di per sè anche troppo eloquente. Esso è la narrazione - lecita, perchè in termini generici, come quella di Lucio - del passaggio dell'iniziato dalla selva oscura delle passioni alle aure dell'immortale beatitudine attraverso la contemplazione del Tartaro³. Riporto l'iscrizione:

¹ Dopo ciò è più agevole anche spiegare il perchè delle *successive e continue* (proprio fino all'ultimo anno di culto!) colorazioni (*Notiziario* IV p. 174).

² È piuttosto compito di uno stillista greco. Ad ogni modo non ho saputo resistere alla tentazione di buttar giù qualche emistichio. Il fr. può farsi risalire alla 2ª metà del I av. Cr.

³ A questo sembra alludere l'iscrizione di Andros v. 12 (Sauppe, *Hymnus* p. 15) $\varphi\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\iota\varsigma$ $\iota\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu$. — Il raffronto del v. 71 $\epsilon\varsigma$ $\varphi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ etc. istituito nel *Notiziario* Arch. loc. cit. qui col v. 5 non sussiste; si tratta là di isole portate alla luce dal fondo del mare!

trono con lui, col μύστης suo figlio, lo condusse alla luce. E non fu piccola opera! Giacchè egli *sensibilmente*, — direbbe Dante — θνατός, dopo aver raggiunto il confine della morte *et calcato Proserpinae limine, remeavit* attraverso l'etere. Ora egli ha costruito o il tempio, o la statua, o un altare, o, se poeta, ἔλεγετον che ci sta innanzi¹, in ringraziamento alla dea.

Credo pertanto assodata l'esistenza del telesterio e dell'idolo 'locale'; e questo è l'importante; dove o come poi questi in origine fossero, per ora nessuno può rispondere. Si può, si deve però, sotto questa nuova luce tornare a considerare il lato formale della statua che la sorte ci restituì. Non voglio qui affrontare il problema artistico (altrove, se mai); ma io domando: che cosa c'è, a rigore, di egiziano nella nostra statua? L'uraeus colla mezzaluna, e i segni sul petto. 'Arieggiano' l'egizio le mani coi due mazzi di spighe (chè tali debbono essere) e la parte inferiore del corpo; 'arieggiano' soltanto però. Nient'altro. Tutto il resto è greco, e greco di tipo arcaico. I tratti arcaici del viso e la mancanza del trapano sono stati rimarcati dall'editore. A ciò si aggiunga: I che una forma simile del secondo chitone sui piedi è normale ed usuale nella coroplastica arcaica²; II che il manto è greco e di stile più arcaico che severo (1^o trentennio del V^o secolo al minimo)³; III le mani *identicamente* piegate sul petto sono comuni nello stesso periodo⁴, e l'essere avvolte nel manto è di prammatica nelle statue funerarie⁵; IV per i capelli a cirri si deve dire lo stesso; V le proporzioni goffe tra corpo e testa sono proprio quelle degli idoli a σαρύς della fine del 6^o secolo e principio del 5^o⁶. Queste constatazioni derivate

¹ τεύχε ἔλεγετον *Fouilles de Delphes* III 1, n. 50.

² Nessuno vorrà cercare la forma di coda di pesce, come il Ghislanzoni vede nella statua da Cirene, negli idoli di Grammichele, Orsi, *Monum. Antichi della R. Accad. dei Lincei* VII 237, o nelle terrecotte di Medma del primo V^o secolo, *Notizie degli Scavi, Supplem.* 1913, 84; cfr. Kekulé, *Sicilien* 25; Winter, I 115 etc. — Esiste il doppio chitone e il manto.

³ Statuetta di Kamarina la quale potrebbe ben giustaporsi alla nostra Iside! Kekulé, *Sicilien* 25; Winter I 115. Si confronti il motivo arcaico del lembi del manto a zig-zag.

⁴ *Notizie degli Scavi* 1911, 72; *Supplem.* 1913, 84; *ibi* 121 un crioforo colla identica posizione delle mani; Heuzey, *Terres cuites du Louvre*, pl. 2.

⁵ cf. le statue di Thasos, Aegion; le Ercolanesi, etc.

⁶ v. la statuetta di K. a nota 3.

dai confronti tra l'arte greca xoanica specialmente delle terrecotte¹, unite all'altra constatazione della presenza degli elementi niliaci, mal assimilati e goffamente giustaposti, non fa altro che confermare l'ipotesi dell'idolo 'coloniale.' Si considerino a questo proposito le analoghe modificazioni subite dai tipi greci arcaici introdotti in Etruria e in Ispagna (specialmente le statue del Cerro; p. e. B. C. H. XV 609 sgg. tav. 17); questi 'sottoprodotti' locali, pur mantenendo traccia dell'origine, hanno cambiato tono e aspetto; sono un *quid novi*, rappresentano tra la forma importata greca e il tradizionale feticcio del luogo quella reciproca transazione di cui un meraviglioso esempio ci sta forse davanti².

Come ultima conclusione quindi si impone una revisione dell'idolo anche dal lato puramente artistico e formale. Nulla ci autorizza a porlo nella prima epoca imperiale. E' impossibile concepire un copista così dotto da riprodurre nel 1° secolo una simile mostruosità, come è difficile concepire anche soltanto una 'copia' di un idolo. L'Iside deve essere 'un'originale,' costruito su di un feticcio locale da mano greca. Quando?³

Appendice I. — Circa la stele col serpente (*Notiz.* 169, 203) non è certo qui il caso di richiamare il *Meilichios* dei tardi thiasoi. Zeus Meilichios, è antichissimo a Cirene⁴, e non rappresenta altro, a mio parere, che l'anima di un defunto o dei defunti di un *genos*⁵; come tale è appunto rappresentato da un serpente. Qui abbiamo l'*epiphaneia*⁶ di un dio serpente, di un dio cactachthonio *dal mare*, o da un fiume. E' quindi più ovvio pensare, tenendo presente la gran parte che ha il serpente ne l

¹ un bronsetto p. e. in Müller, Athen. Mitthell. 1921 tav. IV.

² Si vedano *Répert. Stat.* II 651. 11; III 186, 9.

³ Non forse i primi decenni del IV a. Cr.? Gli elementi più recenti dell'Iside, cioè le pieghe a 'tubo' sotto le mani, e la disposizione del manto sul braccio e spalla trovano p. e. precisi raffronti nella stele di Melite Conze 803 cfr. 804; Collignon, *St. fun.* 157, 166, 167: tutti esemplari del IV° secolo.

⁴ Fino dal V° secolo a. C.; cfr. Ferri, *Contributi di Cirene alla storia della religione greca* 1923 p. 14.

⁵ cfr. in proposito i dubbi espressi dal De Sanctis in Rivista di Filologia classica 1923, 379.

⁶ v. p. e. Wide, Arch. f. Religionswiss. 1909, 221; Küster, *Die Schlange* RGVV XIII. 1, 1913, 146.

culto mistico ¹, che esso si riferisca strettamente alla τελετή isiaca ².

Appendice II. — Nello stesso volume (*Notiz.* p. 126) ho pubblicato le due ultime righe di un'iscrizione sacra prescrivente un periodo triduano di astinenza. Proviene da un Asclepieion situato a 18 km. a ovest di Cirene, e che quindi sarà il già noto Asclepieion di Balagrai ³. Essa è la *sacra lex* del tempio, il 'cartello' esposto alla porta del *temenos* a prevenire il πονούμενος che si presenta a impetrare la guarigione (fig. 1). Il suo senso era già



chiaro anche dalla parziale pubblicazione; ho tentato a ogni modo, fondandomi sul supplemento tra la 1^a e la 2^a riga, di ricostruire,

¹ A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 123; Pringsheim, *Eleusinische Beiträge* 59; Frickenhaus, *Athen. Mittheil.* 33, 172; Gruppe, *Griech. Myth.* 866, 1.

² Il fatto del serpente che viene dal mare è documentato ampiamente nella leggenda della traslazione del culto di Asclepios: Weinreich, *Antike Heilungswunder* RGVV VIII. 1, 1909, 94; Schmidt, *Kultübertr.* 1909, 33, 49, 89.

³ *Realencyclop.* ad v. Non posso dare la misura esatta del frammento, la cui altezza è compresa tra i 30 e i 40 cm.

approssimativamente ¹, s'intende, il tutto; l'iscr. potrà ben essere del III^o d. Cr., per quanto la rusticità delle lettere possa farla creder più tarda. Stabilite, per ipotesi, 19 lettere a sin. della seconda ἀπαντῶ(ντες καὶ εἰς τὸ ἄβρατον ἐπιβ., ho, tenuto conto della maggior o minore grandezza delle lettere nelle varie righe, calcolato circa 16 lettere alla 1^a riga, 21 alla 3^a, 25 alla 4^a. Probabilmente poi alcune lettere rimaste fuori erano scritte a sinistra in basso sotto la 4^a riga.

[Νόμος. Οἱ ξένοι οἱ πρὸς τὸ ἱερὸν ἀπαντῶ-
[ντες καὶ εἰς τὸ ἄβρατον ἐπιβαίνειν ὀφείλοντες
ἀγνείαν ἄγειν καὶ καθαρμοῦν ποιεῖσθαι ἐπὶ ἡμέρα(ι)ς τρεῖς
[..... οἱ δ' ἀμελήσαντες, τῆς ἀ]πκλαγῆς τῶν πόνων ἀπέ-
[τυχοι] ².

Porfirio (*De abst.* II 19; p. 149; cfr. Wilamowitz in *Hermes* 1919, p. 63) ci trascrive il cartello di Epidauro: ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προιεγράπτι·

Ἄγνων χρῆ ναοτο θυώδεος ἐντός ἰόντα
ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὄσια.

Ma abbiamo anche iscrizioni originali provenienti da altri Asclepieia, dove naturalmente un 'regolamento' era di regola esposto ai malati. Così ci è pervenuto un frammento da Ptolemais d'Egitto³: τοὺς δὲ εἰσιόντας εἰς τὸ ἱερὸν χρῆ] ἀγνεύειν

¹ Le combinazioni possibili sono parecchie.

² Alla riga 1 sg. si può pensare per evitare lo strano troncamento νόμος {εἰρὸς / ὄσιος} τὸς πρὸς τὸ ἱ. ἀπαντῶ[σι· ξένοι· εἰς ἄβρατον etc. Si può del resto, anche pensare a una lettura ποιεῖσθαι, e allora tutto è semplificato: ὦ ξένοι etc.; alla 4^a riga: οἱ δ' ἀμ., πάντες τῆς etc. Alla l. 4 suppongo un 'curino', 'debbano'; μνησθήτωσαν o simili. Ho abbandonato qui la forma ipotetica (cfr. *Notiziario* IV, *loc. cit.*) possibile pure, essendo impensabile ed irreali che un malato non segua le prescrizioni; ed ho sostituito una narrazione. Logicamente, anziché un'espressione negativa, sarebbe da preferirsi una positiva 'conseguitate' o simili; ma non riesco a trovarla.

³ *Revue archéol.* 1883 II 181; *Arch.-epigr. Mitth.* 1897, 83; Otto, *Priester und Tempel* I 395, II 336; Wächter, *Reinheitsvorschr. im griechischen Kult.* RGVI IX. I, 1910, 7 sgg.

κατα ὑποκ[είμενα; e uno da Thurburbo maius¹: *quisq(uis) intra podium adscendere volet a muliere a suilla a faba a tonsore a balineo commune custodiat triduo cancellos; calciatus intrare nolit*. Il numero 3 poi nel culto di Asclepio, culto a base magica, ha gran parte; basta leggere la narrazione del trasporto a Roma dal sacro serpente in Valerio Massimo (I 8, 2)². Ancora, la prescrizione di ἀγνεία è naturalmente ovvia per chiunque si accosta a qualunque tempio; e *agneia* di tre giorni è stabilita nelle Thesmophorie e in molte pratiche magiche³. Anche l'antico *hiketes* che si presentava al tempio di Apollo doveva attendere 3 giorni⁴.

Reggio Calabria.

SILVIO FERRI

¹ Merlin, Comptes R. Ac. Inscr. 1916, 262-267.

² Schmidt, *Kultübertr.* 1909, 33, 49, 89.

³ In generale Fehrle, *Kultische Keuschheit im Altertum* RGVV VI, 1910, 156 sg. con varie citazioni. Anche art. *castus* in Pauli-Wissowa; Cumont, *Revue de philologie* 1918, 92.

⁴ Ferri, *La lex cathartica di Cirene* in *Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie* IV 93 sgg. linea B. 31.

RASSEGNE ED APPUNTI

La confessione dei peccati nell'isola di Sumatra.

Nei *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 70, 2 (1915), p. 650 sgg., è descritta da H. Juda sotto il titolo *Soempah-ngawak* una festa che fu celebrata il 9 febbraio 1914 in Mandi-Angin, circoscrizione di Manna, regione di Benkulen, sulla costa sud-occidentale di Sumatra. La festa, che si celebra — a quanto fu riferito al Juda — una volta ogni cent'anni circa, e che, com'egli stesso poté constatare, fa sugli indigeni una impressione fortissima e straordinaria, è celebrata dagli abitanti dei distretti di Padang-Gutji e di Kelam per la 'purificazione dei cuori', cioè per ottenere dagli spiriti un miglioramento dei costumi, un emendamento, un abbandono delle cattive abitudini, un principio di vita nuova per la comunità e per i singoli.

La cerimonia prende il nome da un oggetto santissimo e veneratissimo, *ngawak*, che consiste in un piccolo cannone di bronzo (*lila*), a superficie cilindrica per circa due terzi della sua lunghezza, ottagonale nel resto, che si conserva in Mandi-Angin accuratamente avvolto in un drappo di seta rossa, poi in un tessuto di tela, poi in una stuoia finissima di *pandan* e finalmente in un'altra di *rotan*, in modo — però — che una parte della canna rimanga scoperta. La sua custodia è affidata ad una persona che si chiama *djurit tuwe piare ngawak*. La grande venerazione che a questo oggetto è tributata dagli indigeni si riflette nella leggenda secondo la quale (la leggenda fu riferita al Juda dallo stesso *djurit tuwe*) esso appartenne primitivamente agli antenati della tribù, e precisamente: prima — come arma — al capostipite Atung Bungsu, che scomparve in modo misterioso dopo aver fondato un nuovo *dusun*, detto Pendjalang Tinggi;

poi ad un suo discendente chiamato Tungkat, fondatore di un altro *dusun*, Tjetjar, sul fiume Kikim (ond'egli fu il capostipite dei Lurah Kikim); poi specialmente — come talismano — al secondo figlio di Tungkat, Sampurne Diawan, il quale, mandato dal padre alla ricerca dell'altro figlio, Nggri Pade, che se ne era andato senza più dar notizie di sè, sopraffatto dalla tempesta, potè salvarsi, egli solo di tutto il suo equipaggio, per la virtù miracolosa del *lila* ch'egli aveva portato seco. Dopo aver errato per due anni sul mare in balla delle onde, Sampurne Diawan fu gettato finalmente sulla spiaggia di Gindo Suli, dove, accolto benevolmente dagli abitanti, fu informato che suo fratello aveva fondato un regno alla foce del Manna; onde subito si recò presso di lui; e dopo avere fondato anch'egli un *dusun* più a monte del Manna, dove è ora Batu Kuning, si rimise in viaggio per tornare a casa, lasciando a Batu Kuning il *ngawak*, che poi un suo tardo discendente, Kurungan Dewe, portò con sè trasferendosi sulla foce del Kelam nel *dusun* Mandi-Angin.

La cerimonia cui il Juda assistette in Mandi-Angin si chiama *sumpah-ngawak*, cioè 'giuramento sull'oggetto sacro' (*ngawak*), perchè il suo atto principale consiste in un giuramento solenne. Ma il giuramento è preceduto dal sacrificio di un bufalo e da un sacro banchetto. La vittima è sottoposta a delle frizioni eseguite — specialmente sulla testa dell'animale — dal *djurai tuwe* con dell'acqua in cui è stato spremuto del succo di limone, mentre i giovani e le ragazze danzano intorno al bufalo fino al momento in cui esso è ucciso, salvo a riprendere la danza mentre la carne cuoce. Indi si prepara l'imbandigione, costituita principalmente dalle carni del bufalo ucciso (compreso il fegato, il cuore, il cervello), con l'aggiunta di altri cibi, ciascuno in 9 porzioni (ciò che, a quanto riferì al Juda uno degli anziani, è in rapporto con i 9 spiriti superiori, i *Paroli-Sembilan*, che hanno la supremazia sopra la folla degli spiriti minori, maschili e femminili).

Allestito il banchetto, il *djurai tuwe*, che dunque esercita nel corso della cerimonia delle vere e proprie funzioni sacerdotali, lo consacra alla presenza del pubblico. Indi, chiamando ad uno ad uno per nome i vari spiriti, li prega che d'ora in avanti cessi veramente tutto ciò che v'è di male nella comunità (furti,

omicidi, cattivi costumi fra giovani e ragazze, ecc.), e che la gente viva decorosamente sotto tutti i rapporti; e nello stesso tempo annunzia il giuramento che tosto avrà luogo, onde tutti gli abitanti dei due distretti di Padang-Gutji e di Kelam si impegneranno solennemente sul sacro *ngawak* di Mandi-Angin a cooperare, per quanto è in poter loro, al benessere morale della comunità, mentre le persone di pessima o dubbia moralità dovranno per conto loro giurare di emendarsi, senza di che gli spiriti li puniranno severamente. (Le punizioni di coloro che vennero meno al giuramento possono consistere in una morte prossima — entro 40 giorni —, in una malattia o debolezza incurabile, in una costante inclinazione al mal fare, nella povertà, nel soffrire la fame, nel perdere il bestiame o i raccolti o persone della propria famiglia).

Dopo ciò, l'imbandigione è distribuita fra il *djurai tuwe*, un'altra persona che durante la cerimonia ha l'ufficio di bruciare dell'incenso, e gli anziani. Ed ora si passa all'atto più importante, cioè al giuramento solenne. Si sprema del succo di limone nell'acqua contenuta in un recipiente. Quest'acqua è spruzzata dal *djurai tuwe* sopra la parte scoperta del *ngawak*, indi è raccolta di nuovo nel recipiente. Il giuramento si fa in questo modo: colui che giura immerge prima la punta delle dita della mano destra nell'acqua del recipiente, poi poggia la mano sul suolo (*bumi*, terra), e ve la tiene mentre pronunzia il giuramento, dando infine con la mano un lieve colpo sul terreno. Non essendo praticamente possibile far giurare ciascun membro dei due distretti che partecipano alla festa, si fanno giurare i rappresentanti delle singole tribù, o piuttosto (cfr. Archiv für Religionswiss. 1927, 149), dei singoli clan in cui è rispettivamente ripartita la popolazione di ciascun distretto, e precisamente 4 rappresentanti per i 4 clan di Padang-Gutji, e 5 per i 5 clan di Kelam, in tutto 9 (quanti sono gli spiriti superiori): ciascun rappresentante (un capo o un anziano) giura in nome del suo clan. A questo punto, nella cerimonia cui assistette il Juda, si fece giurare una quarantina di cattivi soggetti: essi dovettero giurare che si sarebbero emendati, dopo aver chiesto ed ottenuto dagli spiriti il perdono dei peccati commessi fino allora. Qui si ha dunque una specie di confessione, per lo meno come riconoscimento

generico della propria colpevolezza, non risultando dalla notizia del Juda che i peccatori confessino specificatamente i peccati che hanno commessi. Ad ogni modo questa confessione individuale costituisce il necessario complemento della celebrazione. Si tratta in sostanza di una di quelle feste periodiche di rinnovamento che segnano il passaggio fra il vecchio e il nuovo, e che non inaugurano il nuovo senza liquidare il passato. E poichè a liquidare il passato vale la confessione del male commesso, per ciò la confessione dei peccati, insieme con la espulsione dei maligni, figura frequentemente in queste feste di rinnovamento, come si constata p. es. nell'America settentrionale presso gli Irokesi (SMSR II 56 sgg.) e nella meridionale presso quelle tribù del Brasile che a testimonianza di Bartolomé de Las Casas celebravano « *de ciertos en ciertos años* » una festa di questo genere, in cui le donne si confessavano dei loro falli. Particolarmente notevole nel *sumpah-ngawak* è l'intervallo secolare della ricorrenza. Ad ogni modo si constata nel *sumpah-ngawak* a) un momento collettivo riguardante il futuro, cioè il giuramento, il voto fatto da tutta la comunità per bocca dei suoi rappresentanti, di osservare le norme della vita morale, — e b) un momento individuale rivolto al passato, cioè la confessione fatta dai singoli per sbarazzarsi dai peccati commessi. Dal riscontro con le pratiche analoghe presso popolazioni primitive (notisi specialmente la connessione fra male fisico, disgrazia ecc. e peccato) mi pare risulti la sostanziale primitività del *sumpah ngawak*, anche fatta la debita parte alle influenze hinduistiche.

Il *ngawak* è oggetto di qualche altra cerimonia che si ripete a minori intervalli di tempo. Quando il *djurai tuwe* o un altro membro qualsiasi del *dusun* Mandi-Angin cade gravemente ammalato, si brucia dell'incenso e per mezzo di alcuni esperti che cadono in istato ipnotico si appura quale è la causa della malattia. Se risulta che la causa sia il desiderio del *ngawak* di essere bagnato, bisogna soddisfare questo desiderio. Il bagno del *ngawak* ha luogo ogni tre anni circa: ed è questa la sola occasione in cui esso è spogliato dei suoi vari involucri, che sono considerati come le sue vesti. Dopo il sacrificio di una capra, il *ngawak* è esposto sopra un catafalco eretto nel mezzo del villaggio, indi è portato dal *djurai tuwe* al fiume. Il bagno con-

siste nell'eseguire sul *ngawak* delle frizioni con acqua in cui è stato spremuto del succo di limone e strofinarlo fin che sia pulito. Tutti possono assistere alla operazione; ma nessuno può toccare il *ngawak*, tranne il *djurai tuwe*. Se il *ngawak*, spogliato dei suoi involucri, presenta delle macchie nere o bleu o rosse, è segno che gravi malattie (colera, vaiuolo) infieriranno fra la popolazione; se invece presenta soltanto un po' di ruggine e la pulitura riesce facile, le malattie non ci saranno. Se gli involucri appaiono logori, possono essere sostituiti con altri, ma sempre della stessa materia e dello stesso colore. Da ultimo il *ngawak* è ricollocato nel suo ripostiglio permanente.

R. Pettazzoni

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

MARTIN P. NILSSON. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. IX), 1 vol. XXIII-582 pp., con 4 tavv. e 113 fig. nel testo, Lund, Gleerup, 1927.

Il titolo dice da solo l'importanza dell'opera, e l'aspettativa che esso suscita non va delusa. Dopo il *Mycenaean Tree and Pillar Cult* di Sir Arthur Evans (*Journal of Hellenic Studies* 1901) si può dire che questo è il lavoro sistematico più importante sulla religione micenea. Nei venticinque anni trascorsi fra quello scritto dell'Evans, vero lavoro di pioniere, e questo volume del Nilsson molti fatti nuovi, naturalmente, sono venuti in luce. Delle scoperte archeologiche più recenti l'A. ha avuto modo di rendersi conto in un viaggio in Grecia intrapreso nel 1923. Tutto ciò che è stato pubblicato sull'argomento gli è familiare. Si aggiunge la conoscenza che egli ha, come l'hanno pochi, di tutta la religione greca storica (cfr. SMSR II, 112 sg.). Eppure il pregio principale dell'opera, ciò per cui essa rappresenta un vigoroso balzo in avanti sulla via della scienza, è, soprattutto, lo spirito in cui è concepita, il metodo con cui è condotta. Troppo simbolismo, troppa speculazione teologica, — stavo per dire troppa teosofia — hanno ingombrato ed ingombrano il campo degli studi micenei per quanto concerne la religione. La cosa sembrava fatale, perchè inerente alla natura stessa dei documenti da cui lo studio della religione micenea dipende, documenti unicamente archeologici, che parlano il linguaggio delle forme, così proclive a scivolare nel linguaggio dei simboli. Questo è appunto il merito del Nilsson, di aver applicato ad un materiale — direi quasi — *naturalmente* simbolico i canoni di un criticismo equilibrato e sagace, refrattario ad ogni suggestione simbolistica. Le opinioni invalse, le teorie fatte, le generalizzazioni infondate sono sottoposte a revisione. La tendenza — purtroppo diffusa — a trovare la religione anche là dove non c'è, è scartata: che ragione c'è di vedere nella croce un simbolo solare, mentre non appare che essa abbia, nei monumenti minoico-micenei, alcun valore simbolico o religioso? Le spiegazioni più semplici sono preferite alle più brillanti. Se il significato dei corni di consacrazione rimane oscuro, meglio limitarsi a constatare il loro carattere religioso, che non è dubbio. Se la civetta finì per diventare

uno degli attributi di Athena, ciò fu per via delle molte civette annidate sulle rovine (micenee) dell'Acropoli. Perchè vedere nella doppia scure il simbolo del fulmine, e quindi del dio del cielo, o magari di un dio uno e bino, bisessuale, ecc.?: essa fu sacra semplicemente perchè era lo strumento con cui si eseguivano i sacrifici.

Ciò che soprattutto distingue l'opera del Nilsson è la sua impostazione storico-religiosa. Allo studio della religione micenea sono applicati i principi della storia generale delle religioni. Nulla di più naturale: ma naturale non è che molti, troppi lavori in questo campo rivelino invece la insufficiente formazione storico-religiosa dei loro autori. La nebulosità che tuttora avvolge la religione dell'epoca minoica e micenea dipende in buona parte da una tendenza a identificare, a unificare, e, quindi, a confondere ciò che conviene, invece, tener distinto. Così è avvenuto che la religione minoica e micenea (qualche cosa di simile si è prodotto altresì per la religione — anch'essa ricostruibile soltanto coi dati dell'archeologia — delle età preistoriche, neolitica, ecc.) abbia potuto essere ridotta al culto di una sola grande divinità (femminile) o magari di un unico principio supremo uno e bino (maschio e femmina, madre e figlio), e quindi presentata come una specie di monoteismo, o di 'monoteismo dualistico' ('dual monotheism': Hogarth, ERE I, 143). Questa teoria non ha per il Nilsson maggior valore di quella del cosiddetto monoteismo primordiale (A. Lang), che vorrebbe trasportare alle origini della religione la sola credenza in unico essere supremo creatore (« The hypothesis of an original monotheistic creator in the form advanced by Lang and Schmidt is certainly erroneous » p. 250; « the monotheistic hypothesis of A. Lang breaks down because of the mythological character of the Creator of primitive peoples » (*), p. 357). Non è il monoteismo, ma il politeismo il tipo religioso proprio di una civiltà come la minoica e micenea, che si presenta, per molti rispetti, assai simile alla egiziana e alla babilonese. Infatti quel pseudo-monoteismo non è che una astrazione. Contro questa tendenza a smussare e sopprimere le differenze il Nilsson reagisce energicamente; e così riesce a costruire il pantheon della religione micenea, un pantheon in cui predomina, sì, l'elemento femminile, ma non con una figura unica e suprema, bensì con una pluralità di dee: una dea della natura, specialmente della natura animale (una specie di *pótnia thérón*); una dea della vita domestica, caratterizzata dall'attributo del serpente (la nota 'dea dei serpenti') e svoltasi appunto dal serpente come demone guardiano della casa; una dea guerriera, caratteriz-

(*) Mi sono permesso di spazieggiare queste parole per la loro coincidenza con una teoria da me notoriamente sostenuta, cfr. SMSR III, 97 sgg.

zata dallo scudo, ecc. Meno rappresentate, nel pantheon minoico-miceneo, sono le divinità maschili: una di esse è, ad ogni modo, il 'signore degli animali', che fa *pendant* alla dea 'signora degli animali', sebbene dei rapporti fra queste due divinità nulla si sappia.

Un'altra tendenza comune agli archeologi è quella che ama trovare riscontri alla religione micenea nei monumenti religiosi di altri popoli — vicini e lontani — dell'Oriente antico, massime dell'Asia Minore. Anche a ciò il Nilsson si oppone, ed anche in questo si rivela il suo fine senso di comprensione storica. Influenze religiose furono esercitate innegabilmente dall'Egitto su Creta; altre, ma molto minori, da Babilonia; dubbie sono quelle degli Hethei, e ad ogni modo non dipendenti da affinità etnica, la quale può essere, se mai, affermata solo fra le genti minoiche a quelle della parte sud-ovest dell'Asia Minore. Ma di fronte a queste influenze il Nilsson accentua giustamente l'originalità della religione — come, in genere, della civiltà — minoico-micenea. E anziché perseguirne le ipotetiche connessioni in senso spaziale, egli intende approfondirne la continuità nel tempo, indagando quanto di essa religione sia sopravvissuto in seno alla religione greca dei tempi storici. A questa ricerca, che è manifestamente la più importante, è dedicata la seconda parte dell'opera, la parte costruttiva, nella quale tanto più largo è, necessariamente, il posto fatto all'ipotesi quanto più ridotto era stato nella prima parte, critica e descrittiva.

Il fatto che il *hermos* usato nel culto in epoca storica (e perfino nel culto cristiano odierno) sia un oggetto culturale di origine sicuramente minoico-micenea acquista una importanza particolare pel fatto che esso figurò nel culto dei misteri (Eleusi). Nomi di origine minoica (*Hyakinthos*, *Rhadamanthys*) sono rari nella mitologia greca. Ma la mitologia stessa risale, in buona parte, ai tempi micenei, come risulta specialmente dal fatto che i centri dei principali cicli mitologici — Micene, Tebe, Tirinto — sono precisamente i centri maggiori della civiltà micenea. Questa tesi, cui il Nilsson ha dedicato un capitolo della sua *History of Greek Religion* (cfr. SMSR II, 112), non è sviluppata nell'opera presente: invece vi è studiata (cap. XIV) la continuità *in situ* di certi culti dall'epoca micenea all'epoca storica. Tre dei quattro massimi centri religiosi della Grecia storica — Delfi, Eleusi, Delo (non Olimpia) — hanno origini micenee. D'altro lato, se in altri centri di origine micenea, come Micene, Tirinto, Atene, il santuario della divinità protettrice della *polis* (una divinità femminile!: Athena, Hera) è costruito sopra le rovine del palazzo reale della città micenea, è da ritenere che non solo la sacralità inerente al luogo, ma il culto stesso che vi era praticato — e la divinità stessa alla quale era praticato — si sia trasmesso dai tempi micenei, in cui il re era il sacerdote e gli dei della sua famiglia erano gli dei dello 'stato' e

la sua abitazione era anche il santuario dello stato, all'età successiva, in cui lo 'stato' assunse tutt'altra forma (ma il βασιλεύς sopravvisse precisamente con carattere religioso), ma seguì a tributare il culto antico, nel luogo antico, alla divinità antica (il *mégaron* dà origine al tempio). Divinità di origine micenea sono appunto, secondo il Nilsson, Hera, Athena (originariamente una 'dea dei serpenti'), Artemis (originariamente una 'signora degli animali'), Apha(ia), forse anche Eileithya, Ariadne, Helena. L'equivalente maschile di Artemis, il 'signore degli animali', scompare, a quanto sembra, dalla religione greca storica, se è vero che Apollo, il fratello di Artemis, è — come sostiene il Nilsson, aderendo ad una nota teoria del Wilamowitz, combattuta dal Farnell, dal Bethe e da altri, — originario dell'Asia Minore. Di origine minoico-micenea è invece, a quanto pare, il dio della vegetazione, il dio che muore periodicamente, e quindi periodicamente nasce. Tale è il 'Zeus' cretese, il divino fanciullo, di cui in Creta esisteva la tomba (la cosa più difficile da spiegare è come questo fanciullo abbia potuto essere assimilato a Zeus: anche la spiegazione messa avanti — non senza riserva — dal Nilsson non sembra molto soddisfacente). Non per questo saranno da applicare senz'altro alla religione minoico-micenea i noti schemi del tipo Kybele-Attis, Istar-Tammuz e simili. Invece — e ciò è molto più importante — si potranno seguire i destini di questo culto minoico di tipo mistico (nel dio che nasce e muore è implicita un'assimilazione dell'uomo alla divinità) in seno ai misteri greci dei tempi storici. I misteri eleusini (cfr. il fanciullo *Plutos* e l'ucciso *Erechtheus-Erichthonios*) sono appunto di origine micenea (Persson). Anche la religione dionisiaca, di tipo misterico, rappresenta l'incontro (cfr. in Frigia l'incontro di Sabazios con Attis-Kybele, ed anche Sabazios fu, come il 'fanciullo' cretese, assimilato a Zeus) di un culto orgiastico di origine tracia (Dionysos ucciso dalle Menadi) e frigia con l'antico culto minoico-miceneo del dio che muore (cfr. il libro [in russo] di V. Ivanov, *Dionysos e il predionismo*, secondo l'analisi di T. Zielinski in SMSR II 295), culto lungamente represso dal prevalere di uno spirito religioso anti-mistico (netta separazione fra l'uomo e la divinità: cfr. la mia *Religione nella Grecia Antica*, p. 110 sg.), ma poi richiamato in vita in occasione appunto dell'introduzione di un culto straniero e barbarico di tipo affine. Non altrimenti nel periodo arcaico dell'arte greca si avverte una reviviscenza di elementi artistici minoico-micenei, che dunque non erano stati distrutti, ma soltanto provvisoriamente oscurati e sovrapposti da altre tendenze (stile geometrico). Infine, anche nelle credenze sull'al di là la Grecia storica ereditò qualche cosa dal mondo minoico-miceneo. A questo risultato il Nilsson giunge attraverso una sua esegesi del sarcofago di Haghia Triada, « il monumento più importante della religione minoica, ma anche il più

difficile da interpretare nel suo significato generale » (p. 368). Poiché le scene rappresentate su questo sarcofago si presentano in parte come riti di un culto mortuario (non esequie), in parte come riti di un culto divino, il Nilsson scioglie la difficoltà supponendo che si tratti di un culto divino tributato al morto, cioè di un culto del morto divinizzato, di un culto, dunque, fondato sopra una concezione (di origine egizia?) del tutto estranea alla credenza propriamente greca, per la quale anche il morto illustre è bensì un eroe, ma non mai un dio. Ed anche gli eroi appartengono all'Hades, — ad eccezione di alcuni 'privilegiati' che sono trasportati nell'Elysio, una specie di Olympo agli estremi confini della terra (cfr. Rohde, *Psyche*). In questa concezione, che contrasta con la comune credenza greca, il Nilsson vede un residuo del pensiero religioso minoico-miceneo che divinizzava l'uomo (cfr. l'assimilazione dell'uomo alla divinità nei misteri). Un'altro riflesso di questo pensiero antichissimo si avrebbe nell'idea di una sorte migliore riservata nell'altra vita agli iniziati secondo i misteri eleusini (di origine micenea), nonchè nella dottrina delle sanzioni ultraterrene svolta dall'Orfismo.

Or come si produsse quell'incontro di una religione ellenica e di una anellenica dalla cui fusione venne fuori la religione greca quale ci è nota nei tempi storici? La stessa nazione greca è il risultato della fusione di un elemento etnico pre-ellenico e anario con uno ario sopravvenuto dal nord. Il componente anario in questo processo di fusione etnica non tanto è rappresentato da quel qualsiasi numero di Cretesi che saranno stati presenti in Grecia, sia come dominatori e colonizzatori secondo l'Evans e molti altri, sia, secondo il Nilsson (Introduzione), come deportati al servizio dei signori micenei (di quei signori micenei che alla luce delle scoperte del Forrer [nomi di sovrani Achei come Tavagavalavas-Ete(v)okle(v)es, Antaravas-Andreas, Attarissijas-Atreus fra i documenti di Boghazkői] ci appaiono come i fondatori di un impero acheo e della massima espansione oltremarina di Micene ai danni di Creta minoica), quanto dalla massa di quella popolazione 'elladica' che gli invasori trovarono stanziata nella Grecia continentale e che, secondo i dati della toponomastica, appare etnicamente affine alla popolazione di Creta minoica. Corrispondentemente sembra legittimo domandarsi se nella composizione della religione greca l'elemento religioso elladico non abbia concorso in maggior misura dell'elemento religioso minoico nel senso specificamente cretese della parola. Che la religione 'elladica' (cioè pre-ellenica del continente) fosse simile alla religione minoica, pur essendo più semplice di questa e meno sviluppata, è una illazione fondata soltanto sul parallelismo etnico-culturale. Nè il fatto che non ne sappiamo nulla di positivo può essere, a rigore, ragione sufficiente a considerarla *praticamente* su per giù identica con la religione minoica. Se la

religione micenea è, per definizione del Nilsson (p. 11), « the wholly Minoized religion of the mainland, which reigned in Late Minoan », vien fatto di chiedersi se questa minoizzazione non sia stata più formale che sostanziale, se la splendida civiltà minoica non abbia introdotto nel continente più elementi rappresentativi che elementi realmente religiosi, se la minoizzazione, oltre a render conto, se mai, della introduzione del culto minoico nelle corti micenee e presso la società più elevata, basti da sola, senza il concorso di un fattore etnicamente più robusto, a dar ragione anche di tutti quegli elementi non greci che restarono poi acquisiti per sempre alla religione greca nel suo ulteriore sviluppo. Se è possibile esprimere un desiderio che allo stato attuale delle nostre conoscenze può sembrare irrealizzabile, esso è che le ricerche e le scoperte future consentano una ulteriore distinzione fra ciò che fu l'apporto minoico-cretese e l'apporto pre-ellenico continentale nella formazione della religione micenea. In questa direzione è da aspettarsi, o per lo meno da augurarsi, che abbia a continuare il progresso sulla via degli studi religiosi micenei, sulla quale l'opera del Nilsson segna una tappa così importante.

R. Pettazzoni.

G. VAN DER LEEUW. *Goden en Menschen in Hellas* (Volksuniversiteits-Biblioteek, n. 39), Haarlem, De Erven F. Bohn, 1927 pp. VIII-217 in 16°.

« Questo libro » — avverte *in limine* l'autore — « non ha la minima pretesa di essere una storia della religione greca ». D'altro lato, il carattere popolare della Collezione in cui esso è pubblicato (per la quale lo stesso Van der Leeuw ha scritto anche una *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*) già ci dice che non si tratta di un lavoro di erudizione. Si tratta di un ottimo volumetto destinato al gran pubblico, e scritto con una *verve* di grande efficacia divulgativa. La materia è ordinata piuttosto tipologicamente che cronologicamente: la Dea Madre (Demeter e Kore); l'Eroe (Heraclès); la religione apollinea; la religione dionisiaca; l'orfismo; le divinità olimpiche; il concetto greco della giustizia divina: tutto ciò inquadrato da una introduzione ove sono tratteggiate le fasi dello studio della religione greca (da un interesse puramente mitologico a un'interesse propriamente religioso), e da un capitolo finale sullo Spirito greco. — Il libro è corredato in fine da note bibliografiche e da 20 tavole di illustrazioni.

R. Pettazzoni.

GIUS. FURLANI, *Il rito babilonese della copertura del timpano sacro*
Estr. dagli « Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino ».
62. 1927, pp. 286-328.

Attraverso una acuta analisi dei testi e col sussidio di una ampia conoscenza della letteratura relativa alla religione babilonese, l'A. ricostruisce e descrive un interessante rito babilonese che consisteva nel consacrare il timpano (*lilissu*) destinato agli usi del culto dopo averlo coperto con la pelle di un toro appositamente sacrificato a questo scopo. Il toro era la vittima appropriata perchè il suo muggio era assimilato al rullo del timpano. La cerimonia era eseguita nell'interno del tempio, e precisamente nel *bit mummu* (' casa di scienza ', che era, tra l'altro, una specie di sacristia), con esclusione dei profani, dal *hálu*, cioè da quello dei ministri del culto che, avendo più che altro funzioni di salmista, aveva anche l'uso del timpano, accompagnando con questo lo svolgersi dei vari riti religiosi. Il timpano consisteva in un bacino semisferico generalmente di rame, che doveva appunto esser coperto con una membrana di pelle. « Non c'è il minimo dubbio » — scrive il F. — « che il timpano è un antichissimo strumento musicale sumero e che dalla Mesopotamia esso si diffuse in tutto l'Oriente ed anche in Occidente... l'effetto del suo suono sullo spirito dell'uomo è molto profondo..... Immaginiamo qualcuna delle liturgie pubblicate dal Langdon, cantate in coro ed accompagnate da lamenti rituali al suono variamente combinato di tamburi, timpani e di altri strumenti di percussione, in qualche recesso del tempio debolmente rischiarato, con nello sfondo la statua del dio corruscante di metalli preziosi e ricche stoffe e circondata da dense nubi di fumo sprigionantesi dai numerosi incensieri, e nessuno potrà negare che i riti babilonesi devono aver presentato oltre che un lato di intensa commozione religiosa anche un fascino tutto speciale per la bellezza dello spettacolo offerto ai fedeli ».

Il rito della consacrazione del timpano era preceduto da alcune operazioni preliminari (operazioni destinate ad assicurare la purezza culturale del toro: scelta di un giorno propizio, purificazione del *bit mummu*). Il rito era assai complicato; esso comprendeva l'offerta di frutta, bevande e carni; seguiva la cerimonia del ' lavar la bocca ' (*pit pi, mis pi*) al toro; indi un sacerdote recitava attraverso una canna uno scongiuro nell'orecchio destro del toro e un altro nell'orecchio sinistro; poi il *hálu* purificava il toro, aspergendolo, fra l'altro, con succo di cedro; e finalmente lo uccideva; poi ne conciava la pelle; quando essa era preparata, la stendeva sul timpano e ve la fissava. Qui finiva la prima parte della cerimonia; dopo un intervallo aveva luogo la seconda, che consisteva nella consacrazione vera e propria del timpano e sua installazione nel tempio. Ormai il timpano era quasi un essere sacro, tanto che anche

su di esso il sacerdote eseguiva, fra l'altro, la cerimonia del 'lavare la bocca'.

Due riscontri mi si sono presentati alla lettura di questa descrizione. L'uno si riferisce ai noti tamburi magici usati dai fattucchieri di varie popolazioni nordiche d'Asia e d'Europa (Lapponi, ecc.: W. Lehmann, *Ueber Lappländische Zaubertrommel*, Zeitschrift für Ethnologie, 1905, 620; cfr. 1910, 1), ecc. L'altro, di altra natura, è fornito dalla cerimonia del *sumpah ngawak* presso gli indigeni di Benkulen (Sumatra), dove il bufalo sacrificato è asperso di succo di limone misto con acqua (vedi a p. 248 di questo fascicolo).

R. Pettazzoni.

H GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926, pagg. XVI-639.

Ancora un grande commentario dei Salmi. Esso era aspettato da oltre 15 anni, da quando cioè, esaurita la 4ª edizione del commento del Baethgen facente parte del *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, una nuova edizione da rifarsi completamente fu affidata al Gunkel; il quale si è messo all'opera con tale serietà e ampiezza d'intenti da non aver potuto prima d'ora condurla a termine, anzi si può dire non l'abbia per anco interamente compiuta, restando a pubblicare un volume d'Introduzione, in cui saranno trattate tutte le questioni generali, la soluzione delle quali è di già presupposta nel commentario. Diciamo subito che la lunga aspettativa è stata largamente compensata dalla soddisfazione che si ha nel procedere in questo grosso e denso volume, un vero modello di interpretazione, per la novità del metodo, lo stretto rigore scientifico e la genialità dell'intuito. E tanto era da attendersi dal Gunkel, autore della nuova teoria sulle forme dei Salmi, di cui egli stesso aveva fatto l'applicazione alla interpretazione di 40 Salmi scelti, che ne erano usciti illuminati di una luce nuova, nel prezioso libretto *Die ausgewählte Psalmen*, 1904 (2ª ediz. 1917).

Secondo questa teoria nei Salmi si devono distinguere, sia per la forma esteriore e sia per i sentimenti che esprimono, diversi generi, dei quali i principali sono: gli inni che erano cantati nel tempio nell'adunanza della comunità religiosa, in onore di Jahve, da un coro ovvero da un unico cantore; gli inni speciali che erano cantati nella festa in cui si celebrava l'ascensione di Jahve al trono; le lamentazioni pubbliche, nelle quali il popolo in occasione di pubbliche calamità effondeva il suo animo addolorato e domandava pietà al Signore; i salmi reali, coi quali i cantori aulici celebravano le lodi del re e nella ricorrenza delle diverse sue feste; le lamentazioni individuali, con cui i singoli devoti nei loro per-

sonali bisogni e in ispecie nelle loro malattie cercavano di muovere Dio a pietà e al loro soccorso; gli inni eucaristici, con i quali il devoto, ottenuta la grazia, ringraziava Dio nel tempio, spesso unitamente all'offerta di un sacrificio conviviale.

È facile il comprendere quali importanti conseguenze debbano sgorgare da questa classificazione per l'interpretazione dei Salmi. La ricerca affannosa dell'autore di ciascun salmo e della precisa circostanza storica nella quale è stato composto — questione che sin qui aveva tenuto il primo posto nella critica esegetica e aveva dato tanto filo a torcere agli interpreti — ha perduto di colpo ogni scopo e importanza; perchè i salmi non rappresentano sentimenti personali in un dato momento storico, ma sono l'espressione generica dei sentimenti della comunità religiosa, o anche di singoli individui, ma posti in circostanze comuni a molti e che di continuo si ripetono nella vita religiosa, onde poco importa di conoscere e spesso non è più possibile di determinare chi ne sia l'autore. Invece secondo questa teoria i salmi sono da considerare in stretta relazione con il culto e la liturgia; i salmi più antichi, sia che parlino in plurale o in singolare, sono quelli che eran fatti per essere cantati nel tempio; solo in tempi posteriori la lirica sacra è riuscita a svincolarsi dal culto, e così, sebbene conservasse sempre alcune forme fissate dall'uso liturgico, ha acquistato una maggiore libertà spirituale e si è appropriata anche forme extra-liturgiche, provenienti dalla letteratura profetica e sapienziale. Per tal modo i salmi, se da una parte, vuotati del contenuto storico che prima era loro attribuito, hanno perduto importanza per la storia politica d'Israele, ne hanno dall'altra tanto più acquistata per la storia religiosa, anche perchè presentano un abbondante materiale di confronto colle altre religioni e in specie colla religione babilonese ed egiziana.

Un commentario su queste basi era già stato tentato dallo Staerk in *Schriften des A. T. in Auswahl: Lyrik*, 1911 (2ª ed. 1920); egli però si era attenuto alle linee generali e non era proceduto con uno stretto metodo di applicazione. Il Gunkel invece ci ha dato un commentario completo sotto tutti gli aspetti e perfettamente coerente in tutte le sue parti. Bisogna vedere cogli occhi propri quanto l'interpretazione, in ispecie di alcuni salmi, dapprima giudicati poco intelligibili e assai controversi tra gli interpreti, ci abbia guadagnato. Mi limiterò ad osservare che soprattutto i salmi individuali hanno acquistato una luce nuova e sono anche cresciuti di numero. Perchè, con il Gunkel, cade completamente l'illusione — combattuta invero dal Balla (*Das Ich der Psalmen*, 1912), ma dalla quale non s'erano potuti interamente liberare anche i critici più severi, come il Wellhausen, il Budde, il Duhm, il Kautzsch, ecc. — che sotto un soggetto il quale parla in singolare si possa nascondere l'intera comunità israelitica. Così, per addurre un

esempio, il salmo 118, che sin qui era universalmente inteso come il ringraziamento del popolo giudaico per il trionfo riportato sopra i gentili che d'ogni parte lo stringevano e l'opprimevano (il Balla pensa a un capo del popolo o a un comandante d'esercito), per il Gunkel non è, come tanti altri, che il semplice ringraziamento di un privato qualsiasi per lo scampato pericolo di morte; chè le armi, i combattimenti e i gridi di vittoria non debbono, come in tutto questo genere di salmi, esser presi troppo sul serio, ma solo come figure di contese private e comuni. Solo che qui, come del resto anche in altri salmi eucaristici, al singolo canto del devoto che ringrazia si unisce il coro di altri devoti che l'accompagnano al tempio e prendono parte alla sua festa, ed eziandio la voce solenne dei sacerdoti che ammettono il corteo festivo nel tempio e lo benedicono. Tutto ciò è luminoso e persuasivo; v'è però una circostanza che risulta chiara dal salmo, ed è l'ostilità stretta e spietata mossa dai gentili al salmista (vv. 10-12), la quale non mi pare si possa ridurre, come vorrebbe il Gunkel, ad una pura figura, onde è da credere che la grazia fatta da Dio al salmista non sia la semplice guarigione di una malattia, ma la liberazione dal grave pericolo da lui corso nella Diaspora in mezzo ai Gentili, ai quali fin d'allora non erano estranei i sentimenti e gli eccessi degli antisemiti moderni.

Un'altra osservazione vorrei fare di ordine generale, ed è che il Gunkel avrebbe potuto essere ancora più stretto e rigoroso nell'applicazione dei suoi principi. Una volta, cioè, riconosciuta l'origine liturgica delle forme principali dei salmi, si potrebbe e forse anche si dovrebbe considerare come liturgici molti più salmi che egli non faccia, perchè, anche se non contengono segni evidenti di destinazione per l'uso del tempio, questa può essere arguita dallo stesso genere a cui essi appartengono. Molte lamentazioni individuali, ad esempio, sono dal Gunkel considerate come puri canti spirituali, sebbene altre, che non ne differiscono affatto per il senso generale e la struttura, contengano delle allusioni più o meno aperte alla recitazione nel tempio e anche al sacrificio o a qualche altra cerimonia da cui erano accompagnate. Non è giusto, perchè tali allusioni vengano per caso a mancare, di considerare le une come liturgiche e le altre no. Il salmo (51) *Miserere*, per venire al particolare, esclude, è vero, da sè medesimo il sacrificio di ringraziamento (v. 18), per una veduta conforme a quella dei Profeti; ma non per questo lo si può dire col Gunkel puramente spirituale ed estraneo al culto. Anche il salmo 40 pensa egualmente del sacrificio (v. 7); eppure vuol essere esso stesso un inno pubblico e solenne dinanzi alla grande assemblea e perciò nel tempio (v. 10 s.); e così nel *Miserere* il salmista, da una parte, in luogo del sacrificio promette un pubblico inno di ringraziamento (v. 16 s.), e, dall'altra, proclama pubblicamente (v. 5, secondo la

giusta correzione del testo proposta dal Gunkel stesso), e dunque innanzi all'adunanza sacra, il suo peccato, causa della malattia che l'affligge. È pertanto alla liturgia del tempio che il salmo era destinato; senza parlare della menzione che vi si fa di una purificazione rituale coll'issopo (v. 9) — che il Gunkel senza una ragionevole causa vuole intendere figuratamente —, e della aspettativa di una parola rassicurante da parte di Dio (v. 10), evidentemente per la bocca del sacerdote.

Ma vi sono categorie intiere di salmi che mi pare potrebbero convenientemente essere incluse, diversamente da quello che faccia il Gunkel, tra le composizioni liturgiche.

Fa piacere di vedere come egli ora distingue una classe di cui precedentemente non aveva tenuto conto: i salmi dell'ascesa di Jahve al trono. Ciò si deve di certo alla tesi calorosamente sostenuta in questi ultimi anni da S. Mowinckel (*Psalmstudien* II, 1922) — accettata ultimamente anche da un discepolo del Gunkel, H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel*, 1927 —, che cioè al primo dell'anno giudaico si celebrasse la festa della regalità di Jahve, il quale si credeva prender di nuovo possesso del suo trono e insieme iniziare un'era nuova del regno sopra Israele e il mondo tutto, e che appunto per questa festa fossero composti i salmi che cominciano con *Jahve regna*, e molti altri. Ora se il Gunkel ammette volentieri che questi salmi o almeno alcuni di essi erano cantati nella festa di Jahve, li caratterizza però, come escatologici; ciò vuol dire che intende il loro contenuto come una speranza da realizzarsi in un avvenire più o meno lontano, e perciò lo distacca dalla festa attuale in cui essi erano cantati, mentre, secondo il Mowinckel, essi sono da dire culturali in stretto senso, in quanto nel culto realizzano l'esperienza della presenza di Jahve e dell'attuale suo regno, onde non propriamente escatologici essi sono, ma piuttosto il punto da cui ha preso le mosse l'escatologia giudaica. E anche la festa del re non era una festa essenzialmente e cronologicamente diversa da quella di Jahve, se, come sostiene lo stesso Mowinckel, la presa di possesso del trono da parte di un re si rimetteva sempre, anche se di fatto cadeva nel corso dell'anno, al principio dell'anno nuovo; e allora anche i salmi reali, o almeno alcuni di essi, acquistavano un carattere culturale, in quanto il re attuale fungeva da rappresentante di Jahve, nella sua festa, e riceveva le lodi e i titoli che si convenivano all'aspettato re messianico.

Anche i salmi profetici e sapienziali possono senza grande difficoltà essere messi in rapporto colla liturgia. Quanto ai primi è fuori di dubbio che il sacerdote nel tempio prendeva talvolta anche l'aspetto di profeta, e negli stessi salmi in alcune circostanze egli viene a interloquire a nome di Dio; il che era conforme alla primitiva istituzione del sacerdozio intermediario tra Dio e l'uomo

tanto dall'una che dall'altra parte. Ma anche la sapienza non è nata nei templi, e i savi più antichi non sono stati i sacerdoti, ai quali poi hanno tenuto dietro i savi del popolo, che insegnavano nei riposti penestrati della casa ovvero nelle aperte piazze della città? Ad ogni modo è certo che presso gli Ebrei la sapienza era considerata come cosa sacra, anzi la personificazione di un divino attributo. Difatto poi erano le medesime questioni — in che consiste la beatitudine dell'uomo? come essa si acquista? fino a qual punto essa dipende dall'osservanza dei propri doveri e della Legge di Dio? — che erano trattate nella letteratura sapienziale e che tormentavano il devoto, il quale veniva al tempio per domandare insieme un sollievo alle proprie pene e una soluzione al dubbio angoscioso che sorgeva alla vista della grande disparità nel mondo tra la felicità e la perfezione morale e religiosa. Non è dunque ragionevole il supporre che il sacerdote, come aveva delle formole proprie per benedire il devoto, così avesse in alcuni salmi, a prima vista sapienziali ed etici, delle risposte pronte per far tacere le domande e i dubbi di lui?

Certo, bisogna confessare che noi sappiamo troppo poco del come si svolgesse, alle diverse epoche, la vita religiosa nel tempio, e in ispecie in che consistessero le cerimonie private alle quali nelle diverse circostanze si sottoponevano i singoli Israeliti, perchè possiamo con certezza stabilire la precisa destinazione di ciascun salmo. Se non che è il salterio medesimo, visto alla luce che ad esso viene dal metodo seguito dal Gunkel, che può servire di utile strumento per ricostruire, almeno in parte, la liturgia, per dire così, popolare del tempio di Gerusalemme. E inoltre il carattere liturgico del salterio nel suo complesso potrebbe servire assai bene a spiegare com'esso, attraverso le particolari collezioni, sia giunto alla sua ultima formazione e redazione. Ma su tutte queste questioni, per un giudizio sicuro, bisogna ancora attendere la pubblicazione del volume d'Introduzione, che speriamo non tarderà molto a vedere la luce.

Il grande e sostanziale progresso che col presente volume ha fatto l'interpretazione dei Salmi non deve farci perder di vista quello che va con esso di pari passo, riguardante la metrica e la critica del testo.

Quanto alla metrica, è una novità che nel margine, a lato della traduzione, venga notata in numeri la misura di ciascun verso o, meglio, di ciascun distico. Così si vede a colpo d'occhio l'uniformità e insieme la varietà del metro di ciascuna composizione. Per ragione dell'uniformità dominante, il Gunkel tien fermo alla teoria del Sievers che nella poesia ebraica un metro c'è, e che esso si fonda sul numero delle parole o, meglio, degli accenti; per ragione però della varietà, sostiene che non bisogna pretendere nel metro — come sin qui han fatto, regolandosi coll'arte classica, i più dei cri-

tici, — un'assoluta e pedantesca uniformità di misura, ma bisogna riflettere che « la stilistica ebraica, paragonabile all'arte gotica, anche nella metrica preferisce una certa irregolarità. » Così il Gunkel ammette pure l'esistenza di una strofica nell'ebraico, perchè la divisione in strofe — per lo più di due distici — è confermata dalla corrispondenza colla divisione delle parti o dei motivi propria di ciascun genere di salmi; ma anche qui non conviene esagerare: la divisione in strofe c'è quando c'è, e non bisogna mettercela per forza anche quando non c'è.

Ma una cura anche maggiore il Gunkel ha dedicato alla correzione del testo. E' un fatto noto che molti passi dei Salmi, come sono attualmente, non presentano alcun senso chiaro e naturale; allora, invece di ostinarsi a spremere un senso qualsiasi, è onesto il riconoscere che il passo è guasto, il che, per le molte vicende alle quali il testo ebraico dei Salmi è andato soggetto avanti la sua definitiva costituzione canonica, non deve parere difficile ad ammettere. Questa è la persuasione del Gunkel, la quale, come egli confessa, col procedere del suo lavoro è andata facendosi sempre più larga e sicura. Per di più egli pensa che dinanzi alla legittima constatazione di un'erronea trasmissione del testo non conviene arrestarsi, ma si deve cercare di rimediarsi, quando non soccorrano le antiche versioni o altre testimonianze esteriori, colle congetture interne, anche se ad esse il più delle volte non si possa attribuire che una più o meno vicina probabilità. A questo scopo egli ha diligentemente riveduto tutto il lavoro critico fatto in questo senso dal 1850 in poi, dal quale ha sceverato tutto ciò che a lui è parso buono ed accettabile e, dove questo non arrivava, ha proposto del suo nuove congetture; le quali, come apparisce dalla lista posta in fine del volume, ammontano a 213, più altre 40 a lui proposte per lettera dal Gressmann. In tutto questo è stato al Gunkel di grande vantaggio lo stesso suo metodo d'interpretazione, perchè dal confronto di un salmo con altri appartenenti al medesimo genere non era in molti casi difficile indovinare il senso preciso, e perfino le parole esatte del testo primitivo.

Dal sin qui detto, sebbene uno non si possa fare che una pallida idea di questo commentario, non è difficile comprendere quale e quanto debba essere la sua importanza per gli studi religiosi. L'opera certamente non è perfetta, e l'autore stesso colle belle parole premesse al volume « bin ich zu Ende, beginne ich » ha riconosciuto il bisogno di migliorarla di continuo; intanto però essa è sulla via che sola mena alla perfezione.

U. Fracassini.

HUGO GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1926-1927.

L'edizione di questa poderosa opera è merito insigne del defunto Gressmann e dei suoi illustri collaboratori: Ebeling, Ranke e Rhodokanakis. La traduzione dei testi egiziani (p. 1-107) è dovuta al Ranke; i testi assiro-babilonesi furono tradotti dall'Ebeling (p. 108-430). In tutti e due i casi si tratta di raccolte contenute nell'edizione prima, però arricchite e corrette. Lo studioso di storia delle religioni, del giure, della medicina e soprattutto lo studioso dell'Antico Test. troveranno materiale di confronto in abbondanza. I confronti dovranno però affacciarsi spontaneamente. Mentre p. es. nel volume del Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum A. T.* i parallelismi si trovano pronti, a portata di mano, gli AOTB⁹ non fanno che presentare gli antichi testi in una sapiente scelta, tradotti e sobriamente annotati. Anzi alle volte, con molta opportunità, lo studioso viene sconsigliato dal condurre dei confronti attraenti, ma basati su apparenze.

Il Gressmann offre (p. 440-462) iscrizioni e papiri nord-semitici, il Rhodokanakis (p. 463-472) iscrizioni dell'Arabia meridionale.

I testi introduttivi (1-195 del vol. AOTB⁹) alle illustrazioni (nel numero di 260) sono ricchi di richiami e di confronti istruttivi.

In quanto ai testi di recente scoperta, p. es. l'iscrizione sulla tomba di re Ahiram (Ithoba'al, ca. 1250 av. Cr.), la traduzione data dal Gr. difficilmente può considerarsi definitiva. Così p. es. la discussa frase KSTH L'LM (ho dinanzi a me i testi pubblicati dal Dussaud e dal Vincent) non credo debba significare: « als seine Ruhestätte für ewig ». Di ciò mi sono occupato in uno studio d'imminente pubblicazione.

Qui mi permetterei solo di aggiungere che le traduzioni della letteratura egiziana offerte dal Ranke possono trovare un complemento altrettanto utile quanto piacevole nei due volumi di Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten*, Eugen Diederichs, 1923 e dello stesso, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, ivi, 1927.

I. Zoller.

I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, ed. 3, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1927, pp. 437.

La terza edizione del noto Manuale di archeologia ebraica è apparsa come Volume primo della raccolta « Angelos ». Il volume offre una concisa descrizione della Palestina dal punto di vista fisico-geografico (l'aggiunta d'una carta geografica avrebbe potuto rendere più attraente la lettura del capitolo), nozioni sugli abitanti, loro vita privata (abitazione, nutrizione, vita famigliare, occupa-

zioni, pesi e misure), nozioni scientifiche (quadro cosmico, astronomia, calendario, scrittura, medicina, arte). Una serie di capitoli tratta dell'organizzazione politica, giuridica e militare. Per i lettori di questa Rivista riuscirà di particolare interesse la parte quarta, divisa in cinque capitoli: luoghi di culto, sacerdozio, sacrifici, festività, purità levitica.

In un'opera che comprende un periodo così vasto ed argomenti così svariati, sebbene non sconnessi, è difficile essere esaurienti, nè la bibliografia vi può essere — e forse non occorre neppure che sia — completa. Vi sono però delle questioni interessantissime, tutt'ora in discussione ed alle quali gli ultimi tempi apportarono contributi di dotti insigni. Ed in casi di questo genere il B. avrebbe fatto bene di tenerne conto. Cito ad es.: Il B. parla più volte dei *Kerubim*. Non v'è ormai dubbio che si tratta di geni alati. Le ali sono espressione di spiritualità, fanno del *Kerub* un essere che si accompagna al cocchio divino, la *merkabah*; Iddio risiede fra i cherubini; cavalca sul cherubino. Il cherubino è lo sviluppo dei geni alati, tori con la faccia umana che i Babilonesi collocavano alla destra della porta del naos. Quale significato fu dato al *Kerub* presso gli Ebrei? Ci pare notevolissima l'opinione espressa dal D h o r m e (D h o r m e et Vincent, *Les Cherubins*, Revue Biblique, 1926, n° 3 e 4): « On rencontre... un mot *Karabu* dont le premier sens est 'intercesseur' et dont la synonymie avec *rubu* 'prince' n'est que secondaire. C'est tout à fait l'hébreu *kerub*. Quel que fût le nom adopté, *Karibu* 'orant' *Kuribu*, 'petit orant', 'orant par excellence', il s'agit toujours du même être qui se trouve à l'entrée du sanctuaire ». — Anche il materiale illustrativo addotto nella R. B. avrebbe apportato giovamento al B. — Resta, si comprende, indiminuito l'alto valore di questa nuova edizione del Manuale del B. che nei limiti del possibile tiene conto anche degli scavi recentemente compiuti.

I. Zoller.

A. OMODEO. *Gesù il Nazareo* (« Maestri dell'azione »), « La Nuova Italia » Editrice, Venezia (1927), pp. 84.

Conforme alla tendenza attuale degli studi, sempre meno favorevole all'idea di una 'Vita di Gesù', questo volumetto dell'Omodeo non vuole essere una 'Vita', ma una caratterizzazione della persona di Gesù, sebbene a questo fine utilizzi elementi biografici forse in maggior misura di quel che molti critici sarebbero disposti ad ammettere, anche tra quelli che, come l'Omodeo, si pronunciano in senso contrario alle teorie, ora tornate di moda, del 'mito di Cristo', delle quali l'Omodeo pone in giusto rilievo alcune fondamentali incongruenze e difficoltà.

‘Gesù il Nazoreo’ non è Gesù di Nazareth. Con ciò l'O. aderisce alla opinione del Lidzbarski — condivisa da molti —, che con l'epiteto di ‘Nazoreo’ Gesù fosse originariamente caratterizzato come uno dei seguaci del Battista, coi quali appaiono intimamente connessi quei Mandei, che si chiamavano appunto Nazorei (‘osservanti’). Con questa caratterizzazione di Gesù si connette infatti uno degli aspetti fondamentali della sua predicazione, quello relativo alla penitenza e al perdono dei peccati nell'imminenza del Regno (la differenza fra Gesù e Giovanni su questo punto è messa in rilievo dall'O.). Quanto all'altro elemento di essa predicazione, l'elemento messianico, l'Omodeo non crede di poterlo disgiungere dall'elemento apocalittico, contro l'opinione di coloro che si sono « indotti ad escludere completamente che Gesù si sia ritenuto Messia predestinato ».

Le pagine dell'Omodeo, scritte con vigore, saranno apprezzate dal gran pubblico cui sono destinate; e più ancora potrebbero esserlo, se il gran pubblico fosse un po' più informato delle molteplici questioni di esegesi, di critica e di storia che quelle pagine presuppongono.

R. Pettazzoni.

- L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire et la dogmatique*, 4^{me} édition. Paris, G. Beauchesne, 1925, pag. XVI-420.

Questo libro, che è tra i più acuti della moderna letteratura critica intorno al Buddhismo, si ripresenta quasi immutato nella quarta edizione. Parrebbe dunque sufficiente un breve annuncio; ma le dieci pagine della Prefazione, nuova questa, contengono idee e osservazioni che vanno messe in rilievo. Che, dopo quasi un secolo, la nostra conoscenza del Buddhismo sia ancora lacunosa, è una constatazione purtroppo facile a farsi; ma è bene sentirla ripetere da uno studioso qual'è il La Vallée Poussin. Non si insisterà mai abbastanza su la necessità di pubblicare, commentare e interpretare testi di ogni scuola, di ogni epoca e di ogni provenienza. E mi sia permesso insistere per conto mio su di un punto: su la necessità non meno urgente, e finora non abbastanza sentita, di fissare la storia della terminologia, sia determinando le diverse precise accezioni dei singoli termini presso i vari autori e nelle diverse scuole, sia cercandone il corrispettivo esatto nella nostra espressione moderna. L'una cosa e l'altra son certo difficili, e la seconda forse più della prima, chè ben di rado i concetti europei combaciano esattamente con quelli orientali, e i vocaboli del nostro dizionario filosofico e corrente hanno spesso assunto, nell'uso co-



mune, un'impresione di significato che ne rende malsicuro l'uso. E invero, anche per la semantica religiosa e filosofica dell'occidente, sarebbe necessario quel medesimo lavoro che ora invocavo per l'analoga terminologia orientale. Ma, lasciando le critiche teoriche, resta il fatto che ormai nelle traduzioni di opere indiane non si dovrebbe più avere quel continuo inseguirsi di vocaboli riportati tali e quali dal testo nella versione, senza neppure un tentativo d'interpretazione. Per uscire dall'incertezza che tuttora domina su così gran numero di questioni nel campo degli studi buddhistici, bisogna anzitutto rassegnarsi a far la storia delle idee religiose e degli sviluppi filosofici con criteri geografici e storici, con monografie sui singoli autori. Oggi, noi dobbiamo purtroppo ripetere la frase che usa il La Vallée Poussin (p. VII): « ogni esposizione del Buddhismo ci dà un Buddhismo mutilato. » La sensazione di una continua incertezza e della possibilità di interpretazioni contraddittorie, domina questo libro come un bisogno di sincerità e di obbiettività. Ma la prefazione si chiude con una valutazione del Buddhismo, considerato come fatto religioso, che vale la pena di riferire per il suo equilibrio, lontana com'è da preoccupazioni di apologetica cristiana o di polemica razionalista: « Le Bouddhisme est né et a vécu du sentiment profond de la survie et de la rémunération des actes, de la foi dans un salut éternel, d'une virile aspiration à toutes les vertus que le salut exige, vertus dont le Bodhisattva et le Bouddha furent d'inimitables exemples. »

L. Suali

OHASAMA Prof. SCHÛEJ. *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes übersetzt und eingeleitet. Herausgegeben von AUGUST FAUST mit Geleitwort von RUDOLF OTTO. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1925, pag. XIX-197.

Il sottotitolo contiene un giudizio relativo di valore al quale dubito che si possa senz'altro sottoscrivere. Che il Zenismo sia vivo, nessun dubbio, e questo libro lo dimostra. Che le altre correnti del Buddhismo abbiano da considerarsi come morte o come sopravvivenze di schemi ormai isteriliti, non so se sia possibile affermare, nè lo dice l'Autore. A parte questa riserva sul titolo, il libro è eccellente e pieno di interesse.

Zen (pāli *jhāna*, scr. *dhyāna*) significa meditazione, e indica una via per raggiungere il nirvana. Esso non è nè fantasia nè illusione o autosuggestione; e non ha nulla di comune con il dileguarsi del sentimento o con l'annullarsi della volontà o con la soppressione del pensiero. 'Zen', inteso nel suo giusto senso, è la fusione di tutte le attività spirituali nell'unica forza della concentrazione con-

templativa. Questa è l'intima essenza del Zenismo; e tale elemento fondamentale coincide con l'essenza stessa del Buddhismo, perchè fu il Buddha a perfezionare questa 'Denkungsart', raggiungendo con essa il nirvana e trovando la verità perfetta, che vive *ab aeterno* in tutti gli uomini. 'Zen' può trovarsi, e si trova, in ogni religione o filosofia che faccia la debita parte alla meditazione, intesa più o meno nel senso sopra descritto; si trova nell'India prima del Buddha, si trova nel Buddhismo del Hīnayāna e del Mahāyāna; ma il 'Zen' autentico — quello in cui si riassume ogni altra attività interiore, che è fonte immediata di illuminazione, abbandono diretto di spirito a spirito senza intermediario di nessuna dottrina — ripete la sua formulazione (se pur così possiamo dire per una scuola che nega di avere qualsiasi sistema dottrinale) dal patriarca Gjōszan (804-890). Suo carattere preminente è l'esperienza immediata della verità, superiore a ogni identità e ad ogni contrasto. Tale verità è non nata e immortale, non può esser nè diminuita nè accresciuta, esiste in eterno fin dal principio. Si tratta di scoprirla con una ricerca interiore, in un'attesa continua della luce che deve accendersi in noi; e l'illuminazione avviene d'un tratto, come un improvviso risveglio o un repentino inizio di nuova vita, a cui si accompagnano alle volte stati fisici caratteristici; presso alcuni è il pianto, in altri un sudore diffuso per tutto il corpo. Processo mistico, che dev'essere aiutato anche da speciali pratiche, le quali ci richiamano agli esercizi del *yoga* indiano, ma ridotti al minimo: nel campo fisico, al modo di sedere e alla relativa posizione del corpo e delle membra; nel campo speculativo, a un continuo raccolto meditare per purificare lo spirito e vedere la verità. Cioè il nirvana, l'ineffabile e l'assoluto. Il modello di tale perfezione è il Buddha; non certo il Buddha di una qualunque ricostruzione storica, sempre incerta e fuori di ogni realtà religiosa, ma il Buddha tradizionale della leggenda, ossia quell'interpretazione che della sua figura di santo diedero i fedeli per consonanza di spirito e intima simpatia d'istinto religioso; il che si può esprimere con la frase che ricorre sovente nel libro: mettersi in comunione diretta con la natura del Buddha. È il divino che in tutti noi vive, e che nell'eroe si manifesta con più perfezione, sì da diventar egli per noi maestro ed esempio. L'esperienza religiosa vissuta e la limpida saggezza che ne conseguono, non escludono la vita pratica, ma possono anzi nella santità di questa affinarsi e perfezionarsi, per il bene gli uomini; e salvar gli uomini non significa dar loro qualche cosa che prima non avessero, ma aiutarli a trovare, con le proprie forze e con i propri sforzi, la loro vera natura, e, con ciò, la natura del Buddha, perchè egli è vivo tuttora in ogni fedele.

Io spero di esser riuscito a rendere il pensiero dell'A. nei suoi punti fondamentali, e a far sentire almeno un'eco di quella riposata saggezza di uno spirito alacre e sveglio, che pervade questo

libro e che trae vigore di meditata convinzione dall'esperienza vissuta dall'A. stesso. Per me, queste prime pagine (1-18) costituiscono insieme con i testi tradotti (p. 61-128), la parte più importante del libro, dal punto di vista del modo di sentire e di vivere religiosamente. I testi si possono dividere in due gruppi. Il primo (p. 61-91) contiene cinque inni: i n. 1-2 ('Reue', 'Gelobnis') sono brevi formule in cui si riassume l'intima essenza della fede buddhistica; assai bella la seconda, per il largo soffio di amore universale e di dedizione religiosa. Il terzo (n° II, p. 62-63) è il coro composto da Hakuin (1683-1768), diciannovesimo patriarca dopo Rinsai. Segue (p. 64-71) il 'Suggello della fede' ('Stempel des Glaubens'), in cui si esprime l'idea fondamentale già accennata, che nella fede, nell'ineffabile tutte le diversità si risolvono in un'unità superiore: concezione metafisica che si anima di lirica mistica. L'ultimo (p. 71-91) è intitolato 'Gesang vom Erleben der Wahrheit', ed ha, come altre pagine di questo libro, un valore documentario, che sarei tentato di raccogliere a quello dei documenti raccolti dal James in altro campo. Esso infatti fu composto in cinese da Joka (morto nel 713), dopo di aver avuto l'illuminazione, per comunicare agli altri uomini la propria beatitudine religiosa; è un testo di molto valore, a cui aggiunge pregio il lungo commento dell'A. (p. 134-154), in molti punti indispensabile a comprender quello. — Il secondo gruppo contiene trentun 'problemi' (p. 91-128). Problema (*Kōan*, propriamente 'öffentliche Vorschrift', p. 9) è una questione proposta dal maestro affinché il fedele si eserciti nella meditazione per rendersi maturo all'ultimo evento della perfetta rivelazione interiore della verità. Se ne annoverano 1700, che i santi, a cominciare dal Buddha, lasciarono ai discepoli come avviamento a un'esperienza la quale — si noti bene — deve sempre essere individuale e subiettiva. L'antologia di problemi che qui ci è messa innanzi mostra chiaramente che lo scopo di simili esercizi è, più che altro, di provocare la concentrazione del pensiero e l'assorbimento della volontà su un dato tema, non per raggiungere una cognizione positiva, ma per allenar lo spirito a una vita interiore il cui coronamento dovrà essere l'intuizione dell'assoluto. Alle nostre abitudini logiche taluni di questi problemi, e le loro soluzioni, appaiono strani e oscuri: tanto più meritorio è il commento che l'A. vi ha aggiunto per chiarirli adeguatamente nel loro valore di pratica meditativa: del resto, quanto ho detto nel periodo precedente ne indica già in parte la natura.

Resta da dire qualche cosa di due parti del libro: le note (p. 129-197) e le notizie storiche. Delle prime ho accennato incidentalmente; sono ottime, e contengono una folla di notizie e di illustrazioni preziose; non solo sono indispensabili a intendere i testi tradotti, ma anche su molti punti della dottrina buddhistica danno chiarimenti e interpretazioni degne della massima attenzione. A

mio avviso è sopra tutto notevole la caratteristica, dominante anche qui, di esperienza religiosa effettivamente vissuta, che si rileva anche da particolari in apparenza secondari; ad es. l'umiltà del perfetto saggio è mirabilmente descritta, quasi senza che l'A. se ne renda conto. — Le notizie storiche sono contenute nelle pag. 18-54 dell'introduzione, con aggiunte tre tavole contenenti la successione dei fondatori delle sette, degli autori dei testi e dei patriarchi giapponesi. Come già si disse, il Zenismo ripete la propria origine direttamente dal Buddha; il che è naturale, non foss'altro perchè ogni setta di qualsiasi religione crede d'essere l'interprete genuino del pensiero originale del fondatore. Primo patriarca fu Kâçyapa, a cui seguirono altri ventisette, fino a Bodhidharma, ventinovesimo, che nel 520 trapiantò la dottrina nella Cina. Comincia così un nuovo periodo, e la numerazione riprende daccapo. Particolare rilievo hanno Eno (638-713) e Rinsai (morto nell'867), dei quali l'A. tratteggia finemente la figura di religiosi. Nel 13° secolo due maestri di Zenismo vennero dalla Cina nel Giappone; ma alla diffusione di esso contribuirono soprattutto tre dottori giapponesi, di cui il primo operò tra la fine del 12° e il principio del 13° secolo, mentre il terzo, Daio, il 'maestro delle Nazioni' (1235-1308) è considerato il più gran luminaire della dottrina nel Giappone. La tradizione continua ininterrotta fino ai nostri giorni, con intervento alle volte di nuovi maestri dalla Cina, ma su una linea di sviluppo ormai autonoma. Intercalata in questa esposizione storica è un'analisi (p. 38-49) dello Zenismo, che comincia con queste parole: « Zenismo non è che Buddhismo, e Buddhismo non è filosofia, ma religione ». Di nuovo è richiamata la figura del Buddha quale la leggenda ce la rappresenta, come di colui che cerca infaticabilmente e invano fuori di sé la verità, finchè d'un tratto la discopre entro di sé, nel superamento di ogni dato razionale e nella comprensione diretta dell'assoluto irrazionale; con la quale formula spero di avere interpretato le idee dell'A. Il quale poco dopo ottimamente caratterizza le due tendenze che si fanno strada nel Buddhismo, chiamando l'una quella del pensiero logico, e l'altra quella dell'esperienza intuitiva. Seguono infine notizie su le sette Tendai e Kegon, la quale ultima, trapiantata dalla Cina nel Giappone per opera di Kôbô (774-835), prese il nome di Shingon e diede origine alla mistica giapponese. E torna infine allo Zenismo, per descriverlo un'ultima volta, ch'è definirlo è impossibile, come ogni religione senza dogmi e senza teologia; « esso non è una setta, perchè non contiene nessuna dottrina vera e propria, e non ha bisogno di nessun libro e di nessuna filosofia, ma solo dello spirito del Buddha. Suo bisogno è la verità ».

Per concludere: libro denso di notizie, di fatti e di documenti, e pieno di vita e di esperienza religiosa: quasi lirico, in un certo senso. Siano ricordati anche coloro che assisterono l'A. nella ste-

sura del testo in una lingua a lui straniera: in primo luogo, A. Faust e il Dott. Herrigel; nè si deve tacere del 'Geleitwort' con cui R. Otto volle aprire la via del mondo a questo libro, con poche pagine piene di quella finezza e di quell'acuta sensibilità religiosa che tutti gli riconoscono.

L. Suali

Pandit CHAMPAT RAI JAIM, *Jain Conceptions*, Sec. edition, Delhi 1926, pagg. 22.

Precisato il carattere 'iconoclastico' della religione jainica, fieramente avversa, nella sua essenza, al culto delle immagini, l'Autore spiega il significato dell'omaggio giornalmente reso ai Tirthankara nei templi jainici. Le immagini dei Santi sono modelli di perfezione, costantemente offerti all'ammirazione di coloro, che si propongono di conseguire il *nirvana*. Esse indicano l'atteggiamento più propizio al meditare e suggeriscono pensieri spassionati e puri, che tengono luogo di preghiere e agevolano la via della liberazione.

La seconda parte dell'opuscolo è dedicata alla dottrina del *harman*, che, pur essendo panindiana, assume nel Jainismo particolare ampiezza e riposa su rigorosi fondamenti logici. Come nelle sue precedenti opere (*The Key of Knowledge, Practical Path*), l'A. si dimostra profondamente versato nella scienza e nella letteratura di occidente, il che accresce valore all'opera sua. Un altro scritto dello stesso A. *What is Jainism?* Delhi 1922, pagg. 16, è un opuscolo di propaganda, scritto per il « Jain Mittra Mandal » di Delhi: esso raccoglie in poche pagine la sostanza della religione jainica, di cui l'A. definisce l'indole razionale, scevra di misticismo e di latrìa. Il *summum bonum* è la perfetta giocondità dello Spirito sottratto all'influsso della materia, nè questa liberazione si ottiene senza la conoscenza dei supremi Veri. Segue una chiara esposizione della dottrina dei sette *tattova*, che spiega il carattere ateistico del Jainismo. Con alcune osservazioni intorno all'influsso della religione jainica sulla civiltà, che l'A. definisce « the culture of the soul », e alla crescente necessità di guadagno, che « leaves no time for spiritual unfoldement », l'opuscoletto si chiude. L'A. vi ha portato quelle doti di concisione e di chiarezza, che sono tanto apprezzate e necessarie in sintesi di questo genere.

F. Belloni-Filippi.

HARISATYA BHATTACHARYYA, M. A., B. L., *Lord Mahavira*, Delhi 1926, pagg. 38.

Con stile vivace e colorito, l'A. narra la vita leggendaria del Mahāvīra, dalla sua incarnazione al *nirvāna*. L'opuscolo non si rivolge agli scienziati, ma ai credenti, e fa quindi larga parte al soprannaturale. Ciò può far desideroso il critico di sceverare la storia dalla leggenda, ma non, come l'A. teme, di negar fede alla storicità del Mahāvīra. Le testimonianze sono, a questo proposito, troppo numerose e attendibili per lasciare adito al dubbio. Se può quindi esser discutibile la cronologia tradizionale, che pone il Vīranirvāna nel 527 a. C. (v. Hoernle in ERE, I p. 265), resta indiscutibile e certa l'esistenza storica del grande Niggantha.

F. Belloni-Filippi.

JUGAL KISHORE, Mukhtār. *Svāmī Samantabhadra (Itihāsa)*. Karnā-taka Press, Bombay 1925, pagg. 274.

Attingendo a tutte le fonti, anche epigrafiche, di cui poteva disporre, l'A. tenta per la prima volta la biografia dell'antico *āchārya* Samantabhadra, dedicando una parte cospicua del suo lavoro all'indagine dell'età (*samaya-nirnaya*), nella quale l'*āchārya* visse (pagg. 115-196). Un capitolo interessantissimo è anche quello, in cui tutte le opere dell'asceta scrittore, dall'*Āptamīmāṃsā* al *Gandhahastimahābhāṣya*, vengono enumerate e sommariamente descritte, con particolare riguardo a quest'ultima opera (*grantha-paricaya*, pagg. 197-292).

Non era facile raccogliere e ordinare tutte le sparse notizie intorno alla vita e alle opere del grande *āchārya*. Jugal Kishore ha saputo comporle in una chiara sintesi, giungendo inoltre a conclusioni plausibili nella difficile questione dell'età, cui lo scrittore appartenne.

Il libro è scritto in *hindī* per essere largamente diffuso tra i correligionari dell'Autore, che è un fedele seguace del Jainismo. Noi dobbiamo congratularci con lui per il grande amore, che gli consente, pur tra le gravi cure dell'ufficio, di dedicare a siffatti lavori la sua vasta cultura, la sua indefessa attività.

F. Belloni-Filippi.

SHYAM LAL, B. A. *Retransformation of Self*, Agra 1927, pp. 279-xxx.

Come afferma nell' 'avvertimento' il presentatore del libro, G. S. Nivas, l'A. mira a un sincretismo filosofico-religioso, che abbracci l'oriente e l'occidente e compenetri in sè religione e

scienza. Religioni e sistemi filosofici hanno la loro ragione storica e il posto che loro compete nell'armonia del Tutto, ma l'intuizione della suprema Realtà supera e riconcilia le concezioni, apparentemente antitetiche, del monismo e del dualismo, dell'ateismo e del teismo, del cristianesimo e del buddhismo. A promuovere la gnosi suprema intende la 'ritrasformazione dell'Io' primieramente trasformato dalla creazione. Non la ragione, ma la rivelazione di chi è già in possesso del Vero, scorge alla riunione con Dio. Equi si palesa il carattere esoterico e mistico della dottrina, non sempre ordinata nè chiara. La trattazione ha forma dialogica. Un agnostico riceve da Param Hansji, capo di un'ipotetica *Sant Samaj*, una dottrina di liberazione, divisa in tredici colloqui, nei quali i quesiti dell'agnostico vengono successivamente chiariti e risolti. La concezione cosmica propugnata è il monismo panteistico: Dio è materia nella sua più sottile essenza, mentre le anime empiriche son formate di materia più densa, costituita da *Sat, Raj, Tam*, i tre *guna* del sistema *Sāmkhya*. Tra Dio, supremo sole di spiritualità, e le anime, raggi cioè emanazioni di Lui, intercorre un rapporto che non è esteriore, ma intimo. A nulla servono chiese, moschee, libri sacri, se Dio non è sentito nell'interno della coscienza. L'estasi mistica, i poteri soprannaturali, sono altrettanti effetti della comunione con Dio. L'amor divino è condizione necessaria della conoscenza esoterica, nel qual principio è chiaramente riconoscibile la dottrina indiana della *bhakti*, che attribuisce la chiaroveggenza a una grazia divina. Tipicamente indiano diventa poi l'insegnamento di Param Hansji nella parte etica ed escatologica, l'una e l'altra basate sul *samsāra* e sul *karman*. Fondamento dell'infelicità è l'egoismo, che determina l'azione interessata, causa di rinascita. Soltanto l'azione spassionata e di puro e semplice dovere scorge alla liberazione, concetto manifestamente identico a quello del *karmayoga* bhagavadgītiano. *Ogni anima si libera*, ecco la buona novella dell'ottimistico libro. La corrente della Spiritualità trascina tutti a salvamento, ma non prima di un'adeguata espiazione e di un lungo pellegrinaggio delle anime attraverso le più vili forme di esistenza e gli inferni più tormentosi per una durata che l'A. non esita a determinare in quaranta-cinquantamila anni. Perciò è utile affrettare l'evoluzione spirituale di coloro che sono sulla via della salvezza, predicando il Vero. Una curiosa conseguenza trae l'A. dal fatto che ogni umana fatica è priva di valore in confronto della Liberazione. A che serve, egli dice, l'attività politica di una breve vita, se con tutta probabilità rinasceremo in paesi diversi da quello ove ora viviamo e forse in un altro pianeta? Patriotismo, arte di governo, riforme, tutte vane illusioni. Meglio lavorare alla propria liberazione e insegnare agli altri a liberarsi.

Le pagg. 1-XXX accolgono un breve florilegio di testi diversissimi (dalle *Upanisat* a *Tulsi Das*), a cui serve di legame il comune carattere mistico.

Il metodo di liberazione che l'A. propugna potrà avere il suo pregio, ma non è originale nè rappresenta un sincretismo fra le dottrine filosofico-religiose di oriente e di occidente. Le sue caratteristiche sono prettamente indiane, e di europeo non troviamo che qualche nozione astronomica sul sistema solare e sulla formazione della via lattea, a proposito di una descrizione che l'agnostico fa dei celesti, da lui intraveduti in istato di catalessi. La concezione cosmica dell'A. si riconnette con quella del misticismo vedântino, sia pure rimodernato con dati, puramente estrinseci, desunti dalla scienza moderna.

F. Belloni-Filippi.

NOTE E NOTIZIE

Il Primo Congresso Internazionale di Etruscologia.

A distanza di due anni dal Primo Convegno Nazionale Etrusco (Firenze 27 aprile-4 maggio 1926) avrà luogo a Firenze il Primo Congresso Internazionale di Etruscologia dal 27 aprile al 3 maggio 1928.

Accanto alla sezione storico-archeologica e alla sezione linguistica ci sarà una sezione storico-religiosa, specialmente dedicata allo studio della religione etrusca. Due relazioni principali vi saranno svolte intorno ai temi seguenti: a) Rapporti della religione etrusca con le religioni italiche; b) Rapporti della religione etrusca con le religioni dell'Oriente antico.

Sono già state annunziate le seguenti comunicazioni:

C. Clemen (Bonn). *Ueber die etruschische Säkularrechnung.*

S. Ferri (Reggio Calabria). *Il Sileno nell'oltretomba etrusco.*

G. Furlani (Firenze). *Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca.*

R. Pettazzoni (Roma). *La divinità suprema della religione etrusca.*

F. Weege (Breslau). *Critica delle opinioni sull'oltretomba etrusco.*

O. Weinreich (Tübingen). *Trigeneration als sakrale Stilform.*

Hanno aderito, in parte riservandosi di annunziare il titolo delle loro comunicazioni, i sig.ri Fr. Cumont (Roma), C. C. van Essen (Amsterdam), U. Fracassini (Firenze), U. Pestalozza (Milano), Sal. Reinach (Parigi), T. Zielinski (Varsavia).

La storia delle religioni all'Università di La Plata.

Una cattedra di storia delle religioni è stata istituita nella « Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación » dell'Università di La Plata, Repubblica Argentina. A professare la nuova disciplina è stato nominato il sig. Pascual Guaglianone. È questa, come è detto nella comunicazione diramata dal Decano della Facoltà, la prima cattedra di Storia delle religioni che sorge nei paesi di lingua castigliana.

† Hugo Gressmann

(1877-1927).

A 50 anni, nel pieno sviluppo della sua operosità scientifica, è morto agli Stati Uniti, dove era stato invitato a tenere una serie di conferenze e lezioni, Hugo Gressmann, dal 1921 professore ordinario per il Vecchio Testamento nella Facoltà teologica di Berlino, alla quale apparteneva — come straordinario — dal 1907. Uomo di larghe vedute e di larghe simpatie, il Gressmann sentì la necessità di associare allo studio del Vecchio Testamento quello della storia delle religioni, e specialmente di non isolare l'antica letteratura e religione ebraica dagli sviluppi letterari e religiosi degli altri popoli dell'Oriente antico. Diventato direttore della « Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft » nel 1924, seppe infondere in pochi anni una nuova vita al vecchio organo degli studi anticotestamentari. Posto a capo dell' « Institutum Judaicum » dell'Università di Berlino, concepì un vasto piano di ricerche scientifiche comprendente, fra l'altro, un corpus di iscrizioni latine, greche ed ebraiche di epoca imperiale romana e bizantina relative al giudaismo. Le sue opere principali sono: *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905), che aperse nuove prospettive alla storia delle idee escatologiche presso gli Ebrei; *Die Anfänge Israels* (2ª edizione 1921); *Moses und seine Zeit* (1913); e gli *Altorientalische Texte und Bilder* pubblicati prima (1909) in collaborazione con Ungnad, *Moses und seine* e Ranke, poi in seconda edizione (1926-27) con Ranke, Ebeling e Rhodokanakis. Tra gli scritti minori: *Ueber die Musikinstrumente im A. T.*; *Ueber den frischen Erdgeruch Palästinas in der israelitischen Religion* (1908); *Sagen und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*, Ztschr. f. alttest. Wiss. 1910; *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, Arch. f. Religionswiss. 1907; *Ueber Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur* (1925). Il suo interesse si estese anche alle fasi più recenti del giudaismo, ai problemi delle origini cristiane e alla storia religiosa dell'età ellenistica: *Die Oden Salomos* (1911); *Die Taufe Jesu und die orientalische Taubengöttin*, Arch. f. Religionswiss. 1920; *Die hellenistischen Gestirnsreligionen*, 1925; terza edizione dell'opera di Bousset, *Religion des Judentums* (1926).

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

- H. HACKMANN, *Die Textgestalt des Sûtra der 42 Abschnitte*, Acta Orientalia, v 1926, 197-237.
- A. CASTELLANI, *La dottrina del Tao, ricostruita sui testi cinesi ed esposta integralmente* (« Le Grandi Civiltà » n. 5), Bologna, Zanichelli, 1927 pp. 162 in 16^o.
- ALFR. TROMBETTI, *I linguaggi estinti della Tasmania*, Estr. dal « Rendiconto delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna », Classe di Scienze Morali. Serie 2^a, vol. X (1925-26), Bologna, 1926, pp. 32.
- R. GANSZYNIEC, *La double hache est-elle un symbole religieux?*, Odbitka z « Ksiegi Pamiatkowej ku czci Oswalda Balzera », Lwów 1925, pp. 24.
- *Der Ursprung der Zehngebote Tafeln, eine motivgeschichtliche Studie*, Berlin 1924, pp. 30.
- *Les origines du style personnel dans l'épopée*, Revue des Études grecques, 36, 1923, pp. 153-192.
- *Aphrodite Epitragia et les chœurs tragiques*, Bulletin de Correspondance hellénique, 47, 1923, 431-449.
- *Zur Apokalypsis Anastasiae*, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, 4, 1923, pp. 270-276.
- R. LENOIR, *L'activité humaine*, Revue de Métaphysique et de Morale 31, 1924 pp. 471-485.
- *Les expéditions maritimes, institution sociale en Mélanésie occidentale*, L'Anthropologie, 34, 1924, pp. 387-410.
- *Les sociétés secrètes dans le bassin du Pacifique*, L'Anthropologie 35, 1925, pp. 405-519.
- *Les conditions de la fabrication en Mélanésie Occidentale*, Extrait de la « Revue de l'Istitut de Sociologie », 5, 1924-25, Bruxelles, 1925, pp. 24.
- *Le soulava mélanésien et la science des nombres*, ibid., Bruxelles 1926, pp. 35.
- *Les fêtes de boisson*, Actes du XXI Congrès International des Américanistes, Section de Göteborg (1924), Göteborg 1925, pp. 562-565.
- P. GRAZIOSI, *A proposito della 'Venere di Savignano'*, Estratto dall'« Archivio per l'Antropologia e la Etnologia », 55, 1925, Firenze 1927, pp. 11.

- ROBERT H. LOWIE, *Shoshonean Tales* (« The Journal of American Folklore », vol. 37, 1924), pp. 242.
- WILLIAM THALBITZER, *Eskimoernes kultiske Guddomme* (Studier fra sprog- og oldtidsforskning, nr. 143). København, V. Pios, 1926, p. 84.
- G. VAN DER LEEUW, *Godsdiensthistorisch Literatuur-Overzicht*, Nieuwe Theologische Studiën, 10. 1927, 143-148.
- G. GABRIELI, *La Fondazione Caetani per gli Studi Musulmani*, Roma, R. Accademia dei Lincei, 1926, p. 96 + 8.
- R. REITZENSTEIN, *Hermetica*, ed. Scott (W. Scott, *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings, which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, edited with English translation and Notes, Volume II, Oxford 1925), *Gnomon*, 3. 1927, 266-283.
- G. LEVI DELLA VIDA, *Le iscrizioni neo-puniche della Tripolitania*, Estr. dalla Rivista «Libya», II, 2, Roma 1927, p. 26.
- MARTIN P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, IX). Lund, Gleerup 1927, pp. XXIII-582, con 4 tav. e 113 figg. nel testo.
- HEINR. HACKMANN, *Chinesische Philosophie* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Bd. 5). München, Reinhardt, pp. 406, in 8^o.
- JORGE BERTOLASO STELLA, *Monogenismo linguistico*, S. Paulo, Ferraz 1927, pp. 170.
- A. TROMBETTI, *La lingua etrusca e gli studi storici* (Estratto da «Historia», I. 1927), pp. 19.
- A. TROMBETTI, *Le lingue dei Papua e gli idiomi dell'Africa*, Festschrift Meinhof, pp. 146-173.
- K. TH. PREUSS, *Forschungen zu den Kägaba, Nachtrag: Lexikon*, St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1927.
- FR. CUMONT, *Nouvelles découvertes à Cyrène*, Journal des Savants, Juillet 1927.
- G. VAN DER LEEUW, *Goden en Menschen in Hellas* (Volksuniversiteits Bibliotheek, n. 39). Haarlem, De Erven F. Bohn, 1927, pp. VIII-217 in 16^o, con 19 tavv.
- AD. OMODEO, *Gesù il Nazoreo*, «La Nuova Italia» Editrice, Venezia (1927), 80 pp.
- RUD. OTTO, *Sinn u. Aufgabe moderner Universität*, Rede zur vierhundertjährigen Jubelfeier der Philippina zu Marburg. Marburg, N. G. Elwert (G. Braun), 1927, pp. 19.
- ZELIA NUTTALL, *The Aztecs and their Predecessors in the Valley of Mexico*. Proceedings of the American Philosophical Society, 65, 4, 1926, pp. 245-255.
- *Los aficionados a las flores y los jardineros del Mexico antiguo*. Mem. de la Sociedad Científica 'Antonio Alzate', 43. 1925, pp. 593-608.

- DITLEF NIELSEN, *Die altarabische Kultur* (Handbuch der altarabischen Altertumskunde, I Bd.), Kopenhagen, A. Busck, 1927, pp. VIII - 272, in 4°, con 32 ill.
- S. FERRI, *La lex cathartica di Cirene*, Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie, IV, 1927 pp. 93-145, in 4°, con 3 tavv.
- BR. DUCATI, *De islamico judiciario jure e At Tanbîh Ash Shîrâzi auctore* («Il Diritto Ecclesiastico» anno 38). Roma 1927, pp. 48.
- R. PETTAZZONI, *Busswesen, I: Religionsgeschichtlich*, Sonderabdruck, aus «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» 2 Aufl. (Tübingen 1927), Bd. I 1388-1393.
-

SOMMARIO

DEL VOLUME III (1927)

K. P. Jain, <i>The Jaina references in the Buddhist literature</i>	pp.	1-13
M. Guarducci, <i>Il mito di Pandora</i>	»	14-30
R. Dangel, <i>Der Schöpferglaube der Nordcentralcalifornier</i>	»	31-54
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati nell'India antica</i>		
J. M. Unvala, <i>The Moharram festival in Persia</i>	»	82-96
A. Trombetti, <i>Puluga: origine e diffusione del nome</i>	»	137-143
Edv. Lehmann, <i>La pensée du Jahviste</i>	»	144-156
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati nel Giappone</i>	»	157-178
R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati nella Cina</i>	»	179-197
G. Furlani, <i>I sacrifici giornalieri a Uruk</i>	»	198-232
S. Ferri, <i>Il telesterio isiacò di Cirene</i>	»	233-246

RASSEGNE ED APPUNTI :

Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo (R. Pettazzoni)	»	97-113
La confessione dei peccati presso popolazioni Suda-nesi (R. Boccassino)	»	113
La confessione dei peccati presso gli Eskimesi (R. Dangel)	»	114
Antiche notizie sulla confessione giapponese (e peru- viana) (R. Pettazzoni)	»	114-120
La confessione dei peccati nell' isola di Sumatra (R. Pettazzoni)	»	247-251

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

C. Clemen, <i>Religionsgeschichte Europas I.</i> (R. Pettazzoni) »	121
F. Noetscher <i>'Das Angesicht Gottes schauen' nach biblischer u. babylonischer Auffassung</i> (G. Furlani) »	123
S. V. Phadnis, <i>Essays on Buddhism</i> (F. Belloni-Filippi) »	126
Mrs. C. A. F. Rhys Davids, <i>Buddhist Psychology</i> (F. Belloni-Filippi) pp.	126
J. D. Cursetji Pavry, <i>The Zoroastrian Doctrine of the future life</i> (A. Pagliaro) »	127
M. Gaster, <i>The Samaritans</i> (G. Furlani) »	128
<i>Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Soziologie</i> »	131
* M. P. Nilsson, <i>The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion</i> (R. Pettazzoni) »	251
* G. van der Leeuw, <i>Goden en Menschen in Hellas</i> (R. Pettazzoni) »	257
G. Furlani, <i>Il rito babilonese della copertura del timpano sacro</i> (R. Pettazzoni) »	258
H. Gunkel, <i>Die Psalmen, übersetzt u. erklärt</i> (U. Fracassini) »	259
H. Gressmann, <i>Allorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament</i> (I. Zoller) »	265
I. Benzinger, <i>Hebräische Archäologie</i> (I. Zoller) »	265
* A. Omodeo, <i>Gesù il Nazoreo</i> (R. Pettazzoni) »	266
L. de La Vallée Poussin, <i>Bouddhisme: opinions sur l'histoire et la dogmatique</i> (L. Sualli) »	267
Ohasama, <i>Zen, der lebendige Buddhismus in Japan</i> (L. Sualli) »	268
Champat Rai Jain, <i>Jain Conceptions</i> (F. Belloni-Filippi) »	272
Harisatya Bhattacharyya, <i>Lord Mahavira</i> (F. Belloni-Filippi) »	273
Jugal Kishore, <i>Swami Samantabhadra</i> (F. Belloni-Filippi) »	273

Shyam Lal, <i>Retransformation of Selj</i> (F. Belloni Filippi)	pp.	273
--	-----	-----

NOTE E NOTIZIE:

Congresso di Storia del Cristianesimo a Parigi.	pp.	132
Il Premio Reale dell' Accademia dei Lincei per le scienze storiche »		134
Il primo Congresso Internazionale di Etruscologia »		276
La storia delle religioni all' Università di La Plata. »		276
† Hugo Gressmann »		277

PUBBLICAZIONI RICEVUTE:	pp.	135,278
-----------------------------------	-----	---------

Indice
1975



